



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как напоминание о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

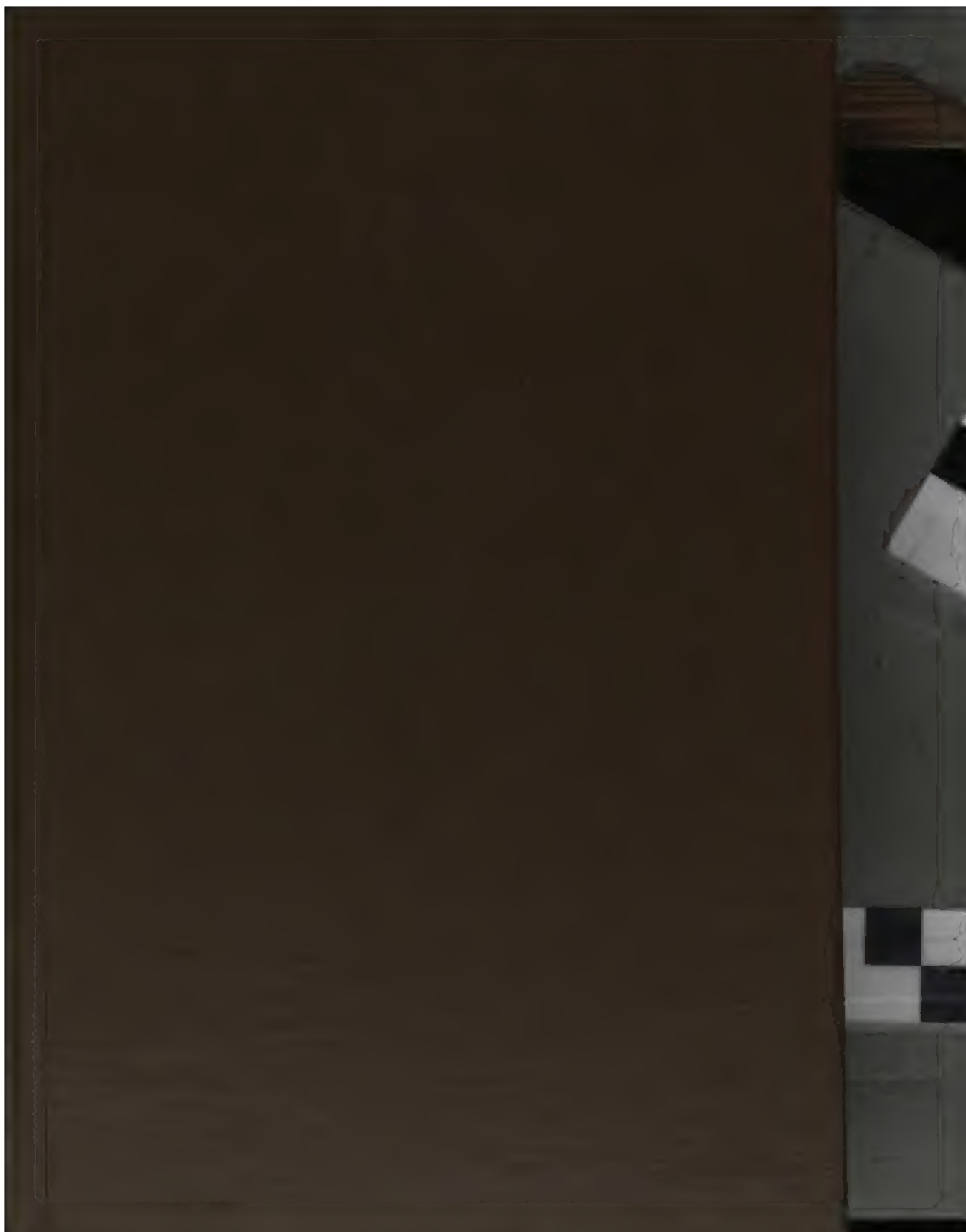
Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>









ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Карпелес, Г.

ИСТОРИЯ РЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Густава Карпелеса.

Переводъ Петра Вейнберга и др.

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ И СЪ ПРИМѢЧАНІЯМИ

А. Я. ГАРКАВИ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типо-Литографія А. Е. Ландзу Плом. Больш., Театра, 2.

1890

PJ5008

K3417

ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Общее Введение.

История еврейской литературы обнимаетъ собой всю письменность евреевъ отъ древнѣйшихъ временъ ихъ исторіи до настоящей поры, безъ различія формы и языка, а равно и содержаніе этой письменности,—это послѣднее по крайней мѣрѣ въ средневѣковую эпоху. Въ этомъ заключается ея своеобразность, точно также какъ и право ея существованія относительно другихъ литературъ. Существова больше трехъ тысячелѣтій, она приняла въ себя почти всѣ крупныя фазисы развитія умственной жизни человѣчества, переработала ихъ своими собственными воззрѣніями и такимъ образомъ сдѣлалась важнымъ дополненіемъ всемірной литературы въ ея великой совокупности. Изъ всѣхъ народовъ семитическаго происхожденія евреи одни только сохранили свою литературу, тогда какъ отъ другихъ остались только развалины и ничтожныя отрывки*. Процвѣтаніе этой литературы относится естественно къ той порѣ, когда еврейскій народъ составилъ особую національность и создалъ ту великую библейскую письменность, которая сдѣлалась воспитательною книгою человѣчества. Но эта библейская литература есть только фундаментъ; на которомъ выстроилась позднѣйшая еврейская; этотъ легко объясняется существующій анахронизмъ постоянныхъ разсужденій о еврейской литературѣ, тогда какъ слѣдовало говорить сперва

* Это утвержденіе автора придется значительно видоизмѣнить. Дошедшія до насъ памятники сирійской литературы, ставшіе извѣстными въ послѣднее время, довольно значительны. Что же касается арабской литературы, то въ ней господствуетъ настоящій *embarras des richesses*, и въ количественномъ отношеніи эта литература во всякомъ случаѣ далеко превосходитъ еврейскую. *Ред.*

о литературѣ библейской, и уже только послѣ вавилонскаго плѣненія—о собственно еврейской. Но что библейская литература есть часть еврейской,—это, во вреду послѣдней, слишкомъ долго упускалось изъ виду или отрицалось.

Вообще эта еврейская литература имѣетъ своеобразно-незавидную судьбу. На долю ея выпали тѣ же страданья, которыя испытываютъ и евреи со временъ разрушенія ихъ національной самостоятельности. Къ этому присоединяется еще особый предразсудокъ, неблагопріятно вліяющій на нее. Уже нѣсколько столѣтій ее называютъ *раввинской* литературой—названіе, данное ей христіанскими богословами, всегда смотрѣвшими на еврейскихъ писателей не иначе, какъ на противниковъ побѣдившей религіи, какъ на представителей оспариваемаго принципа, т. е. какъ на раввиновъ. А между тѣмъ титулъ „раввинъ“ былъ просто почетное прозвище и имѣлъ мало общаго съ литературными заслугами. Въ этомъ же кругу созданъ предразсудокъ, что еврейская литература имѣетъ исключительно *богословскій* характеръ. Но и онъ совершенно неоснователенъ, какъ будетъ довазано въ настоящемъ трудѣ. Не какое нибудь отдѣльное направленіе,—а „вся совокупная дѣятельность человѣческаго ума отражается въ еврейскихъ, точно также какъ и въ нееврейскихъ произведеніяхъ, которымъ поэтому не подобаетъ особое названіе, заимствованное у извѣстныхъ эпохъ и извѣстныхъ школъ.“

Не менѣе неправильно названіе и *новоеврейская* литература, тоже обязанное своимъ происхожденіемъ предразсудку, желающему отдѣлать древне библейскую письменность отъ позднѣйшей литературы. Новоеврейская литература есть только часть еврейской, обнимающей собой важнѣйшія группы языковъ. Еврейская литература заключаетъ въ себѣ сочиненія на еврейскомъ, арамейскомъ, греческомъ, арабскомъ, испанскомъ, итальянскомъ, французскомъ, нѣмецкомъ и многихъ другихъ языкахъ и нарѣчіяхъ.

Въ этомъ прохожденіи сквозь столько языковъ и въ этомъ соприкосновеніи со столькими литературами находится одна изъ главныхъ трудностей систематическаго изложенія еврейской литературы. Между тѣмъ

какъ въ другихъ странахъ національность и языкъ большею частью покрываютъ другъ друга и этимъ создаютъ собственную національную литературу, еврейскій народъ воспринималъ языки всѣхъ націй, между которыми ему приходилось жить, и совершалъ свое умственное развитіе помощью всѣхъ языковъ. Греческая мудрость, персидское религіозное воззрѣніе, римское право, арабская философія, испанская поэзія, нѣмецкій цвѣтъ легендъ—все ассимилируется съ этой литературой и все это группируется ею около своей Библии, первоисточника этой литературы.

Вслѣдствіе этого исторіи еврейской литературы, если она желаетъ быть систематическою и руководствоваться научными принципами — приходится заниматься всѣми тѣми умственными произведеніями евреевъ, въ которыхъ отпечатлѣваются еврейское міровоззрѣніе, еврейская культура, еврейскій образъ мыслей, еврейское чувство. И поэтому ей не слѣдуетъ избѣгать привлеченія въ свою область чужихъ, повидимому совершенно далекихъ отъ нея отраслей знанія, на сколько эти послѣднія вліяли на собственно литературное развитіе.

Вторая трудность изложенія этой литературы заключается въ томъ обстоятельствѣ, что она создала такіе своеобразные литературные отдѣлы, для которыхъ въ нашемъ научномъ языкѣ не существуетъ никакой терминологіи и объясненіе которыхъ представляется по этому довольно затруднительнымъ. Точное толкованіе этихъ именъ и направленій почти невозможно; и приходится вслѣдствіе этого прибѣгать къ аналогіямъ для общаго уясненія предмета.

Третье, правда только внѣшнее затрудненіе имѣетъ источникъ въ томъ фактѣ, что съ этою еврейскою литературою, столь долго остававшеюся въ пренебреженіи, начали знакомиться надлежащимъ образомъ и подвергать ее историко-литературной и критической обработкѣ всего какихъ нибудь пятьдесятъ лѣтъ назадъ. Поэтому понятно, что хотя работа въ этой области производилась и производится съ удивительными прилежаніемъ, но отдѣльныя части исторіи еврейской литературы

находятся еще въ полной тьмѣ и нуждаются въ особенной, осторожной обработкѣ.

Съ предвзятымъ взглядомъ на эту въ своемъ родѣ единственную литературу невозможно узнать и оцѣнить ее, какъ слѣдуетъ. Только предъ тѣмъ гуманнымъ, сердечнымъ чувствомъ, для котораго не чуждо ничто человѣческое и которое сочувствуетъ всякому умственному развитію на пути къ высшимъ цѣлямъ и высшему единенію, — только предъ нимъ можетъ она раскрыться во всей своей своеобразности. Только такой гуманный умъ пойметъ, что эта литература самымъ тѣснымъ образомъ связана съ культурой древнихъ, съ происхожденіемъ и развитіемъ христіанства и со всѣми значительными научными направленіями средневѣковой эпохи; „захватывая собой умственные теченія предшествующихъ временъ и поры современной, раздѣляя ихъ боренія и страданія, она въ то же время становится дополненіемъ всеобщей литературы, но со своимъ особымъ организмомъ, который будучи познаваемъ по общимъ законамъ, въ свою очередь помогаетъ познавать общее.“

Когда о еврейскомъ народѣ говорятъ, что его исторія есть въ то же время его литература, — то это не фраза. Въ настоящемъ трудѣ выяснится и подтвердится фактъ, что исторія еврейской литературы есть въ своей сущности и исторія еврейскаго народа. И если уже удѣлѣніе этого народа со времени потери его политической самостоятельности составляетъ одну изъ величайшихъ загадокъ всемірной исторіи, то еще болѣе загадочнымъ могло бы представиться то обстоятельство, что еврейское племя, не смотря на всѣ страданія и гоненія, умѣло создать дѣйствительную и значительную національную литературу — не заключающаяся съ другой стороны въ этомъ самомъ фактѣ ясное разрѣшеніе загадки. Именно эта умственная подвижность, именно это участіе во всякомъ научномъ развитіи, именно постоянная литературная работа были причинами того, что еврейское племя среди темной и длинной ночи среднихъ вѣковъ окрѣпло, закалилось и сдѣлалось способнымъ ко всякому сопротивленію. Его литература сохранила его самого и потому-то слова, которыми вѣрующій еврей прощается съ суднымъ днемъ: „ничего не оста-

лось намъ, ничего, кромѣ этого ученія“ — звучать особенно задушевно и трогательно. Не о себѣ и своемъ дождѣ, не о своемъ народѣ и погибшемъ Сіонѣ думаетъ онъ въ тѣ минуты, когда послѣдніе солнечные лучи великаго дня золотятъ его молитву, — нѣтъ, его дума только объ этомъ ученіи, единственномъ клѣйнодѣ, оставшемся у него и послужившемъ его средствомъ самосохраненія во всѣхъ бѣдствіяхъ и странствіяхъ изгнанія. Великое дѣло созданія еврейской литературы, не перестававшей въ теченіи трехъ тысячелѣтій, съ внутреннею необходимостью, выростать изъ національнаго элемента еврейства, остается въ своей глубокой сущности непонятнымъ, если не понимать и не изучать его съ этой религіозно-національной точки зрѣнія.

Но чуть стали мы на эту точку, предъ нами является созданіе органическое, развитіе генетическое, представители котораго образуютъ великое своеобразное цѣлое, не вполне исчерпываемое названіемъ религіозное товарищество и не совсѣмъ точно выражаемое словомъ національность. Уже бѣглое обозрѣніе пути, пройденнаго еврейскою литературой, даетъ возможность усмотрѣть въ ней прочный организмъ и систематическое развитіе, которые могли оставаться скрытыми для предразсудка только потому, что это развитіе служитъ и всей культурной жизни въ ея совокупности, и что этотъ организмъ, уже благодаря присущему ему нравственному значенію, имѣетъ полное право на уваженіе.

Родина человѣческой культуры есть вѣстѣ съ тѣмъ и колыбель еврейской литературы. Своимъ роскошнѣйшимъ расцвѣтомъ она обязана солнцу востока, и прекраснѣйшіе плоды ея созрѣли на нивахъ священной для всего человѣчества земли. Она красуется въ полномъ цвѣту уже тогда, когда нѣтъ еще и помину о тѣхъ литературахъ, которымъ суждено было далеко превзойти ее и подчинить своему вліянію, когда въ Элладѣ едва зачиналась весна богатой умственной жизни и только что приступали къ собиранію Гомеровыхъ пѣснопѣній. На дальнѣйшемъ пути своего развитія и созрѣванія она создаетъ образы, полныя поэтическаго и теоретическаго значенія. За упадкомъ религіозной и національной жизни слѣдуетъ и упадокъ литературы. Она освѣжается

затѣмъ отъ соприкосновенія съ греческимъ духомъ, который въ эту пору достигаетъ своего полного расцвѣта, но чрезъ нѣсколько времени онъ порабощается и уничтожается духомъ еврейскаго ученія, видоизмѣнившимся въ христіанство. Впослѣдствіи, когда язычество уже уничтожило политическое существованіе евреевъ, побѣдившее христіанство старается истребить и духовную жизнь ихъ. И вотъ изгнанники пускаются въ свое великое изгнанническое странствіе съ одною книгою, можно сказать—со всею своею литературой!

Но въ тѣхъ странахъ, куда эллинскій духъ едва проникъ, еврейская литература развилась въ странную, но прочную разновидность, а еврейское законоученіе выработало изъ себя громадное зданіе, надъ сооруженіемъ котораго трудились съ пчелинымъ прилежаніемъ нѣсколько поколѣній и которому суждено было служить любимой умственной пищею для нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій. Типическіе образы для всего позднѣйшаго развитія еврейской литературы кристаллизуются въ Галахъ и Гаггадъ—о которыхъ намъ придется еще говорить подробно ниже—развившихся вѣроятно въ свою очередь изъ предшествующихъ библейскихъ типовъ, изъ закона и пророчества. Справедливо замѣчали, что Галаха содѣйствовала созданію партикуляризма еврейства и его литературы, а Гаггада—ихъ универсализму,—двухъ особенностей, которыя затѣмъ частью идутъ рядомъ, частью же смѣняють или дополняютъ другъ друга. „Галаха истолковываетъ и развиваетъ національный законъ, какъ это дѣлаетъ священникъ, она оперируетъ холоднымъ и трезвымъ разсудкомъ, который не только въ отдѣльной личности, но и въ цѣломъ народѣ склоненъ къ эгоизму, она для разрѣшенія своихъ задачъ беретъ себѣ въ помощь логику и герменевтику, и всѣмъ этимъ естественно укрѣпляетъ партикуляристическое самосознаніе. Гаггада, которая вступаетъ въ область философіи и украшаетъ себя цвѣтами поэзіи, учитъ созерцать дѣла природы, защищаетъ Израиля отъ нападений враждебныхъ народовъ, бичуетъ слабости и пороки націи, обсуждаетъ семейныя дѣла, говоритъ объ измѣнчивости человѣческой участи на землѣ, старается развеселить печальныхъ, ободрить

впавшихъ въ уныніе, сдержать потокъ человѣческихъ вождельній и воспламенить умы и сердца въ воспринятію всего человѣчески-прекраснаго и нравственно-добраго—Гагада, подобно пророкамъ и поэтамъ имѣющая дѣло съ сердцемъ и фантазіею, содѣйствуетъ утвержденію универсализма и даетъ ему богатую пищу.“.

Болѣе осьми столѣтій продолжается эта исполинская умственная работа, проявляющаяся въ обоихъ талмудахъ и въ мидрашахъ. Затѣмъ евреи во второй разъ вовлекаются въ новый умственный потокъ; приносящій ихъ литературѣ обильный матеріалъ броженія. Великій переворотъ, совершающійся недалеко отъ Синая и начертывающій на своихъ знаменахъ побѣду Ислама, вводитъ въ культурный міръ арабовъ. Какъ прежде евреи писали по гречески, такъ теперь они пишутъ свои важнѣйшія философскія, поэтическія и научныя сочиненія на арабскомъ языкѣ. Господство арабовъ въ Испаніи есть пора блистательнаго процвѣтанія науки и изящной литературы. Въ правленіе Омаядовъ развивается богатая культурная жизнь въ той странѣ, которая для будущности литературы и науки имѣла значеніе, еще далеко не оцѣненное по достоинству. Яркій блескъ этой эпохи падаетъ и на умственную работу евреевъ и порождаетъ великій золотой вѣкъ еврейской литературы. Кромѣ этой послѣдней, только двумъ литературамъ—нѣмецкой и французской выпало на долю счастье быть современницами двухъ классическихъ эпохъ литературы и въ той, и въ другой созданы безсмертныя произведенія.

Не то было на христіанскомъ западѣ. И туда направили путь разсѣянныя сыны Израиля; и туда унесли они съ собою свою книгу. Но такъ какъ тамъ умственная тьма лежитъ на народахъ, культура которыхъ въ теченіе многихъ столѣтій стоитъ гораздо ниже современной культуры еврейской, такъ что тутъ объ умственномъ вліяніи не можетъ быть и рѣчи—то литература, подобно гусеницѣ, затагиваетъ себя нитями талмудической работы мысли, чтобы уже гораздо позже, послѣ духовнаго возрожденія націи, сдѣлать попытку къ свободному и высокому полету. Или же она глубоко зарывается въ великую книгу міровой жизни, докапываясь смысла и значенія всякаго слова и всякой буквы или стараясь вы-

читать въ ней собственное страданіе и всѣ свои желанія, всѣ надежды на лучшее будущее. О взаимной связи съ господствующей силой и ея литературными выраженіями не могло быть и рѣчи, ибо умы держались въ строгой дисциплинѣ и покорности и пріучались смотрѣть на все еврейское, какъ на дѣло дьявола. Экзальтированные крестоносцы восклицали: „такъ желаетъ Богъ!“ и дѣлали подошвы для своей обуви изъ свитковъ еврейскаго закона—характеристическое обстоятельство, на которое справедливо указывали, какъ на интереснѣйшую черту направленія той эпохи.

Но вотъ разсвѣло въ третій разъ. Мѣсто дѣйствія измѣнилось, и именно изъ той страны, гдѣ іерархія развила самую страшную силу свою, пришло освобожденіе науки—изъ Италіи. Точки соприкосновенія между еврейскою литературою и всеобщею обнаружались немедленно. Возрожденіе наукъ уже не подвергало еврейскую литературу полному исключенію изъ своей области, и она въ свою очередь старалась примкнуть къ общему теченію, которое съ такою силою несло на встрѣчу новому времени и заглушало весь шумъ мрачной средневѣковой эпохи. Еврейская поэзія переживаетъ также прекрасный отцвѣтъ, богатую плодами осень съ своими подростками, а еврейская философія тоже высылаетъ въ ряды воителей духа своихъ ревностныхъ и неустрашимыхъ представителей.

Между первыми произведеніями европейскихъ типографскихъ станковъ находятся сочиненія еврейскія. Это обстоятельство, быть можетъ, наиболѣе характерично для этой литературѣ, которая продолжаетъ дѣятельно и безостановочно развиваться среди жесточайшихъ бѣдствій, въ печальнѣйшую пору изгнанія. Къ своимъ первобытнымъ созданіямъ, несокрушимо сопротивляющимся дѣйствію времени, она присоединяетъ всѣ новыя формы и языки, всѣ умственные направленія и повороты, поэзію и философію, право и медицину. Но все это должно подчиняться духу вѣрованія отцовъ, приспособляться къ нему. Именно посредствомъ того сохраняетъ еврейская литература свой неизмѣнный, прочный организмъ, что въ одномъ отношеніи составляетъ ея слабую сторону.

Первое движеніе реформаціи оживляетъ и еврейскую научно-

литературную дѣятельность. Евреи становятся учителями высшаго духовенства и реформаторовъ, государей и профессоровъ. Вниманіе, обращаемое на ихъ священныя книги, не можетъ остаться безъ вліянія на ихъ литературу, которая не перестаетъ воспринимать въ себя новыя элементы и перерабатываетъ ихъ своими коренными воззрѣніями. Изученіе библіи принимаетъ новыя формы, въ поэзіи являются даже драматическія попытки, философія, вышедшая закаленною изъ жестокой борьбы, находитъ себѣ изумительно либеральныхъ представителей, и изъ амстердамской синагоги выходитъ герой міровоззрѣнія новаго времени—Барухъ Спиноза.

Но ясное небо скоро омрачается тучами. Хотя казалось, что страданія евреевъ достигли уже своей высшей ступени, но чуть не съ каждымъ днемъ появлялись все новыя ступени, по которымъ приходилось взбираться несчастному мученику Израилю. При шумѣ оружія, грозившаго уничтожить его жалкое существованіе, замолкла еврейская муза, или же разливалась она жалобными пѣснями, поддерживая такимъ образомъ богослужебную поэзію, которая, будучи создана больше чѣмъ тысячелѣтіе тому назадъ вдохновенными пророками и псалмопѣвцами и затѣмъ найдя себѣ исходъ въ Піютъ и Селихъ (тоже совершенно чуждыхъ всякой терминологіи въ другихъ литературахъ родахъ поэзіи), въ свою очередь почти цѣлое тысячелѣтіе не переставала служить источникомъ богатаго религіознаго творчества, могущаго соперничать съ религіозною поэзіею всѣхъ народовъ по обилію матеріала, глубинѣ и задушевности чувства и богатству внѣшней формы.

Рядомъ съ этимъ талмудическая ученость уходила все глубже и глубже въ свои тайники, стараясь найти въ словахъ священнаго писанія надежду и утѣшеніе въ то время, какъ стѣны Гетто тряслись отъ шумѣвшей за ними бури. Чѣмъ враждебнѣе становилась жизнь внѣшняя, тѣмъ больше погружается еврей въ свой внутренній міръ, и ученая талмудическая литература достигаетъ именно въ эту печальную пору своего высшаго расцвѣта, между тѣмъ какъ поэзія смолкаетъ и философы робко закрываютъ свое лицо. Еврейская литература развивается въ

духъ и направленіи Галахи. Партикуляризмъ беретъ верхъ и удерживаетъ господство въ своихъ рукахъ до тѣхъ поръ, пока это направленіе не отживаетъ свой вѣкъ.

Но вотъ солнце новаго времени разгоняетъ тучи и посылаетъ свои первые лучи на мученическій путь странника-народа, который продолжаетъ проходить по міру со своей книгой, гонимый и мучимый, презираемый и поносимый. Но тѣмъ не менѣе поучающій народы и въ свою очередь у нихъ учащійся, присоединяющій къ своему собственному литературному сокровищу все, что создается ими великаго и новаго, прекраснаго и возвышеннаго. Наконецъ новое время вступило во всѣ свои права, и литература еврейскаго народа получила отъ него новыя созданія и новыя тенденціи, новыя формы и новыя образы, творческая сила которыхъ продолжаетъ дѣйствовать и въ наши дни и породила столько прекрасныхъ плодовъ какъ въ поэзіи, такъ и въ наукѣ.

Таковъ приблизительно въ общихъ чертахъ путь, пройденный литературой еврейскаго народа и ясно свидѣтельствующій о присутствіи на немъ непрерывнаго развитія. Благодаря этому удивительному спиральному движенію, еврейская литература заняла въ литературѣ всемірной совершенно своеобразное мѣсто, и уже вслѣдствіе этого заслуживаетъ внимательнаго изученія. Семитамъ и главнымъ образомъ евреямъ часто дѣлали упрекъ въ отсутствіи у нихъ систематичности, а на этомъ основаніи утверждали, что и литература еврейская не имѣла надлежащаго развитія. Но если отсутствіе систематичности, (которое одинъ выдающійся изслѣдователь усматриваетъ даже въ композиціи библіи), составляетъ недостатокъ только условный, относительно же свободы и разнообразія творчества должно признаваться даже достоинствомъ — то въ еврейской литературѣ необходимо во всякомъ случаѣ безъ всякаго пристрастія отыскать какъ недостатки, такъ и достоинства этой своеобразности и стараться найти ихъ источникъ въ субъективности натуры еврейскаго народа, который присваивалъ себѣ, перерабатывалъ своими собственными воззрѣніями все то умственное достояніе, которое онъ встрѣчалъ гдѣ бы то ни было на своемъ странническомъ пути въ теченіе во-

чти двухъ тысячелѣтій. Но это обстоятельство отнюдь не мѣшаетъ безпристрастному уму видѣть въ самой этой литературѣ великое органическое созданіе, которое развивается по опредѣленнымъ законамъ, имѣетъ, какъ и всякая другая литература, пору своего процвѣтанія и своего упадка, даже больше—двѣ эпохи процвѣтанія, и въ которомъ такимъ образомъ явственно отпечатлѣлся основной принципъ всякаго умственного творчества.

Но чтобы согласиться съ этимъ, становится понятнымъ желаніе, чтобы эта Сандрильона между остальными литературами заняла наконецъ положеніе равноправной дочери въ всемірномъ отцовскомъ домѣ и чтобы ей были возвращены законныя права, которыхъ ее такъ долго лишали. Первый шагъ къ этому признанію рискнули сдѣлать (и этому риску въ настоящемъ случаѣ надо придать особенную цѣну) тѣ христіанскіе ученые шестнадцатаго столѣтія, которые допустили еврейскую науку въ сферу общихъ знаній. Рядъ этихъ ученыхъ начинается Рейхлиномъ и Себастіаномъ Мюнстеромъ, продолжается Лютеромъ и Меланхтономъ, заканчивается Буксторфомъ, Вольфомъ и Бартолоччи. Впослѣдствіи работаютъ въ этомъ же направленіи только нѣсколько отдѣльныхъ личностей, и „раввинская“ литература остается нетронутою областью, въ которой только въ началѣ нынѣшняго столѣтія прокладываетъ новую дорогу съ помощью новой науки старѣйшина еврейскаго литературовѣдѣнія, Леопольдъ Цунцъ.

Явившись основателемъ этого движенія, Цунцъ остался и руководителемъ его до настоящаго времени. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ первый развилъ основныя начала систематическаго пониманія и изложенія еврейской литературы. За нимъ послѣдовали многіе другіе съ цѣлью освѣщенія всѣхъ отдѣльныхъ областей, указанныхъ имъ учителемъ. Такъ какъ этихъ областей было очень много, то пока приходилось совершать работу этого рода, для приведенія всего въ одно цѣлое удалось не много. Только въ 1847 г. Морицъ Штейншнейдеръ, идя по начертаннымъ Цунцемъ путямъ, могъ предпринять первую систематическую попытку систематическаго обзрѣнія еврейской литературы.

ея главнымъ явленіемъ. Затѣмъ богатый литературный матеріалъ начали перерабатывать для юношества въ большіе количества учебниковъ. И опять не прежде, какъ черезъ двадцать пять лѣтъ послѣ того, поле оказалось обработаннымъ во всѣхъ направленіяхъ, по крайней мѣрѣ въ такой степени, что Давидъ Кассель имѣлъ возможность приступить къ сочиненію „Исторіи еврейской литературы“; но ея вышло только два тома, заключающіе въ себѣ литературу библейскую, такъ что предлагаемый нами читателю трудъ можетъ считаться *первымъ опытомъ систематическаго изложенія исторіи еврейской литературы*. Кто приметъ въ соображеніе это обстоятельство, точно также какъ и вышеупомянутыя большія трудности, и наконецъ—постоянныя измѣненія въ формѣ и языкѣ, въ содержаніи и мѣстѣ дѣйствія этой литературы — тотъ, надѣясь, отнесется къ многочисленнымъ промахамъ и недостаткамъ этого перваго опыта тѣмъ снисходительнѣе, чѣмъ менѣе снисходительности оказывали до сихъ поръ еврейской литературѣ, которой приходилось прокладывать себѣ дорогу и идти по ней совершенно одной, безъ всякой защиты и всякого ободренія, безвѣстною и пренебреженною. А между тѣмъ какое богатство всѣхъ столѣтій и какое глубокое міросозерцаніе заключалось и заключается въ этихъ всѣхъ, еще до настоящаго времени не оцѣненныхъ по достоинству, сокровищницахъ этой литературы—сокровищницахъ, значительная часть которыхъ, въ видѣ рукописей, конечно покоится еще, ожидая воскрешенія, въ бібліотекахъ Италіи, Англіи, Франціи и Германіи *!

Въ теченіе послѣдняго пятидесятилѣтія, съ тѣхъ поръ какъ начались усердные розыски и изслѣдованія матеріаловъ стараго времени, обслѣдовано болѣе 27 тысячъ произведеній еврейской литературы. Они представляютъ собой завлекательную и во многихъ отношеніяхъ поразительную картину всей этой литературы въ ея совокупности,—картину,

* Нынѣ можно прибавить и Россію, которая, относительно нѣкоторыхъ областей древнѣйшей еврейской и караимской литературы, смѣло можетъ соперничать съ западною Европою. Ред. ●

на основаніи которой одни раздѣляютъ исторію еврейской литературы на девять періодовъ, другіе—на семь, третьи-же—только на четыре.

На сколько каждый періодъ долженъ носить на себѣ свою собственную характеристическую печать, и вслѣдствіе того, что перемѣны и перевороты въ литературѣ, подобно созрѣвающему сѣмени, совершаются только медленно и невидимо — подобная классификація сопряжена съ большими затрудненіями. Въ противоположность исторіи, здѣсь нигдѣ нельзя уцѣпиться за извѣстную дату или извѣстный фактъ, чтобы отъ нихъ повести новый періодъ, и такимъ образомъ приходится нѣсколько разъ обозрѣть общую картину и, руководясь результатами этого обзора, разграничить отдѣльные періоды литературы. По нашему мнѣнію, раздѣленіе на *шесть* большихъ періодовъ представило бы въ самомъ ясномъ видѣ ходъ этого уиственнаго развитія по его различнымъ направленіямъ.

Первый періодъ простирается почти до 200 г. до Р. Х. Онъ обнимаетъ собой время древне-еврейской литературы и національной самостоятельности—время, на которое собственно слѣдуетъ смотрѣть только какъ на введение къ послѣдующему, принимая въ соображеніе, что вѣдь древне-еврейская литература есть фундаментъ позднѣйшей еврейской. Въ настоящемъ трудѣ можетъ имѣть мѣсто только характеристика этой древне-еврейской литературы по ея идеямъ и произведеніямъ, а отнюдь не критическая исторія ея, ибо мы признаемъ этотъ періодъ только фундаментомъ, на которомъ въ послѣдствіи тысячи прилежныхъ рукъ воздвигнули обширное зданіе ново-еврейской литературы. Языкъ почти всюду еврейскій, и мѣсто дѣйствія — Палестина. Библейскія писанія относятся почти всѣ къ этому періоду, когда Израиль еще довольно строго сохранялъ свою обособленность. Поэтому въ нихъ и отпечатлѣлись самымъ явственнымъ образомъ характеръ и духъ народа. Эти писанія пріобрѣли всемірное значеніе и сдѣлались основаніемъ *всего совокупнаго развитія послѣдующихъ временъ*. Этотъ періодъ называютъ *періодомъ библейской литературы*.

Второй періодъ простирается приблизительно до 100-го г. по Р. Х. Въ немъ впервые еврейскій духъ сталкивается съ Эллинской обра-

зованностью и ассимилируется съ нею. Многія произведенія этого періода написаны на греческомъ языкѣ, немногія — на еврейскомъ. Мѣсто дѣйствія измѣняется: то Палестина, то Египетъ. Впервые также въ этомъ періодѣ выступаютъ на сцену литературныя индивидуальности, но не смотря на то, что ихъ умственная работа совершалась главнымъ образомъ не въ этой области, а въ другой, можно однако, сообразно съ его характеристическими произведеніями, назвать этотъ періодъ *еврейско-эллинскимъ*.

Третій періодъ, самый обширный, обнимаетъ собой почти цѣлое тысячелѣтіе. Въ немъ развивается та изумительная работа мысли, плоды которыхъ заключены въ обоихъ Талмудахъ и въ родственныхъ съ ними писаніяхъ. Одновременно съ этимъ идетъ занятіе другими науками и даже поэзіею, Вводятся гласные звуки и ударенія, устанавливается Масора, пишется Таргумы и большая часть Мидрашовъ. Письменный языкъ арамейскій, а въ послѣднія столѣтія — уже и арабскій *. Сообразно съ важнымъ и постояннымъ вліяніемъ, оказывавшимся вышеупомянутой работой на послѣдующія поколѣнія, этотъ періодъ, мѣсто дѣйствія въ которомъ составляютъ преимущественно Вавилонъ и Палестина, можно охарактеризовать названіемъ періода *талмудической литературы*.

Четвертый періодъ есть второй золотой вѣкъ еврейской литературы и во всей своей совокупности продолжается приблизительно три столѣтія. Евреи принимаютъ участіе во всѣхъ направленіяхъ умственной жизни арабовъ, они пишутъ на арабскомъ, еврейскомъ и арамейскомъ языкахъ. Они занимаются литературою и поэзіею, философіею и грамматикой, астрономіею и медициною, экзегетикой и богословіемъ. Рифма и просодія арабовъ вызываютъ ревностное подражаніе, и тутъ начинается процвѣтаніе ново-еврейской поэзіи, продолжающееся затѣмъ болѣе столѣтія. Мѣсто дѣятельности — передняя Африка, Испанія,

* Необходимо во всякомъ случаѣ прибавить и еврейскій языкъ, на которомъ написаны значительная часть Талмудовъ и Мидрашовъ, литургическія произведенія и т. п.

Италія. Одновременно съ ~~эт~~ процвѣтаетъ во Франціи толкованіе библіи, и въ этой же странѣ точно также какъ и въ Германіи — изученіе закона. Но этотъ періодъ, простирающійся до смерти Маймонида, слѣдовательно до начала 5 столѣтія, справедливо называютъ періодомъ *еврейско-арабско-испанской литературы*.

Пятый періодъ собственно не имѣетъ никакого опредѣленнаго характера. Онъ охватываетъ собой почти пять столѣтій, до появленія Мендельсона. Разсѣненіе евреевъ послѣ новаго испанскаго изгнанія, книгопечатаніе, возрожденіе наукъ оказываетъ одинаковое вліяніе. Каббала или таинственное ученіе все глубже и глубже пускаетъ корни въ мрачные годы этого періода. Рядомъ съ этимъ все больше и больше распространяется изученіе закона, постепенно вытѣсняющее поэзію и философію изъ завоеванныхъ ими тяжелыми трудомъ позицій. Опредѣленнаго языка важнѣйшія произведенія этого времени не имѣютъ, развѣ признать такимъ языкомъ то талмудическое нарѣчіе, которое есть смѣсь еврейскаго и арамейскаго. Это — періодъ *раввинской литературы*.

Слѣдуетъ послѣдній, еще не закончившійся періодъ, начавшійся съ послѣднихъ годовъ 18-го столѣтія и въ которомъ руководителями движенія становятся евреи Германіи. Вслѣдствіе этого и языкъ важнѣйшихъ произведеній — нѣмецкій; понятно, что одновременно съ этимъ, какъ было и во всѣхъ предшествующіе періоды, значительныя сочиненія пишутся на еврейскомъ и почти всѣхъ живыхъ языкахъ. Въ новомъ періодѣ, который можно назвать возрожденіемъ науки, естественно измѣняются характеръ, форма и содержаніе литературы. Поэзія переживаетъ новый расцвѣтъ; большого развитія достигаютъ изящная литература и наука. Названіе этого періода дается само собою — онъ охватываетъ *еврейскую литературу новаго времени*.

По этимъ періодамъ мы и изложимъ здѣсь исторію еврейской литературы, тоже въ крупныхъ чертахъ ея. Библиографическая полнота конечно не имѣетъ здѣсь мѣста, и подробное исчисленіе всѣхъ научныхъ работъ и всѣхъ ученыхъ авторовъ, не входитъ въ задачу настоящаго труда, желающаго изобразить только умственную жизнь еврейскаго на-

рода, какъ часть великой умственной Коты всего человѣчества, и его литературу—какъ существенную составъ, часть литературы всемірной.

Если совокупность умственной дѣятельности есть море,—говоритъ Леопольдъ Цунцъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій на эту же тему, —то одною изъ рѣкъ, вливающихъ туда воду, служитъ именно еврейская литература; и въ ней, также какъ и въ другихъ, явственно усматривается все то благороднѣйшее, что наполняло души и за что онѣ боролись; и она также показываетъ намъ разнообразныя дѣянiя познающаго духа. И если мы въ настоящую пору—свидѣтели и дѣти вѣчно творящей дѣятельности, то и наше настоящее есть только начало будущаго, слѣдовательно переходъ отъ познаванiя къ жизни. Идаль духа, познанные и прочувствованные, сообщаютъ мысли свободу, чувству—красоту, плаваніе по одной изъ рѣкъ можетъ привести къ первобытному источнику, куда вливается весь духъ и вокругъ котораго, какъ вокругъ неподвижнаго полюса, вращаются всѣ направленiя!

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

БИБЛЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Введеніе.

Въ одной трогательной поэтической сценѣ изъ семейной жизни, изображающей Израиля въ пустынѣ, глава семейства поочередно спрашиваетъ отдельныхъ его членовъ, что спасли они изъ своего имуществва, когда врагъ погналъ ихъ отъ роднаго очага, изъ страны отцевъ. «Тонкое полотно, бѣлый коверъ и золотое кольцо для носа» * отвѣчаетъ умирающая мать. Но отецъ совѣтуетъ ей коверъ и полотно кинуть въ огонь, а украшеніе—глубоко въ Евфратъ, затѣмъ онъ спрашиваетъ дочь, что спасла она, когда они бѣжали съ Кармеля—горы святой земли. «Бѣлыя лиліи изъ нашего сада, въ память о родинѣ»—отвѣчаетъ умирающая дочь. «Твои цвѣты завянутъ;—съ грустью объясняетъ ей отецъ;—они—чужіе въ Вавилонѣ, только земля Іудеи даетъ имъ жизнь». И послѣ этого онъ обращается къ сыну съ вопросомъ, что спасъ тотъ, когда планя пожара уничтожило отцовскій домъ. «Я взялъ съ собою серпъ и лопату; серпъ—чтобы онъ служилъ имъ мечемъ, лопату—для копанія могилы...»—«И желѣзо заржавѣетъ!—возражаетъ сѣдой отецъ: вздоръ и нелѣпость спасли вы, все это сгніетъ!.. Но смотрите сюда, дѣти, на это слово жизни! Его скрылъ я въ груди, когда мы бѣжали; храните его!».

Тотъ кто сочинилъ эту поэтическую сцену, былъ не только знатокъ еврейской своеобразности, не только сильно чувствующій поэтъ; съ глубокимъ пониманіемъ и яснѣе чѣмъ могли бы это сдѣлать цѣлая бібліотека историческихъ и критическихъ сочиненій, онъ изобразилъ исторію, положеніе и значеніе этой книги, которую все образованное человѣчество

* Украшеніе восточной женщины.

Карпозовъ, Ист. евр. Литературы, т. I.

читъ подъ названіемъ библіи и которая одна наполняетъ собою первый отдѣлъ исторіи еврейской литературы.

Если мы спросимъ о причинахъ, по которымъ эта одна книга могла пріобрѣсть такое великое всемірно-историческое значеніе, то едва ли насъ удовлетворитъ даже на половину одинъ изъ тѣхъ тысячи мотивовъ, которыми критика старается объяснить этотъ совершенно исключительный, изумительный фактъ. Какую бы опредѣленную религію ни исповѣдывалъ человѣкъ, — въ сохраненіи, распространеніи этой книги и уваженіи, которымъ она пользуется всюду, онъ не можетъ не признавать одного изъ тѣхъ явленій, которыя справедливо называютъ дѣлами провидѣнія и которыя приводятъ къ вѣрованію во вліяніе высшей силы на судьбы человѣческаго рода.

Если еще въ наше время, по истеченіи столѣтій, крестьянинъ въ непривѣтныхъ альпійскихъ мѣстностяхъ усматриваетъ въ пастушескихъ исторіяхъ Авраама и Исаака важнѣйшія происшествія своей собственной семейной жизни, — если еще въ наше время дитя просвѣщеннаго столѣтія прежде всего и больше всего привязывается къ «коричневому фоліанту», а зрѣлый человѣкъ постоянно раскрываетъ съ сердечной радостью «друга дѣтства», большую семейную библію, чтобы почитать въ ней о Іосифѣ и его братьяхъ, о Іаковѣ и Исавѣ, о Моисеѣ и египтянахъ, — то все это есть только дополненіе факта, который нельзя объяснить исключительно ни историческими, ни этическими и эстетическими причинами, но въ которомъ съ большою вѣроятностью можно предположить таинственный, глубоко скрытый источникъ.

Конечно то положеніе, которое пріобрѣла библія, какъ основная книга двухъ большихъ религій, какъ воспитательная книга многихъ милліоновъ людей всѣхъ столѣтій, принесло значительный ущербъ ея внутреннему достоинству и чистоту пониманію ея. Еврейская религія придавала священному писанію религіозное значеніе, которое, впрочемъ, не было чуждо ей, какъ древнѣйшимъ документамъ еврейскаго закона; христіанская церковь въ свою очередь провозгласила догматическое пониманіе библіи, которое въ извѣстныхъ мѣстахъ писанія и различныхъ изреченіяхъ пророковъ усматриваетъ указанія на будущее церкви и на ея основателя.

Черезъ это утратился простой смыслъ библейскаго слова. Образовалась двойная экзегетика — одна простая, раціональная, историческая, другая — аллегорическая, типическая или догматическая. Обѣ идутъ параллельно одна съ другой, но обѣ часто заграждали другъ другу дорогу и вели

между собою ожесточенную борьбу, и обѣ наконецъ нерѣдко оказывали сильное давленіе на ясное библейское слово.

Но въ прошедшемъ столѣтіи—главнымъ образомъ съ Гердера, образовался третій родъ воззрѣнія на библію, который пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе приверженцевъ и которому конечно принадлежитъ и будущее, воззрѣніе *чисто-эстетическое*. Согласно ему, библія принята и какъ основаніе настоящаго историко-литературнаго изложенія. Слишкомъ долго эта точка зрѣнія уступала мѣсто догматической и не признавалась раціоналистическою. Необходимо ей выступить на первый планъ для того, чтобы старый споръ о происхожденіи и богословскомъ значеніи этихъ священныхъ страницъ не заставилъ забыть ихъ величавую красоту.

Съ этой чисто историко-литературной точки зрѣнія не важно, какое положеніе приписывается библіи въ отдѣльныхъ религіяхъ, ибо эта точка зрѣнія совмѣстима со всякимъ разумнымъ религіознымъ взглядомъ, за исключеніемъ только богословскаго суевѣрія и отъявленнаго атеизма; признается ли она словомъ божьимъ и его божественнымъ откровеніемъ, смотрятъ ли на нее, какъ на произведеніе человѣческое по вдохновенію свыше—это вопросы, разъяснять которые дѣло вѣры и преданія, разума и науки. Миронлюбивою сдѣлкой эта, уже столько лѣтъ ведущаяся война вѣдь ни въ какомъ случаѣ не окончится, и для эстетическаго пониманія и литературно-исторической оцѣнки библіи ни эта война, ни то и другое изъ вышеупомянутыхъ двухъ воззрѣній не имѣетъ особенной важности. Тутъ припоминаются извѣстныя слова талмудическихъ учителей: «библія говоритъ языкомъ людей», слова, заключающія въ себѣ первое указаніе на необходимость просто и ясно толковать библейское писаніе, какъ и вообще эти, столько разъ непрізнанные учителя по временамъ высказывались либеральнѣе многихъ новыхъ богослововъ и критиковъ библій, которые едва ли рѣшились бы утверждать, что «простой словесный смыслъ самъ по себѣ, а догматы тоже самъ по себѣ», или что библію можно объяснять на семьдесятъ ладовъ,—но никогда, прибавляютъ они, не слѣдуетъ лишать текстъ священной книги его естественнаго словеснаго смысла.

Для насъ, не перестающихъ читать и перечитывать съ наслажденіемъ и радостью этотъ возвышенный памятникъ человѣческаго рода, для насъ, чей весь ходъ образованія и развитія такъ тѣсно связанъ съ библіей, для насъ, воспитавшихся и выросшихъ на ея герояхъ и пророкахъ, библія имѣетъ великое и непреходимое значеніе, какъ «книга книгъ», и сохранить его до тѣхъ поръ, пока наша культура не утратитъ своей почвы въ че-

ловѣчествѣ. Ибо въ этой священной книгѣ, рядомъ съ прелестными легендами и самыми простыми пастушескими разсказами мы находимъ глубоко-мысленнѣйшія проблемы житейской мудрости, яснѣйшія нравственныя изреченія и величавѣйшія поэтическія картины; рядомъ съ идеаломъ свободного государства въ будущемъ—самое гуманное и самое благородное міровоззрѣніе; рядомъ съ мужественнѣйшими звуками непосредственной поэзіи природы—миловѣйшіе продукты эротической лирики; задумчивѣйшія и пламеннѣйшія пѣсни народнаго счастья и народныхъ бѣдствій, глухіе звуки безысходнаго пессимизма и радостныя гимны величавой теодицеи,—все это соединенное въ высшей, чудесной гармоніи. Такая книга могла легко сдѣлаться единственныимъ фундаментомъ обширной литературы, обнимающей собой всѣ отрасли человѣческаго знанія и человѣческихъ способностей. Ея вышнему вліянію должно было естественно подчиниться съ теченіемъ времени все; она сдѣлалась руководительницею жизни и образцомъ творчества для народа, судьбы котораго были тѣсно связаны съ ея судьбами и который по этому не безъ довольно глубокаго основанія прозвали «народомъ книги.»

Этой простой и, быть можетъ наиболѣе соответственной значенію библіи точки зрѣнія мы будемъ держаться неуклонно и ненарушимо. Поэтому все, относящееся къ области высшей критики, какъ въ сущности не имѣющее особенно важнаго значенія для обсужденія эстетическаго, будетъ исключено изъ нашего труда на столько, на сколько оно окажется бесполезнымъ для уясненія простаго словеснаго смысла.

Такая метода представляется намъ тѣмъ болѣе необходимою, что эта критическая экзегетика постоянно брала себѣ въ помощь догматику, археологію и грамматическое толкованіе; оцѣнка же историко-литературная почти совсѣмъ оставалась въ сторонѣ. А между тѣмъ этой точкѣ зрѣнія несомнѣнно принадлежитъ будущее, какъ ни чужда она еще настоящему времени. Ею нисколько не подрывается изслѣдованіе историческое и критическое; напротивъ того, она содѣйствуетъ тому и другому и вполне признаетъ право ихъ существованія. Но громадный запасъ критической учености, часто пускавшійся въ ходъ для объясненія того или другаго предмета, представляется съ этой точки зрѣнія ненужнымъ балластомъ, такъ какъ онъ не только не способствуетъ пониманію простаго библейскаго слова, но даже существенно затрудняетъ его и затемняетъ этотъ простой и ясный языкъ.

Уже бѣглый взглядъ на культурный и религіозный бытъ древнихъ израильтянъ, на страну, гдѣ создавалась библія, и языкъ, на которомъ она

написана, равно какъ и на дѣленіе литературы, будетъ достаточенъ для того, чтобы облегчить пониманіе общее. Основательныя изслѣдованія, приводящія къ источникамъ, конечно, будутъ въ значительной степени содѣйствовать этому пониманію. Евреи или израильтяне принадлежатъ къ семитической расѣ. Названіе «еврей» (Hebräer) производятъ отъ Эбера, сына Салаха, отъ котораго въ седьмомъ колѣнѣ происходитъ Авраамъ; названіе же «Семитъ» — отъ Сима, сына Ноева. Къ этому семитическому племени принадлежатъ ассирійяне, вавилоняне или халдеи, сирійцы, финикійяне, евреи, арабы и эфіопляне. Собирательное названіе всѣхъ этихъ народовъ «семитамъ» неоднократно служило предметомъ возраженій и опроверженій, но удержалось до настоящаго времени. Относительно финикійянъ и эфіоплянъ такія сомнѣнія, повидимому, основательны, хотя и ихъ языкъ подходитъ къ общему семитическому корню.

О семитахъ, ихъ языкѣ, умственномъ развитіи историкъ и этнографы послѣднихъ десятилѣтій писали много новаго и интереснаго. Большія раскопки на востокѣ, финикійская надпись въ Марсели, саркофагъ Эшмуназара, царя сидонскаго, памятникъ царя Меса моабитскаго и многія другія вавилонскія и ассирійскія надписи, надъ разборомъ которыхъ трудились самые выдающіеся ученые Англіи, Франціи и Германіи — все это кинуло новый свѣтъ на эти племена и признало первенство въ выступленіи на поприще исторіи востока за вавилонянами *.

Но при всѣхъ этихъ ученыхъ изслѣдованіяхъ, относительно евреевъ поступали несправедливо, причисляя ихъ безъ разбора къ семитамъ и свѣшивая ихъ съ этническими послѣдними во всѣхъ отношеніяхъ. Евреи раздѣляются съ остальными семитами отсутствіемъ абстрактнаго физическаго мышленія, обуславливаемое ихъ языкомъ, и отсутствіемъ способности пластически изображать предметъ. Бѣдность языка и идей, отчасти также — фантазіи и чувства, обща всему племени. Но совершенно несправедливы были тѣ изслѣдователи, которые говорили о какой-то обще-семитической религіи и хотѣли навязать всѣмъ этимъ народамъ передней Азіи одинъ общій инстинктъ, или одну общую врожденную силу монотеизма, — какъ будто самая возвышенная идея міра могла быть дѣломъ инстинкта, тѣмъ болѣе у такихъ народовъ, у которыхъ еще не задолго до того отрицали всякую способность къ философскому мышленію. Но семитическимъ религіямъ, точно также какъ и всѣмъ остальнымъ религіознымъ воззрѣніямъ древно-

* Слѣдуетъ прибавить: за исключеніемъ египтянъ, которые вѣроятно выступили на историческое поприще еще раньше. Ред.

ети, совершенно чужда идея монотеизма. Въ своемъ высшемъ развитіи онъ признають божественную единицу, признають въ цѣломъ міръ *вселеннун* (Univerzum), тогда какъ религія евреевъ понимаетъ Бога, какъ Бога, какъ совершенно свободную, нравственную волю, которая не расплывается въ природѣ, не отождествлена съ нею, но въ своей безконечной свободѣ и возвышенности господствуетъ надъ всѣмъ конечнымъ и физическимъ. Еврейская религія есть *духовный монотеизмъ*, религія другихъ семитическихъ народовъ, даже въ ея высшемъ развитіи—только *естественная религія* (Naturreligion). Истинный же монотеизмъ есть изобрѣтеніе новыхъ изслѣдователей, которые, увлекшись этой гипотезой, оставили безъ вниманія *Ал-Лат* арабовъ, *Астарту* сирійцевъ и финикійцевъ, *Молоха* и *Дагона* и т. д. Такого же празднаго представляется изслѣдованіе—откуда евреи почерпнули этотъ монотеизмъ. Не могли они научиться ему у египтянъ, итіе о которыхъ Ювенала достаточно законить съ ихъ религіозными принципами, не говоря уже о знаменитой «Книгѣ Мертвыхъ» и о генеалогіи *Амонъ-Кнефа*, слишкомъ ясно свидѣтельствующихъ, что эти египетскія истеріи не имѣютъ ничего общаго съ частой монотеистическою идеею. Не были учителями евреевъ въ религіи и халдеи, ибо во всѣхъ надписяхъ этихъ послѣднихъ главную роль, въ качествѣ первобытнаго мірового духа, играетъ драконъ *Тіанатъ*, между тѣмъ какъ первыя строки библіи съ простою ясностью рассказываютъ: «Въ началѣ сотворилъ *Богъ* небо и землю».

На основаніи родства между великими циклами легендъ о сотвореніи міра и о потопѣ естественны и возможны, конечно, выводы о пользованіи въ этомъ случаѣ одними и тѣми же источниками, и безспорно, что серьезный долгъ науки—не обращая вниманія на племенное высокомеріе и національное тщеславіе, или на религіозныя убѣжденія или догматы, ставить на первомъ планѣ результаты изслѣдованія. Только не слѣдуетъ наукѣ производить изслѣдованіе въ ущербъ правды и справедливости.

Понятно, что народъ съ такимъ твѣдымъ монотеистическимъ воззрѣніемъ не занимался *искусствомъ*. Искусство было призваніемъ того народа, миссія котораго была символически предначертана въ идеальной родословной таблицѣ Ноя названіемъ «*Іафетъ*» (Красота) *. Миссія же евреевъ состояла въ познаваніи Бога и распространеніи этого познаванія по всему міру.

* Толкованіе имени *Іафетъ* въ смыслѣ красиваго—весьма сомнительно.

къ искусству евреи относились даже съ какинѣ-то ужасомъ и отвращеніемъ, потому что у нихъ семитическихъ единовѣрцевъ оно вело къ подражанію природѣ и ея обожанію, тогда какъ для послѣдователя религіи еврейской та природа совершенно отступала на задній планъ предъ Богомъ, какъ творцомъ міра. Только поэзіей, и именно лирической, которая есть продуктъ чувства, и музыкой занимались они очень ревностно. Ихъ лирическія и музыкальныя произведенія стоятъ на ряду съ замѣчательнѣйшими явленіями въ этой области у всѣхъ народовъ древности, или даже превосходятъ ихъ во многихъ отношеніяхъ. Не были чужды евреямъ и архитектура съ ея побочными отраслями, равно какъ и полеводство, садоводство и т. п. Скульптурой и живописью они не занимались, какъ выше замѣчено, по религіознымъ причинамъ. Было имъ знакомо и миническое искусство; пляска же была очень развита и исполнялась съ аккомпаниментомъ музыки. Вообще же разработка искусствъ не составляла сильной стороны задачи израильскаго народа.

За то онъ превосходилъ всѣ семитическія племена своей литературой; не только отъ арабовъ, а по изысканіямъ послѣдняго времени—и отъ вавилонянъ, дошли до насъ слѣды письменности, но она ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ сравненіе съ еврейскою.

Напротивъ того, ихъ *культура* отчасти находилась въ родствѣ съ культурой другихъ семитовъ. Израильтянинъ былъ земледѣлецъ и скотоводъ. Въ его родинѣ Палестинѣ текли «медъ и молоко», и общественный идеалъ его составляло то время, когда «каждый будетъ сидѣть въ своемъ собственномъ виноградникѣ и подъ своею собственною смоковницею». Вплоть до вѣдствіи, въ эпоху царей, эта простота, конечно, исчезла. Изъ сосѣднихъ странъ проникли сюда роскошь и извѣженность. Но религіозная идея юдерживала и сохраняла народъ, который безъ этого, конечно, исчезъ бы также безслѣдно, какъ исчезли эдомиты и моабиты и всѣ остальные племена, процвѣтавшія въ ту пору и въ культурномъ отношеніи часто стоявшія выше израильтянъ.

Эта религіозная идея естественно повела евреевъ и къ умственной дѣятельности. У нихъ весьма рано вошли въ употребленіе письмена. По формѣ эти послѣднія были въ сущности то же, что и финикійская азбука, извѣстная намъ по древнимъ надписямъ и монетамъ и до сихъ поръ удержавшаяся въ сектѣ самаритянъ. Объясненіе многихъ темныхъ мѣстъ въ библіи значительно облегчается, когда эти слова переписываются буквами перво-

бытной азбуки, такъ какъ въ этой послѣдней похожи одна на другую многія такія буквы, которыя въ теперешней азбукѣ имѣютъ иной видъ.

Эта теперешняя азбука была введена Ездру * . Вѣроятно, израильтяне въ пору вавилонскаго изгнанія заимъли тяжелыя финикійскія письмена болѣе легкимъ и пріятнымъ на глазъ алфавитомъ, который обыкновенно называютъ ассирійскимъ или халдейскимъ и которымъ съ того времени печатается еврейская библія. По причинѣ равномерности и простоты отдѣльных буквъ, азбуку эту называли также «квадратною»; введеніе ея совершилось тѣмъ легче, что еврейскій и халдейскій языки имѣли много одинаковыхъ звуковъ. Древнееврейскій языкъ есть вѣтвь общаго семитическаго корня, но совершенно своеобразно выработанная.

Въ своемъ чистомъ, чуждомъ всякой примѣси видѣ, еврейскій языкъ былъ звученъ, силенъ и характеристиченъ для выраженія глубочайшаго чувства и теплѣйшей сердечности, точно также какъ творческой непосредственности и очаровательной образности. Самое богатое разнообразіе проявляется естественно тамъ, гдѣ приходится выражать понятія и идеи религіозныя—область, гдѣ еврейскому языку уступаетъ даже нѣмецкій. «Онъ полонъ дыханія души — говоритъ Гердеръ;—онъ не звучитъ, какъ греческій, но онъ дышетъ, живетъ. Такимъ представляется этотъ языкъ намъ, не совсѣмъ знакомымъ съ его выговоромъ, и для которыхъ произнесеніе самыхъ глубокихъ гортанныхъ буквъ его почти невозможно; въ старыя же, болѣе дикія времена, сколько одушевленія должны были придавать ему полнота душевнаго чувства, вѣяніе живого слова! Это былъ, какъ выражались они—

„Духъ Божій, въ нихъ вѣщавшій,
„Дыханіе Всемогущаго, оживлявшее ихъ!“

Отношеніе еврейскаго языка къ остальнымъ семитическимъ можетъ быть приблизительно охарактеризовано слѣдующимъ образомъ. Арамейскій языкъ онъ превосходитъ простотою и естественностью содержанія, богатствомъ поэтическихъ идей и образностью. Отъ арабскаго онъ отличается энергическимъ выраженіемъ и большею подвижностью.

Что касается языка письменнаго, то въ развитіи его явственно представляются два періода: до изгнанія и послѣ изгнанія. Въ первомъ языкъ остается почти безъ измѣненія, ибо и въ народной жизни не было такихъ насильственныхъ переворотовъ, какіе произошли въ ней во второмъ, когда

* Это положительное утвержденіе автора далеко не безспорно. *Ред.*

потому въ языкъ могъ вторгнуться чуждый арамейскій элементъ. Большая часть еврейскихъ словъ утратилась. Въ настоящее время ихъ известно всего около шести тысячъ, заключающихся въ библіи и отчасти въ позднѣйшихъ письменныхъ произведеніяхъ.

Въ ту пору, когда этотъ языкъ былъ живымъ и господствующимъ въ странѣ, его называли «языкомъ ханаанскимъ», впоследствии же прозвали «еврейскимъ», или «священнымъ», или также «письменнымъ». Почти вся библія написана на этомъ языкѣ, только въ поелѣднихъ книгахъ ея замѣтнѣе довольно видное мѣсто арамейскій и находятся отдѣльныя чуждыя слова греческаго, египетскаго и персидскаго происхожденія.

Что еврейскій языкъ рано вошелъ въ употребленіе, какъ языкъ письменный,—въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться. Если бы для этого понадобилось еще историческое доказательство, то его въ достаточной степени представило бы то быстрое процвѣтаніе, до котораго онъ достигъ вскорѣ послѣ завоеванія Ханаана. И поэтому бесполезенъ вопросъ—занимались-ли евреи чтеніемъ и письмомъ въ пустынѣ или въ пору своей кочевой жизни. Насколько известно, писали они заостреннымъ и ошканившимся въ краску тростникомъ, на матеріи, вѣроятно, состоявшей изъ звѣриной кожи или растительныхъ волоконъ и сохранявшейся въ сверткахъ*.

Объ обученіи языку и закону находимъ свидѣтельства уже въ раннее время; существованіе пророческихъ школъ при Самуилѣ даетъ основаніе предполагать, что уже до того элементарное обученіе было поставлено на довольно прочную ногу.

Бросимъ теперь еще взглядъ на страну, сдѣлавшуюся родиною библіи, колыбелью двухъ религій, и въ которой суждено было произойти столь-квитъ необычайнымъ вещамъ. На сѣверѣ широкой Евфратовой равнины высокій Тавръ тянется изъ верхней части Арменіи къ юго-западному пункту Малой Азіи, противъ котораго расположенъ островъ Родосъ Тамъ, гдѣ згнутъ хребетъ приближается къ заливу Александретты,—прежде называвшемуся Исусъ—переднія горы его сворачиваютъ на югъ къ Оронту, на восточной сторонѣ котораго высится Ливанъ—состоящая изъ двухъ отдѣленій горная цѣпь: собственно Ливана и Антиливана. Обѣ тянутся до равнины Дамаска и тамъ разбѣгаются небольшими, низкими рядами, которые наконецъ совершенно теряются въ пустынѣ аравійской. Но на простран-

* Слѣдуетъ, однако, прибавить, что древнѣйшія еврейскія писанія, при Моисѣ и Исусѣ Навинѣ, были начертаны на камняхъ. Ред.

ствѣ между обѣими нии взгляду путника открывается широкая равнина, откуда много рѣкъ текутъ во всѣ стороны, спускаясь въ ниже-лежащія мѣстности.

На югѣ собственно Ливана или Снѣжной Горы находится шир. жая, на два или три часа пути, расщелина, заключающая въ себѣ русло Іордана. Отсюда эта рѣка разливается по всей странѣ и наконецъ терзается въ Мертвомъ морѣ. По обоимъ берегамъ ея тянется много горъ. Глубокій выемъ, образуемый бухтой у Акко, открываетъ плодородную Эдзрамонскую равнину съ горой Таборомъ на заднемъ фонѣ, а за нею, въ направленіи къ сѣверу, идетъ равнина Данаска. къ югу—побережье Іордана съ его горами, пустынями, бухтами—священная, обѣтованная страна, Палестина!

Къ дѣйствию, производимому таинственной силою природы, которая чуть не на каждомъ шагу проявляется въ этихъ мѣстахъ, присоединяется обаяніе исчерпывающей себя въ живописныхъ проявленіяхъ природы. Рядомъ съ роскошно зеленѣющими нивами вы видите снѣжную вершину Ливана; рядомъ съ коврами цвѣтовъ—голая пустыня; рядомъ съ прелестнымъ Генезаретскимъ озеромъ—Мертвое море! Что вся эта мѣстность была нѣкогда плодородна—не подлежитъ сомнѣнію. Временъ года еврей насчитывалъ шесть, въ продолженіе которыхъ снѣжались другъ другомъ дождь и снѣгъ, цвѣтъ и жатва, согласно библейскому слову, на которое народъ возлагалъ полное довѣріе свое, пока онъ находился на родной землѣ, внушая уваженіе или страхъ окрестнымъ народамъ.

Это время его національнаго величія было порою и процвѣтанія его литературы. Оттого-то она вся и вполнѣ національна и больше всякаго другого названія заслуживаетъ названіе *литературы національной*. Намъ слѣдовало бы здѣсь привести еще главныя черты историческаго и религіознаго развитія, если бы эта исторія не была уже слишкомъ известна—слѣдовало бы потому, что только тѣмъ и другимъ уясняется развитіе литературное, которое вѣдь имѣетъ источникомъ самую существенную жизнь израильскаго народа и все его развитіе въ совокупности.

Но кому же неизвѣстна эта разнообразная, яркая, романтическая и странная исторія изумительнаго странствія изъ Месопотаміи при Авраамѣ и рядѣ патриарховъ, — странствія въ Египетъ и потомъ снова въ пустыню, чрезъ Синай въ обѣтованную землю,—до войнъ въ правленіе судей и царей, до вдохновенныхъ рѣчей пророковъ, до потери національной

самостоятельности и вавилонскаго изгнанія, до возобновленія храма и героической поры Маккавеевъ!

Въ продолженіе всей этой исторіи израильскій народъ—а послѣ вавилонскаго изгнанія, народъ еврейскій—сопровождаетъ библія, священный документъ его религіи и его исторіи.

Слово библія греческаго происхожденія—βιβλία, scil. βιβλα — книги; у христіанъ въ противоположность «новому завѣту» вошло въ обыкновеніе названіе «ветхій завѣтъ»; у евреевъ—«священное писаніе». Принятое еврейскою и христіанскою церквами раздѣленіе библии на *каноническія* и *отороканоническія* или *апокрифическія* книги, затѣмъ на *Тору*, *Пророковъ* и *Апіографовъ*, извѣстно, подлѣгаемъ, каждому. Для нашей цѣли выдѣляются изъ состава библейской литературы принадлежащія позднѣйшему періоду апокрифы, и затѣмъ мы предлагаемъ слѣдующее, сообразно историко-литературнымъ точкамъ зрѣнія сдѣланное дѣленіе библейской литературы на *историческія*, *пророческія* и *поэтическія* сочиненія.

Къ историческимъ причисляемъ *Пятикнижіе*, въ свою очередь заключающее въ себѣ пять книгъ: *Бытіе*, *Исходъ*, *Левитъ*, *Числа* и *Второзаконіе*;—книги *Исуса Навина*, *Судей*, *Самуила*, *Царей*, *Ездры*, *Нееміи*, — *хроники*. Сюда же присоединяются поэтическіе рассказы: *Руфъ*, *Эсфиръ*, *Іона*.

Пророческія сочиненія заключаютъ въ себѣ рѣчи *Исаи*, *Іереміи*, *Іезекіиля* и меньшихъ пророковъ *Осея*, *Іоза*, *Амоса*, *Обадіи*, *Михи*, *Нахума*, *Хабакукъ*, *Цефаніи*, *Хапаи*, *Захаріи*, *Малеахи* и книгу *Даніила*.

Въ составъ *поэтическихъ* произведеній библии входятъ *Псалмы*, *Притчи*, *Іовъ*, *Псалтирь*, *Пѣснь Пѣсней* и *Проповѣдникъ Соломона* (*Экклесіастъ*).

Въ общемъ итогѣ библія содержитъ въ себѣ 24 книги, составленіе которыхъ простирается отъ первыхъ временъ существованія еврейскаго народа до мрачныхъ дней персидскаго и греческаго владычества и закончилось, вѣроятно, только тогда, когда желѣзная рука Рима придавила землю и народъ Іуды и разрушила національную жизнь Израиля. Но не могла она отнять его библію, эту величавую, древнюю и простую книгу, «скромную, какъ природа, и естественную, какъ она; книгу, съ виду будничную и безпритязательную, какъ солнце, насъ согрѣвающее, какъ хлѣбъ, насъ питающій, книгу, глядящую на насъ такъ задушевно, съ такимъ нѣжно-

благословляющимъ видомъ, точно старая бабушка, которая тоже читаетъ эти страницы милыми дрожащими губами — и эта книга такъ и называется, просто и коротко — книга, библия. Справедливо называютъ ее также св. писаніемъ: кто потерялъ своего Бога, можетъ снова обрѣсть Его въ этой книгѣ, а кто никогда не зналъ Его, на того вѣетъ отсюда дыханіе божественнаго слова»; — книгу, наконецъ, цѣну и значеніе которой такъ прекрасно выразилъ древній мудрецъ въ торжественныхъ словахъ: «Это именно — книга союза, заключеннаго съ всевышнимъ Богомъ, т. е. тотъ законъ, который Моисей заповѣдалъ дому Іакова хранить, какъ сокровище. Отсюда потекла мудрость, подобно рѣкѣ Писону, когда она въ полноводьи, и рѣкѣ Тигру, когда она разливается въ весеннее время. Отсюда потекъ разумъ, подобно Евфрату въ пору полноводья и Іордану въ пору жатвы. Отсюда вышла нравственность, подобно свѣту и подобно водѣ Нила осенью. Не было никогда человѣка, выучившаго вполнѣ эту книгу, и не будетъ никогда такого, который способенъ бы извѣдать ее окончательно. Ибо ея смыслъ богаче всякаго моря, и ея слово глубже всякой бездны».

Историческія книги.

Важнѣйшую часть библейской литературы — хотя не ниѣющую такой важности для эстетической точки зрѣнія — составляетъ *Пятикнижіе* (ἡ Πεντάτευχος), «законъ», «Тора» (ученіе). Оно состоитъ, какъ уже упомянуто, изъ пяти книгъ Моисея, изъ которыхъ первая, Бытія (Genesis), содержитъ исторію сотворенія міра и дальнѣйшій ходъ событій до странствія Израиля въ Египетъ; вторая, Исходъ (Exodus) — отправленіе изъ Египта и событія на Синаѣ, а затѣмъ — начало законодательства; третья, Левитъ (Leviticus) — законы, относящіеся главнымъ образомъ къ левитамъ и священникамъ, а равно и жертвоприношеніямъ; четвертая, Числа (Numeri) — окончаніе законовъ и странствованіе народа въ пустынь; пятая, Второзаконіе (Deuteronomium) — повтореніе законовъ и увѣщанія къ народу.

Можно сказать, что Пятикнижіе есть квинтъ-эссенція древне-еврейской литературы, ибо въ немъ уже намѣчены или выполнены всѣ ея направленія и формы. При этомъ оно и предметъ многихъ споровъ — сочиненіе, по поводу котораго библейская критика уже больше столѣтій строитъ свои экзегетическія гипотезы.

Для историко-литературной точки зрѣнія Пятикнижіе, какъ совокупное

глаголющее, тоже имеет глубокое значение въ чудныхъ судьбахъ библии. Эта точка зрѣнія признаетъ въ немъ именно художественное произведеніе отъосительно плана и выполненія и охотно соглашается съ слѣдующими словами одного умнаго критика: «Чѣмъ болѣе вникаешь въ духъ и художественную постройку Пятикнижія, тѣмъ болѣе крѣпнетъ убѣжденіе въ единствѣ и законченности всѣхъ его частей. Исслѣдователь, приступающій къ этой книгѣ не съ предвзятой мыслью отыскать тамъ свои любимыя теоріи и основать догматическую систему, не можетъ не придти къ выводу, что каждая отдѣльная, повидимому, незначительная черта въ Торѣ имѣетъ свой фонъ и заключаетъ въ себѣ поучительный намекъ. Ибо нельзя не признавать и того—хотя не признавалось оно неоднократно—что не только предписанія закона, составляющія главное содержаніе двухъ среднихъ книгъ, но и рассказы въ нихъ и особенно въ книгѣ Бытія имѣютъ дидактическую цѣль. Части, относящіяся къ закону, хотѣтъ нормировать *жизнь*, историческія же, напротивъ того — *мысленіе и чувство*».

Въ этихъ словахъ ясно опредѣлены цѣль и тенденція Пятикнижія и же быстрое обозрѣніе богатаго содержанія пяти книгъ Моисея убѣждаетъ въ правильности этого взгляда и въ томъ, какое глубокое основаніе находитъ онъ себѣ въ каждомъ отдѣльномъ фазисѣ этого безпримѣрнаго развитія.

Какъ доказываетъ уже названіе «Тора», центръ тяжести библии для народа, которому она была дана прежде всѣхъ, заключалась въ законодательномъ содержаніи ея. И то было основательно — ибо этотъ законъ охранялъ этотъ народъ въ его цѣлости и неприкосновенности и выводилъ его изъ всѣхъ бѣдствій и опасностей. И если онъ, со всѣми своими развѣтвленіями и послѣдствіями, могъ представляться жесткимъ, тогда даже непонятнымъ простому народному уму, то въ немъ все-таки вѣднѣтъ глубокій религіозный фундаментъ и—что почти равнымъ образомъ важно—была сердечная сторона—обстоятельство, заставляющее насъ признать въ законѣ законодателя одного изъ величайшихъ знатоковъ человѣческой натуры и глубочайшихъ психологовъ. И надъ этимъ закономъ господствовало въ ученіи величіе самого Создателя, великаго всемірнаго Бога, избравшаго малый народъ земнымъ сосудомъ своего всемогущества, невидимо воздающаго надъ облаками, недоступнаго никакому наглядному, пластическому изображенію, строгаго судью, когда приходится наказывать за грѣхи и преступленія, но въ то же время кроткаго или милосердаго къ грѣшнику, когда тотъ раскаивается. На фундаментъ этого чистаго монотеизма строится

весь Моисеевъ законъ, подобный широко-раскидистому дереву съ многочисленными сучьями и вѣтвями, изъ которыхъ, однако, ни одна не вышлется въ видѣ вѣнца надъ другими и которыя всѣ составляютъ гармоническое цѣлое.

Но привлекательнѣе и интереснѣе этого законодательнаго содержанія библіи для насъ ея содержаніе историческое и ея поэтическая часть; объ этой послѣдней мы будемъ говорить ниже, въ связи ея съ лирическою поэзіею евреевъ.

Само собою разумѣется, что къ такому древнему документу, такому продукту сѣдой старины невозможно подходить съ требованіями, предъявленными историческому сочиненію новаго времени. Напротивъ того, необходимо принять въ соображеніе историческую традицію, лежащую между составленіемъ отдѣльныхъ книгъ и событіями, которыя онѣ рассказываютъ—и тогда внимательный наблюдатель ясно увидитъ, какъ исторіографія, заносъ на свои страницы старѣйшую устную традицію, а равно и позднѣйшіе фазисы, обнаруживаетъ ту же самую художественную обработку матеріала, которая наполняетъ насъ почтительнымъ изумленіемъ при входѣ въ это зданіе, и которой одной было бы уже достаточно для самой вѣрной гарантіи за подлинность и правдивость содержанія, если бы вѣра въ эту правдивость не пробивалась изъ каждой строки великой исторической книги сильно, энергично и живительно для всякаго безпристрастнаго человѣческаго ума.

Поэтому нѣтъ никакой надобности расходиться съ богословскимъ воззрѣніемъ, для котораго ручательствомъ за содержаніе библіи служатъ только каноническій авторитетъ ея, и жертвовать своимъ интеллектомъ. Содержаніе библейскихъ рассказовъ сперва въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій передавалооь по устному преданію и только потомъ было записано. Впоследствии времени опредѣленные религіозныя воззрѣнія и важныя сообщенія въ видѣ дѣйствительно случившагося, лично пережитаго отдѣльными членами богоизбранной семьи, облеклись въ сказанія, которыя, какъ у всѣхъ древнихъ народовъ, такъ и у евреевъ, играли выдающуюся роль и наконецъ перешли въ настоящую исторію. Имѣетъ ли затѣмъ эта исторіографія свои корни въ высоко-религіозномъ сознаніи израильскаго народа и служить ли она указаніемъ на непосредственное проявленіе божественнаго духа, какъ склоненъ принимать вѣрующій умъ, или есть она ничто иное, какъ обычное человѣческое произведеніе или даже іерархическая подкладка—для насъ ея важность и значеніе заключаются

въ ея яснотѣ и чуднотѣ содержаніи, которое нельзя ни отрицать, ни измѣнить. Со словами: «въ началѣ создалъ Богъ небо и землю» — какъ бы сильно ни возражала наука противъ этой космогоніи — начинается для насъ рядъ исторій, которыя мы постоянно читаемъ съ одинаковой любовью, одинаковыхъ интересовъ, которыя вводятъ насъ въ великія таинства грандіознаго первобытнаго міра, фантастичность которыхъ сильно возбуждаетъ наши чувства и наполняетъ насъ тѣмъ священнымъ трепетомъ, что составляетъ характеристическую особенность впечатлѣнія, своеобразно производимаго библейскими словами.

Передъ нами открывается рай, и мы слѣдуемъ за протѣи и наивными разсказами, такъ удивительно и такъ истинно-художественно соответствующими первобытному состоянію первыхъ людей, мы слышимъ змѣю, слышимъ сѣтованія Каина, мимо насъ съ шумомъ проносятся волны потопа, ковчегъ Ноя выплываетъ изъ нихъ, мы съ изумленіемъ глядимъ на столпотвореніе вавилонское и съ крайнимъ напряженіемъ слѣдимъ за жизнью трехъ патріарховъ — мудраго владыки пастуховъ Авраама, простого Исаака и отважнаго Іакова, которые должны сдѣлаться образцами своего племени, подобно тому какъ греки признавали своими образцами героев Гомеровыхъ пѣснопѣи. Передъ нами проходитъ одинъ изъ милѣйшихъ разсказовъ, заключающій въ себѣ всѣ элементы эпического произведенія — исторія Іосифа, и благословеніемъ умирающаго родоначальника Іакова эффектно закончивается первая часть этой великой эпопеи.

Послѣ этого появляется Моисей, сперва какъ юноша, потомъ какъ мужъ, «мужъ Божій», какимъ художественно изобразилъ его рѣзецъ Микель Анжело — появляется въ яркомъ свѣтѣ исторіи и тѣмъ поэзіи, въ разговорѣ съ своимъ Богомъ и своимъ народомъ, который онъ спасаетъ среди чудесъ и предзнаменованій изъ оковъ Мицраима и удивительными путями проводить черезъ пустыню. Вся эта жизнь — опять эпосъ, поражающій грандіозностью и поэтически увлекающій великолѣпіемъ красокъ. На Хоривѣ начинается его миссія, на Синаѣ достигаетъ она своего апогея, на Нево оканчивается! Но какое богатство и разнообразіе человѣческой жизни наполняетъ разстояніи между этими тремя горами до той минуты, когда Моисей, «рабъ Господа, умеръ въ землѣ Моавитской по повелѣнію Господа. И Господь похоронилъ его въ долину, въ землѣ Моавитской, и ни одинъ человѣкъ до нынѣшняго дня не знаетъ гдѣ его могила»

Въ промежуткѣ помѣщенъ весь великій законъ — 613 постановленій и запрещеній, имѣвшихъ цѣлью регулировать жизнь народа во всѣхъ направле-

ніяхъ и создать то соціальное государство, которое еще новой политикѣ представляется идеаломъ будущаго и въ которомъ нельзя перестать удивляться его твердой постройкѣ, гуманному міровоззрѣнію, практической мудрости. Тутъ же передъ нами ходы и переходы по пустынѣ, рѣчи, увѣщанія и пѣсни Моисея, который, переходя теперь изъ поэзіи въ исторію, принимаетъ такой исполинскій образъ, подобнаго какому не найдешь въ исторіи. Это именно эпоха *героевъ*, изображаемая намъ въ этой книгѣ.

И возникаетъ вопросъ: этотъ «*мужъ Моисей*» авторъ-ли Пятикнижія по божественному вдохновенію? Безпристрастный умъ—еще разъ просмотрѣвъ все цѣлое — вѣроятно, отвѣтитъ «да». Библейская критика рѣшительно возражаеъ «нѣтъ». По христологическому мнѣнію, «законъ» былъ сочиненіе Моисея. Павелъ и Іаковъ, Іованнъ и самъ Іисусъ часто говорятъ объ этомъ законѣ, и такимъ образомъ церковь послѣдовательнымъ образомъ сдѣлала подлинность Торы и ея сочиненіе Моисеемъ однимъ изъ догматовъ своей вѣры.

Тотъ же самый догматъ признается естественно и къ іудействѣ. Уже въ позднѣйшихъ историческихъ сочиненіяхъ неоднократно говорится о «книгѣ закона Моисеева», о «книгѣ закона, даннаго Моисеемъ». Уже за семь столѣтій до возникновенія христіанства не сомнѣвались въ томъ, что Моисей получилъ и написалъ Тору по божественному вдохновенію. Ученые впоследствии приняли слѣдующую цѣпь традиціи. За исключеніемъ послѣднихъ осьми стиховъ Второзаконія, гдѣ говорится о смерти Моисея и его значеніи, все остальное въ Торѣ написано имъ по божественному внушенію. Эти восемь стиховъ сочинилъ Іошуа (Іисусъ Навинъ), которому, конечно, принадлежитъ и книга, названная по его имени; затѣмъ Самуилъ написалъ книги, носящія его имя, также какъ «Судей» и «Руфь»; авторы послѣднихъ главъ Самуила II—пророки Натанъ и Гадъ; книги «Царствъ» составлены, по преданію, пророкомъ Іереміею, а остальные историческія книги—Ездрую, Нееміею и «*мужами великой синагоги*».

Такъ думаетъ вѣра. Иного мнѣнія держится критика, опирающаяся на два великихъ авторитета—Ибнъ-Эзры и Спинозы. Но между тѣмъ какъ первый высказалъ первое критическое сомнѣніе въ авторствѣ Моисея только скрытыми намеками и не всегда правильно понимавшимися загадками, Барухъ Спиноза, опираясь на авторитетъ Ибнъ-Эзры, первый основалъ раціоналистическую критику библіи, если не считать началомъ исторической критики нападки враждебныхъ евреямъ гностиковъ, эпикурейцевъ и неоплатониковъ, Цельза, Порфирія и др. Но только Спиноза сталъ доказывать,

то Пятикнижіе не могло быть составлено Моисеемъ и что ему принадлежать только нѣсколько небольшихъ отрывковъ. Правда, что его аргументы, столь долго служившіе предметомъ общаго удивленія, держатся еще на слабой почвѣ, основаны на ложномъ истолкованіи еврейскихъ словъ. Вотъ одинъ примѣръ. Однимъ изъ главныхъ доводовъ противъ сочиненія Пятикнижія Моисеемъ былъ стихъ въ книгѣ Бытія 12, 6, который рационалистическая критика переводила: «хананеяне въ то время жили еще въ странѣ», тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ подлинникѣ сказано: «хананеяне въ то время жили уже въ странѣ»;—маленькимъ еврейскимъ словечкомъ «уже» хотѣли потрясти авторитетъ всего могущественнаго зданія. Такого же рода многія другія доказательства, между которыми слабѣе всего остальнаго гипотеза, что Второзаконіе древнѣе прочихъ четырехъ книгъ, потому что въ этихъ послѣднихъ преобладаетъ размышленіе, въ первомъ же — чувство, а по философской теоріи продукты чувства всегда предшествуютъ произведеніямъ мышленія.

Болѣе важнымъ представляется вопросъ, въ какую пору Пятикнижіе получило тотъ видъ, который оно имѣетъ въ настоящее время. И здѣсь, конечно, приходится ограничиваться догадками, которыя, однако, по причинамъ, на конѣхъ мы не можемъ тутъ остановиться подробнѣе, дѣлаютъ вѣроятнымъ предположеніе, что окончательная редакція книги составила въ эпоху царей.

Во второй (по распредѣленію 70 толковниковъ — четвертой) книгѣ Царствъ мы находимъ интересный рассказъ изъ времени правленія Іосіа Іудейскаго (около 620 г. до Р. Х.), о томъ, какъ было найдена книга законовъ Моисея, и рассказъ этотъ такъ характеристиченъ, что мы приводимъ его здѣсь цѣликомъ, въ то же время какъ образецъ историческаго стиля библейскихъ сочиненій:

«На осьмнадцатомъ году жизни царя Іосіа, послалъ царь писца Сафана въ домъ божій и сказалъ: «Поди къ первосвященнику Хилькіа и пусть онъ отдастъ собранныя въ храмъ деньги въ руки плотниковъ, строителей и каменщиковъ на покупку дерева и выломку камня для исправленія зданія». Тогда первосвященникъ Хилькіа сказалъ Сафану: *И нашелъ въ домѣ божьемъ книгу законовъ Моисея.* И Хилькіа далъ Сафану книгу, и тотъ прочелъ ее, и когда пришелъ съ докладомъ къ царю, сказалъ также: «священникъ Хилькіа далъ мнѣ книгу»—и сталъ читать ее царю. И случилось такъ, что когда царь услышалъ слова книги закона, онъ разодралъ свои одежды и повелѣлъ: «Спросите Господа за меня, и за народъ, и за всю Іудею о словахъ этой найденной книги; ибо гнѣвъ Господа, возгорѣвшійся противъ насъ, великъ, за то, что наши отцы не повиновались словамъ этой книги, чтобы поступать

согласно съ предписаннымъ тамъ». И тогда Хилькія, и Ахикамъ, и Ахборъ, и Сафанъ, и Асаія пошли къ Хулдѣ пророчицѣ, женѣ Шалума, обитающей во второмъ кварталѣ Іерусалима, и вступили въ разговоръ съ ней. И она сказала: «Такъ говоритъ Іагве, Богъ Израіля. Скажите человѣку, посланному васъ, что такъ говоритъ Господь: Видишь, я приведу бѣдствіе на это мѣсто и его жителей—всѣ слова книги, которую прочелъ царь іудейскій, за то, что они Меня оставили, чтобы приносить жертвы другимъ богамъ. Царю же скажите, такъ говоритъ Іагве: За то, что сердце твое смягчилось и ты смирился передъ Господомъ, когда услышалъ, какъ Я сказалъ объ этомъ мѣстѣ и его жителяхъ, что должно постигнуть ихъ опустошеніе и проклятіе, и за то, что ты разодралъ свои одежды и плакалъ предо мною, Я снялъ тебя. Поэтому Я приложу тебя къ отцамъ твоимъ, и будешь ты положенъ въ твою гробницу съ миромъ, и твои глаза не увидятъ всего того бѣдствія, которое я ниспощу на это мѣсто». Они же пересказали это царю.

«Тогда царь послалъ и созвалъ вокругъ себя всѣхъ старѣйшинъ Іудей и Іерусалима, и пошелъ въ божій домъ, и съ нимъ пошли всѣ мужи Іудей и всѣ жители Іерусалима, точно также и священники и пророки, и весь народъ, малый и большой, и онъ прочелъ предъ ихъ ушами всѣ слова книги, найденной въ домѣ божьемъ. И потомъ царь сталъ на возвышеніе и заключилъ предъ лицомъ Господа завѣтъ—послѣдовать Іагве и соблюдать его заповѣди, и откровенія, и уставы отъ всего сердца и всей души, чтобы выполнить слова завѣта сего, написанныя въ книгѣ сей. И весь народъ вступилъ въ завѣтъ. Тогда отставилъ царь жрецовъ, которыхъ поставили цари іудейскіе, чтобы совершать куренія на высотахъ въ городахъ іудейскихъ и въ окрестностяхъ Іерусалима и которые кадили Ваалу, солнцу и лунѣ, и созвѣдіямъ, и всему воинству небесному. И онъ вынесъ Астарту изъ дома Господня, и сжегъ ее предъ Іерусалимомъ у потока Кедрона, и истеръ ее въ прахъ, и разбросалъ прахъ ея по гробницамъ простыхъ людей. Въ то время повелѣлъ также царь народу: Совершите Пасху Богу вашему, какъ написано въ этой книгѣ завѣта. И не была совершена именно такая Пасха со времени Судей, судившихъ Израіля, и во всѣ дни царей израильскихъ и царей іудейскихъ, а только въ 18 году царя Іосіа совершена такая Пасха Господу въ Іерусалимѣ. И также всѣхъ вызывателей мертвыхъ, и волшебниковъ, и домашнихъ боговъ и идоловъ, и всѣ мерзости, которыя появлялись въ странѣ іудейской и Іерусалимѣ, истребилъ Іосіа, чтобы исполнить слова закона, написанныя въ той книгѣ, которую священникъ Хилькія нашелъ въ домѣ Господнемъ».

На основаніи «ужасающаго впечатлѣнія», произведеннаго этою книгой завѣта, критика пришла къ выводу, что тутъ была найдена только книга Второзаконія, заключающая въ себѣ всѣ вышеприведенныя проклятія. Черезъ это критика получила возможность перенести остальные книги въ болѣе позднее время и такимъ образомъ устранивъ всѣ противорѣчія и неправдоподобности. Такъ, было пущено въ ходъ доказательство, что въ

зе s'est servi pour composer le livre de la Genèse», отъ, что не отрицалъ авторства Моисея, но высказалъ сомнѣніе въ Пятикнижій и сдѣлалъ поразительное открытіе, что это сочиненіе изъ двухъ частей, представляющихся источниками изъ перъ., документовъ, гдѣ нѣтъ Бога гласить *Элоимъ* и *Іахве*, идущаго одно съ другимъ, не дополняя другъ друга. Трудно выраже значеніе получила съ тѣхъ поръ эта гипотеза. Правда, какъ упомянуто, въ семнадцатомъ столѣтіи нѣкоторые отдѣльные люди, какъ Гоббатъ, Синноза и главнѣйшій образомъ—Ришаръ Сидократно пытали и высказывали критическія сомнѣнія на счетъ той традиціи, но только съ появленія труда Астриюка критика, ту новую стадію, въ которой она находится въ настоящее время. возможности, однако, доставить общее право гражданамъ другой изъ своихъ гипотезъ. Въ началѣ нынѣшняго столѣтія споръ за господство между двумя гипотезами—Астриюкою и различныя документовъ, которую, однако, впоследствии распространить на все Пятикнижіе, и Фатеровскою, въ пользу первой, исходная точка которой заключалась въ томъ, что большіе сочиненія состоятъ изъ мелкихъ отрывковъ, часто не имѣющихъ, и, между собой никакой связи. Только съ трудами де-Ветъ., Ватке и др. въ библейской критикѣ сталъ рѣзче выступать ній элементъ, ибо теперь изслѣдовали самое свойство содержанія въ книгѣ, чтобы чрезъ это приобрести твердыя точки опоры для

выступила очень резко и энергически, чтобы защитить подлинность Пятикнижия. Розениюллеръ, Генгстеиберъ, Геверникъ, Дрекслеръ и др. напали на слабыя позиціи своихъ противниковъ и старались сильными аргументами спасти старую вѣру. Въ срединѣ сороковыхъ годовъ къ уже существовавшимъ гипотезамъ присоединилась еще одна, такъ называемая гипотеза дополненія, принимавшая только одно «коренное сочиненіе», къ которому якобы явились съ теченіемъ времени разныя добавленія, стало быть, устанавливавшая нѣчто въ родѣ посредничества между обѣими гипотезами—путь, проложенный впервые Тухомъ, Ленгерке, Стегеллиномъ. Но и мнѣніемъ о простомъ коренномъ сочиненіи послѣдовала безпримѣрная гипотеза раздробленія. Инициаторомъ ея былъ Генрихъ Эвальдъ, одинъ изъ самыхъ основательныхъ изслѣдователей библіи. По его воззрѣнію, въ сочиненіи Пятикнижія участвовали *десять* различныхъ авторовъ. Древнѣйшая историческая часть, отъ которой уцѣлѣли весьма ничтожныя отрывки, есть книга войнъ Іагве. Затѣмъ слѣдуетъ 2) жизнеописаніе Моисея, существующее тоже въ скудныхъ отрывкахъ. Болѣе сохранилось 3) изъ книги Забѣтовъ, написанной во время Самсона, и 4) изъ книги Происхожденій, сочиненной однимъ священникомъ въ царствованіе Соломона. Вслѣдъ за этимъ идетъ 5) третій повѣствователь первобытныхъ исторій или первый повѣствователь-пророкъ, жившій и писавшій между 800 и 750 гг., также какъ и 6) пятый повѣствователь первобытныхъ исторій (третій повѣствователь—пророкъ), начавшій писать довольно скоро послѣ Іозаи и переработавшій вывѣстѣ всѣ существовавшіе до тѣхъ поръ источники на счетъ исторіи первыхъ временъ. Только теперь, 7) началось чисто художественное пользование первобытною исторіею, т. е. эта исторія стала служить матеріаломъ для пророческихъ и законодательныхъ цѣлей. На этомъ пути выступилъ прежде всѣхъ неизвѣстный авторъ въ началѣ VII столѣтія, потомъ работа была продолжена въ болѣе широкихъ размѣрахъ Второзаконникомъ (Deuteronomiker), предшественникомъ пророковъ и дополнителемъ древняго закона, жившимъ во время Манассе. Наконецъ, въ эпоху Іереміи выступилъ авторъ «Благословенія Моисеева». Но нѣсколько позднѣйшая рука соединила въ одно цѣлое сперва особнякомъ стоявшій трудъ Второзаконника и небольшія вставки его обонхъ товарищей съ сочиненіемъ пятого рассказчика. Однако и мимо этой гипотезы наука библейско-критическаго введенія скоро прошла дальше. Теперь снова начались попытки охватить цѣлое съ одной единственной точки, и изслѣдователи стали склоняться къ мнѣнію, что Второзаконіе отнюдь не составлялось съ принятіемъ въ соображеніе осталь-

, но что оно есть совершенно самостоятельный, независимый ювые пути направили изслѣдованія Графа, который, правда, «коренную часть», призналъ Второзаконіе древнѣйшею книгой, а всѣхъ остальныхъ книгъ, слѣдовательно, также всего ритуала, отнесъ только къ времени изгнанія или послѣ него. Въ концѣ, что историческая коренная часть ритуального закона однако, въ неразрывной связи съ вышеупомянутымъ кореннымъ, онъ рѣшился признать и это послѣднее за позднѣйшую часть —взглядъ, который раздѣляли съ нимъ такіе выдающіеся кри- Рейссъ, Кюнентъ, Стейнталь и др. Мнѣніе, что пророки стар- в псалмы—положе и первыхъ и послѣдняго, получило ши- остраненіе въ послѣдніе годы, благодаря изслѣдованіямъ Велль- можно, конечно, предполагать, что и эта гипотеза породить къ, причемъ, однако, библейская критика не выйдетъ изъ об- охъ и гипотезъ на твердую почву. По этимъ новымъ изслѣ- вызвавшимъ въ буквальный смыслъ слова революцію, въ и—т. е. въ пяти книгахъ Моисея и Іошун—можно явственно и составныя части: во первыхъ—независимое «Второзаконіе», истическую основную часть или священнический кодексъ, въ истическую историческую книгу, переработавшую другое зло- сочиненіе. Священнический кодексъ обнародованъ и введенъ , какъ законодательная составная часть Пятикнижія, только тогда какъ до тѣхъ поръ онъ былъ «частною собственностью» цалъ же его гласности Эзра не раньше, какъ черезъ четыр- ть послѣ своего возвращенія, потому, быть можетъ, что онъ иждать исправительнаго вліянія іерусалимской практики на про- онской учености и кромѣ того воспитать себѣ помощниковъ впространенія и утвержденія этого труда». Такимъ образомъ скій кодексъ является «закономъ общины», а не закономъ на- льскаго. Эта гипотеза подтверждается и доказывается религіоз- скимъ изслѣдованіемъ по ея отдѣльнымъ слоямъ, «такъ что идишь ея постепенный ростъ». Исторія культа, исторія тради- я Израіля и еврейства возсоздаются въ новой формѣ, и по- вращается въ эзраизмъ! Понятно, что и эти гипотезы, разви- чень умно и послѣдовательно, на первыхъ же порахъ встрѣти- цныхъ противниковъ, которые съ меньшимъ знаніемъ дѣла давіе этихъ гипотезъ въ его коренныхъ основаніяхъ указаніемъ

на то обстоятельство, что священнический кодекс былъ, конечно, извѣстенъ Второзаконію, что законы и ученія перваго тамъ неоднократно принимались въ соображеніе и даже цитировались, что въ историческихъ частяхъ Второзаконія нѣтъ ничего, могущаго приводить къ заключенію о такомъ незнакомствѣ съ содержаніемъ священническаго кодекса, что, напротивъ того, всюду, гдѣ возможно, были приняты въ соображеніе всѣ, въ первыхъ четырехъ книгахъ Пятикнижія находящіеся рассказы. Далѣе доказывалось, что многіе, приводившіеся въ подкрѣпленіе этой гипотезы библейскіе стихи имѣли совсѣмъ не то значеніе, которое имъ старалась придать новая теорія, что пророкъ Эзекииль, очевидно, пользовался священническимъ кодексомъ, а не наоборотъ, что дикція различныхъ книгъ представляетъ собой весьма рѣшительное возраженіе противъ теоріи наслоеній и что, наконецъ, составленіе ритуальнаго закона во время изгнанія или даже послѣ него сомнительно по многимъ основательнымъ причинамъ, а въ иныхъ отношеніяхъ даже невѣроятно или невозможно.

Отъ всѣхъ этихъ гипотезъ и теорій, которыми мы хотѣли иллюстрировать въ бѣглыхъ чертахъ исторію критическихъ изслѣдованій о Пятикнижій, не особенно трудно вернуться къ выводу, что здѣсь передъ нами во всѣхъ частяхъ полное и запечатлѣнное единствомъ художественное произведеніе.

И такимъ образомъ, не должно казаться удивительнымъ, что библейская критика пришла уже отчасти и на этотъ путь. Мнѣніе о художественномъ единствѣ Пятикнижія пріобрѣтаетъ все больше и больше приверженцевъ, по мѣрѣ того, какъ все больше и больше значенія придается чисто человѣческому и простому пониманію произведенія. Замѣтимъ разъ навсегда, что подъ этимъ естественнымъ пониманіемъ текста мы, конечно, не подразумѣваемъ пониманія безусловно буквальнаго, каковое само себя исключаетъ во многихъ рассказахъ.

Что Пятикнижіе цитируетъ различные источники, какъ, напр., «Книгу войнъ Ягве», «Книгу авторовъ Притчъ» и книгу «Юшунъ», другую «Книгу Праведныхъ» — объ этомъ мы уже упоминали, какъ о доказательствѣ, что до насъ дошла не вся древне-еврейская литература.

Но вполне безпристрастный изслѣдователь Пятикнижія признаетъ въ немъ сочиненіе въ высшей степени значительное и, какъ источникъ, важное для исторіи и культуры не только израильтянъ, но и всего востока, съ которымъ въ этомъ отношеніи не можетъ сравниться никакой другой религіозный памятникъ человѣчества; онъ признаетъ въ немъ и историче-

ское сочиненіе, отличающееся рѣдкою прелестью формы въ разсказѣ и описаніи, рѣчахъ и наставленіяхъ, даже въ законодательной части. И отъ всего этого вѣетъ такою естественностью, такимъ милымъ ароматомъ юности человѣчества, что подражать этому языку немыслимо, можно только чувствовать его. Рѣшительный религіозный прагматизмъ проходитъ по всѣмъ историческимъ книгамъ библіи, которыя излагаютъ исторію господства Бога по одному неизмѣнному началу, и именно, исторію основанія этой теократіи и ея законодательства—въ пяти книгахъ Моисея и книгъ Іошуи, исторію ея внутренняго развитія, ея судебъ, борьбы и гибели—въ такъ называемыхъ историческихъ книгахъ: Хроникъ (Паралипоменонъ) и Руфи, наконецъ, исторію народа израильскаго послѣ изгнанія и во время существованія второго храма—въ книгахъ Эздры, Неемъ и Эсфирь.

Раскопками въ разрушенныхъ библіотекахъ Ниневіи и Вавилона открыты предполагаемые источники многихъ библейскихъ разсказовъ. Благодаря Георгу Смитъ, мы узнали одну вавилонскую легенду о сотвореніи міра и другую вавилонскую о потопѣ. Продолжая все предполагать—ибо неопровержимыхъ доказательствъ мы далеко еще не имѣемъ,—что эти вавилонскія надписи дѣйствительно настолько старше библейскихъ разсказовъ—какими скудными представляются онѣ по содержанію и формѣ сравнительно съ этими послѣдними! Въ вавилонскомъ сказаніи о сотвореніи міра описывается сначала хаосъ, потомъ сейчасъ же—созданіе боговъ, вслѣдъ за тѣмъ—сотвореніе небесныхъ тѣлъ и созвѣздій. Разсказывается также подробно созданіе человѣка и его паденіе; соблазнителемъ представленъ морской драконъ Тіаматъ, въ то же время первобытный духъ хаоса предъ сотвореніемъ міра. Въ вавилонской легендѣ о потопѣ, отъ которой сохранились только отрывки, выступаетъ герой Гасисадра, разсказывающій другому, Издубару, исторію потопа—какъ онъ выслалъ звѣрей изъ ковчега и наконецъ принесъ ихъ въ жертву, вслѣдствіе чего боги собрались вокругъ его ковчега «подобно мухамъ» и стали осыпать другъ друга упреками «за необдуманное учиненіе потопа». Верховный богъ Белъ заключаетъ съ нимъ послѣ этого союзъ, а остальные боги уходятъ въ далекія страны. Сравните же съ этими халдейскими легендами библейскій разсказъ въ его чуждой для насъ, но въ то же время такъ близкой нашему сердцу красотѣ, въ его недленномъ и величественно текущемъ изложеніи—и вы едва-ли еще будете сомнѣваться въ существованіи еврейскаго эпоса; напротивъ того, въ этихъ пастушескихъ и героическихъ исторіяхъ вы найдете зародыши великаго эпического происхожденія, кото-

рое освѣщаетъ утренняя заря человѣчества, даже въ Моисеевомъ законѣ вы откроете цѣлое сокровище мудрости, откуда не трудно вывести основные принципы всякаго соціального и нравственнаго порядка.

Присутствіе того самаго коренного сочиненія съ обими сочиненіями-источниками, которое проходитъ по Пятикнижію, старались установить и въ книгѣ *Исуса Навина* и вслѣдствіе того авторство ея приписывали редактору Пятикнижія или Второзаконнику. Тутъ, въ простыхъ словахъ, только нѣрѣдка прерываемыхъ поэтическими мѣстами, разсказывается о завоеваніи и раздѣленіи страны между двѣнадцатью колѣнами чрезъ Исуса, сдѣлавшагося послѣ смерти Моисея единственнымъ предводителемъ израильскаго народа—героемъ храбрымъ и вѣстѣ съ тѣмъ смиреннымъ, который радостно провозглашаетъ: «Я и мой домъ станемъ служить Господу»! Невыпавшее на долю Моисея завоеваніе обѣтованной страны было суждено довершить Исусу, который вступилъ въ войну съ хананеянами и побѣдилъ ихъ. На этомъ оканчивается разсказъ, который примыкаетъ такимъ образомъ, въ видѣ дополненія, къ Пятикнижію, завершая картину основанія теократіи и теократическаго законодательства. Вся точка зрѣнія на историческій ходъ дѣла совершенно та же, что въ Пятикнижіи. Эта книга содержитъ въ себѣ также служившій предметомъ многихъ толковъ и споровъ разсказъ объ остановкѣ движенія солнца по приказанію Исуса, нашедшій себѣ уже прежде мѣсто въ «Книгѣ Праведныхъ», какъ доказательство, что за храбраго героя сражалось само небо.

Извѣстно, съ какими критическимъ рвеніемъ раціоналисты преслѣдовали этотъ разсказъ, и съ какою упорною ограниченностью ортодоксы защищали его. Извѣстно, что наконецъ образовалась и средняя партія, старавшаяся примирить обѣ враждебныя партіи истолкованіемъ чуда, «какъ сверхъестественнаго возвышенія храбрости и устойчивости». Попытка объяснить чудеса библии естественнымъ путемъ—попытка крайне безплодная, такъ какъ эти чудеса тѣсно связаны съ понятіемъ израильскаго народа о Богѣ. Прибѣгающіе къ этому приему грѣшатъ относительно содержанія этихъ чудесныхъ разсказовъ больше, чѣмъ тѣ, которые просто отвергаютъ его и признаютъ въ чудѣ извѣстную ступень развитія человѣчества, особенную поэтическую форму религіознаго вѣрованія.

Чудо, совершенное Исусомъ при Гибеонѣ (Гаваонѣ), послужило впослѣдствіи времени, какъ извѣстно, поводомъ еще къ одной трагической исторіи. Когда Галилей противопоставилъ библейскому воззрѣнію законъ круговращенія земли, его заставили отречься отъ своего мнѣнія и признать, что

солнце движется. И еще не разъ послѣ того ортодоксія дѣлала отчаянныя усилія—поддержать авторитетъ этого чуда вопреки наукѣ, вѣсто того, чтобы признать въ этомъ рассказѣ поэтическую картину, какія можно найти у многихъ древнихъ и новыхъ писателей. Въ доказательство этого мнѣнія справедливо приводили молитву Агамемнона изъ «Иліады»: «Не дай, о, Зевсъ, исчезнуть солнцу и наступить темнотѣ прежде чѣмъ я низвергну съ высотъ обиталище Пріама».

Книга Іисуса Навина, какъ историческое сочиненіе и какъ источникъ для географическаго знакомства съ Палестиной, имѣетъ немаловажную цѣнность, ибо въ рассказѣ о раздѣленіи Ханаана между двѣнадцатью колѣнами она даетъ въ существенныхъ чертахъ вѣрную и наглядную картину страны, какою эта послѣдняя была при Іисусѣ, и при этомъ намъ почти все равно, дѣйствительно-ли книга Іисуса составляетъ съ Пятикнижіемъ одну группу—такъ называемое Шестикнижіе, по окончаніи котораго старѣйшій библейскій повѣствователь уступаетъ мѣсто другимъ.

Но не можетъ не удивлять то, что книга оканчивается почти также, какъ Второзаконіе. Тамъ прощается съ народомъ въ торжественной рѣчи Моисей, здѣсь—Іисусъ; тамъ, какъ здѣсь, рассказъ заключается смертію и погребеніемъ героя, приведшаго свой народъ сквозь бѣдствія и войны къ побѣдѣ.

Къ книгѣ Іисуса Навина тѣсно примыкаетъ «Книга судей»—до такой степени, что одинъ отрывокъ изъ первой повторяется во второй. Она обнимаетъ время отъ смерти Іисуса до смерти Самсона, изображаетъ войны съ хананеянами и заключаетъ различные эпизоды о Михѣ и войнѣ противъ Гибен, точно также какъ и рассказъ о Руен, входившій въ эту книгу съ самаго начала.

Въ вѣрномъ историческомъ преданіи проходятъ передъ нами въ этой книгѣ двѣнадцать судей, «судившихъ» * Израиля въ то время дикихъ войнъ—въ періодъ около трехсотъ лѣтъ, въ продолженіе которыхъ мы видимъ израильскій народъ въ полномъ разгарѣ его необузданныхъ юношескихъ силъ и въ постоянной борьбѣ съ чистыми идеями ввѣренной ему вѣры въ Бога. Послѣ смерти Іисуса руководство народомъ принимаетъ на себя *Отніель*. Онъ уже при жизни героя завоевалъ «городъ книгъ», а по смерти его доставилъ «народу 40 лѣтъ спокойствія». Преемнику его изра-

* Еврейскій *шофетъ*, какъ *суфетъ* у карфагенянъ, означалъ тогда *властелина, народнаго правителя*. Ред.

ильтяне обязаны даже восьмидесятью безмятежными годами, начавшимися послѣ того, какъ онъ одержалъ побѣду надъ моавитскимъ царемъ Эглономъ. Послѣдовавшій за нимъ *Самаръ* тоже «освободилъ Израиля» — на этотъ разъ отъ филистимлянъ, которыхъ «онъ избилъ шестьсотъ одною воловьимъ рожномъ».

Выступаетъ затѣмъ на сцену въ качествѣ судьи женщина, *Дебора*, чья жизнь прославлена древнею пѣснью, съ которой намъ предстоитъ еще познакомиться. Ее сѣняетъ Гедeonъ, храбрый герой, побивающій идианитянъ и разрушающій чужихъ идоловъ, чтобы возстановить чистую вѣру въ Бога, почти совершенно утраченную народомъ въ его языческой обстановкѣ и еще въ послѣдніе годы жизни Гедеоны снова пускающую корни въ Сихемъ и другихъ мѣстахъ жительства евреевъ. О послѣдующихъ судьяхъ — Толахъ, Яиръ, Ибцавъ, Элонъ и Абдонъ наша книга сообщаетъ немного, но тѣмъ больше говоритъ она о *Иефтамъ*, воинственномъ героѣ, изъ Гилеада, который, передъ выступленіемъ въ походъ противъ аммонитянъ, даетъ страшный обѣтъ — принести въ жертву Богу все, что встрѣтитъ его на порогѣ его дома, когда онъ побѣдоносно вернется съ войны. Жестокая судьба выводитъ ему на встрѣчу родную его дочь, и онъ исполняетъ свою ужасную клятву, принося въ жертву жизнь цвѣтущей дѣвушки, — обстоятельство, доказывающее, какъ даже лучшихъ людей во Израилѣ отравляли идолопоклонство и человѣческія жертвоприношенія.

Справедливо назвали «сѣвсю рѣзкаго юмора и глубокаго трагизма» исторію слѣдующаго затѣмъ судьи *Самсона*, которая составляетъ самую интересную часть книги и несомнѣнно есть прозаическая обработка какой нибудь древней героической эпопеи. Это одна изъ занимательнѣйшихъ исторій въ библіи, благодаря заключающимся въ ней загадкамъ и приключеніямъ, неоднократно напоминающимъ циклъ легендъ, имѣющихъ своимъ средоточіемъ Геркулеса, и въ ней находимъ мы всѣ моменты истиннаго народнаго эпоса. «Еврейскій народный духъ вообще слишкомъ серьезенъ и сухъ, настроенъ слишкомъ патетично и возвышенно для того, чтобы ему приходилось совершенно по вкусу то, что имѣетъ вполне комическій характеръ и вызываетъ сердечный смѣхъ. Тѣмъ болѣе интереса представляетъ этотъ герой съ его веселою натурою и гениальными проказами, его влюбчивостью и трагическимъ концомъ — ибо тутъ мы видимъ доказательство, что комическое, какъ общечеловѣческій и истинно народный элементъ, не было совсѣмъ чуждо и еврейскимъ племенамъ и не могло себѣ найти полное отраженіе только въ литературѣ» — именно потому

что эта литература имѣла крайне теократическій и глубоко-религіозный фундаментъ. Только въ исторіи Іакова находимъ мы еще кое-что въ родѣ подобныхъ народныхъ шутокъ; за исключеніемъ этого, во всей библіи весьма рѣдко есть мѣсто смѣху, и это обстоятельство привело одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей-этнографовъ къ мнѣнію, что семиты вообще лишены способности смѣяться, — а ужъ и подавно смѣяться такъ сердечно, какъ дѣлаютъ это они при чтеніи о шутовскихъ проделкахъ и героическихъ приключеніяхъ судьи Самсона изъ племени Дана,—племени, «которое имѣло судей какъ любое другое колѣно».

Въ книгѣ *«Самуила»*, первоначально состоявшей изъ двухъ книгъ и только въ XVI столѣтіи снова раздѣленной на двѣ книги, продолжается изложеніе исторіи отъ временъ судьи и пророка Самуила до эпохи господства царей. Она рассказываетъ о подготовленіяхъ къ монархическому правленію и о возникновеніи царской власти, которая, по одной баснѣ Іотама въ *«Книгѣ Судей»*, представлялась древнимъ евреямъ только необходимымъ зломъ,—а затѣмъ о правленіи обоихъ первыхъ царей до смерти Давида. Сперва передъ нами является величественная личность Самуила—въ одно и то же время судьи и первосвященника,—одна изъ благороднѣйшихъ и симпатичнѣйшихъ личностей исторіи израильскаго народа. Онъ открываетъ новую эпоху національнаго возрожденія послѣ долголѣтняго варварства, анархіи и общей развращенности, и два героя—Саулъ и Давидъ—получаютъ отъ него помазаніе во цари надъ Израилемъ. Его происхожденіе, равно какъ и отношенія его къ первосвященнику Элѣй, молитва его матери, посвященіе его въ духовный санъ—все это рассказано съ трогательною простотою и безыскусственной задумчивостію. Съ выступленіемъ на сцену царей тонъ рассказа, конечно, измѣняется, принимая съ этихъ поръ по временамъ мрачную окраску и переходя въ болѣе высокій строй. Теперь начинается борьба между священниками и царями, явственно отпечатлѣвающаяся въ рассказахъ историческихъ библейскихъ книгъ и сообщающая каждому изъ нихъ печать своеобразной точки зрѣнія относительно этой борьбы.

Только что приведенное замѣчаніе относится въ особенности къ рассказамъ о Саулѣ. Рассказъ о его поставленіи въ цари надъ Израилемъ и о его посвященіи Эндорской колдуньи—превосходные образцы эпического изложенія, и мы считаемъ нелишнимъ дать здѣсь мѣсто первому изъ нихъ. Уже до того онъ былъ избранъ въ цари народнымъ собраніемъ въ Мицпѣ, но общее признаніе его народомъ совершается только по полученіи из-

вѣстій объ ужасахъ, производимыхъ аммонитскимъ царемъ Нахасомъ въ завоеванномъ городѣ Іабесѣ. Вѣстники являются въ Гибею и объявляютъ о случившемся «предъ ушами народа»:

„И тогда возвысилъ весь народъ свой голосъ и заплакалъ. И вотъ Саулъ пришелъ со своими быками съ поля. И сказалъ Саулъ: „Что случилось съ народомъ, отчего онъ плачетъ?“ И они передали ему вѣсть, принесенную людьми Іависа. И сошелъ духъ Божій на Саула, когда онъ услышалъ эти слова, сильно возгорѣлся его гнѣвъ, и онъ взялъ пару воловъ, и разсѣкъ ихъ на части, и послалъ во всѣ предѣлы израильскіе чрезъ пословъ, объявляя, что такъ будетъ поступлено съ волами того, кто не пойдетъ вслѣдъ Саула и Самуила. И напалъ страхъ Господень на народъ, и выступили всѣ, какъ одинъ человекъ. Саулъ осмотрѣлъ ихъ въ Бзекѣ, и нашлось сыновъ Израилевыхъ триста тысячъ, и мужей Іудинныхъ тридцать тысячъ. И сказали пришедшимъ посламъ: такъ скажите жителямъ Іависа Галаадскаго: завтра будетъ къ вамъ помощь, когда обогрѣетъ солнце. И пришли послы, и объявили жителямъ Іависа, и они обрадовались. Въ слѣдующій день Саулъ раздѣлилъ народъ на три отряда, и они проникли въ средину стана во время утренней стражи, и поразили аммонитянъ до дневного зноя; оставшіеся разсѣялись, такъ что не осталось изъ нихъ двоихъ вмѣстѣ. И сказалъ Самуилъ народу: пойдемъ въ Гилгалъ, и обновимъ тамъ царство. И пошелъ весь народъ въ Гилгалъ, и поставили тамъ Саула царемъ предъ Господомъ въ Гилгалѣ.

Впослѣдствіи на царя сошелъ «злой духъ», и онъ долженъ былъ уступить мѣсто герою Давиду, который впервые осуществилъ великую идею единого монархическаго государства. Но съ этихъ поръ въ библейскихъ разказахъ вообще—и въ разсказѣ о жизни Давида въ особенности—поражаетъ насъ удивительное *безпристрастіе*, съ которымъ рассказчикъ распредѣляетъ свѣтъ и тѣни, сообщаетъ дурное и хорошее, героическое и преступное въ непосредственномъ слѣдованіи ихъ одного за другинъ. Благодаря этому приему, мы можемъ составить себѣ ясное понятіе о характерѣ каждаго героя, и тутъ главнымъ образомъ находимъ мы доказательство подлинности этихъ сочиненій. Будь они дѣйствительно поддѣланы властолюбивыми, хитрыми священниками съ іерархическими цѣлями, то этихъ поддѣльвателей мы должны были бы признать весьма неумѣлыми людьми, ибо они рассказываютъ о всѣхъ своихъ герояхъ и образцахъ безъ исключенія—отъ Авраама, даже отъ Адама, до Давида—столько нехорошаго, такія не въ пользу этихъ людей говорящія вещи, которыя ужъ отнюдь не могутъ благопріятствовать высшимъ священническимъ цѣлямъ, а такой возвышенной точкѣ зрѣнія теократическаго міросозерцанія—и по-давно, и которыя легко могли быть вычеркнуты или обойдены молчаніемъ.

Но глубокий основной тонъ религиознаго воодушевленія, проходящій сквозь всѣ эти рассказы, звучащій даже въ самыхъ мрачныхъ страницахъ ихъ, полныхъ крови и ужасовъ—уничтожаетъ всякое сомнѣніе въ ихъ подлинности. Главнымъ же образомъ этотъ тонъ слышенъ въ исторіи Давида, и тутъ заключается причина того, что этотъ царь, образъ жизни котораго былъ отнюдь не безупреченъ, сдѣлался, однако, образцомъ всѣхъ послѣдующихъ владыкъ и руководителей Израиля, образцомъ боговдохновенной жизни, человѣкомъ, изъ рода котораго, по предвѣщанію пророка, должно было выйти современемъ спасеніе Израиля.

«Книги Царствъ» рассказываютъ исторію всѣхъ царей послѣ Давида. Онѣ начинаются, такимъ образомъ, съ восшествія на престолъ Соломона и продолжаются до гибели царства. Теперь начинается для Израиля новая, свѣжая культурная жизнь, начинаются сношенія съ другими странами, имѣвшія большое значеніе и повлекшія за собой процвѣтаніе искусствъ, поэзіи и наукъ. Государственное начало вполне укрѣпилось въ этотъ договоренный мирный періодъ, и для евреевъ открылся широкій историческій кругозоръ, краснорѣчивое доказательство котораго представляютъ именно эти «Книги Царствъ». Ихъ авторъ ссылается на два старѣйшихъ сочиненія—«Хронику царей іудейскихъ» и «Хронику царей израильскихъ», которыя довольно опредѣлительно можно возсоздать по сохранившимся до насъ «Книгамъ Хроники». Присутствіе въ этихъ книгахъ тенденціи, во многомъ отступающей отъ прежнихъ историческихъ сочиненій и въ сущности имѣющей пророчески-дидактическій характеръ, несомнѣнно. Вслѣдъ за эпохою героевъ наступаетъ теперь время *пророковъ*, и съ этихъ поръ ихъ дѣятельность явственно стоитъ на первомъ планѣ въ историческомъ рассказѣ. Точка зрѣнія и въ этихъ книгахъ глубоко-религіозная: рассказчикъ вѣритъ въ божественность управленія міромъ, и ея вліянію приписываетъ онъ всѣ судьбы своего народа.

Форма и стиль изложенія становятся съ этихъ поръ чисто историческими, иногда даже отчасти сухими, и только изрѣдка отличаются поэтическимъ одушевленіемъ—именно тогда, когда рѣчь идетъ о мудрости царя и блескѣ его владычества. Ибо, по сказанію этой книги, Господь далъ царю «широкое сердце, столько мудрости и проницательности, сколько есть песку на берегу морскомъ, такъ что мудрость Соломона превосходила мудрость всѣхъ дѣтей востока и всю мудрость Египта. Онъ былъ даже мудрѣе всѣхъ людей, и пользовался громкою славой между всѣми народами. Онъ сочинилъ три тысячи притчъ, и число его пѣсень было тысяча пять.

Ибо онъ воспѣвалъ деревья, начиная кедромъ ливанскимъ и кончая исопомъ, растущимъ по стѣнамъ, и животныхъ, и птицъ, насекомыхъ и рыбъ. Отъ всѣхъ народовъ приходили, чтобъ послушать мудрость Соломона, даже многіе цари поучались его мудростью».

Такимъ образомъ Соломонъ обладалъ большимъ и рѣдкимъ умомъ, широкимъ образованіемъ, въ которомъ главную роль играло основательное знаніе природы, и высокими поэтическими даромъ, о которомъ намъ еще придется говорить. И все это онъ употреблялъ на пользу своего народа и вѣры, для прославленія которой былъ имъ построенъ великолѣпный храмъ въ Іерусалимѣ. Его царствованіе есть эпоха высшаго процвѣтанія могущества Израиля, но вмѣстѣ съ тѣмъ и время, когда начинается паденіе этой силы. Господство духовенства укрѣпляется все больше и больше, народъ не перестаетъ быть жертвой суевѣрія, не выпускающіе его изъ виду окрестные враги дѣлаютъ набѣги на страну, а изъ тѣхъ пророковъ, которые со времени основанія Самуиломъ пророческихъ школъ заняли мѣсто прежнихъ прорицателей и гадателей Натанъ и Гадъ не были уже въ живыхъ; что же касается до ихъ преемниковъ, то о нихъ исторія не сообщаетъ никакихъ свѣдѣній.

Постепенный упадокъ приводитъ, въ царствованіе сына Соломона, Ровоама, къ раздѣленію царства. Іеровоамъ становится во главѣ Израиля, а Ровоаму остаются вѣрными только колѣно Іуды, Іерусалимъ и страна Веньямина. Съ этихъ поръ устанавливаются враждебныя отношенія между двумя царствами—израильскимъ и іудейскимъ. Первое—обширное, но оно лишено столицы вѣры и поэтому скоро даетъ у себя мѣсто служенію Ваалу и Астартѣ, и наконецъ подпадаетъ владычеству ассирійскаго царя Салманасара, который разрушаетъ государство, существовавшее съ 967 до 750 г., и отправляетъ народъ въ изгнаніе. Другое царство — іудейское становится средоточіемъ религіознаго развитія, въ немъ живутъ самые выдающіеся пророки и процвѣтаетъ богатая литература въ періодъ отъ 975 до 588 г., занятый господствомъ двадцати царей изъ дома Давида; но они не могутъ удержать государство отъ паденія и за немногими исключеніями тоже содѣйствуютъ идолопоклонству; наконецъ, съ востока приходитъ непріятель, одинъ халдейскій государь, осаждастъ и завоевываетъ Іерусалимъ, разрушаетъ храмъ и отводитъ остальную часть народа въ вавилонское плѣненіе.

Все это рассказываетъ книга, или «Книги Царствъ», то съ эпическою подробностью и объективностью, то съ эпитаграммическимъ лаконизмомъ,

то съ хронологическою краткостью, но всегда сохраняя вѣрность, тщательность и надежность изложенія. Самыя блестящія страницы, кромя жизнеописанія Соломона, составляетъ исторія обоихъ пророковъ Иліи и Елисея, которые ведутъ ожесточенную войну съ сильно распространяющимися идолопоклонствомъ и не отступаютъ ни предъ какими средствами для возстановленія и укрѣпленія старой вѣры. Дѣйствительно, во всей библіи найдется немного разсказовъ, которые имѣли бы такой драматическій характеръ и въ которыхъ величіе и значеніе героя были бы въ такой степени усилены окружающею его чудесностью, какъ это мы видимъ въ исторіи Иліи, относительно которой исторія Елисея есть собственно ничто иное, какъ копія ея. «Необычайною грандіозностью поражаетъ все въ этомъ мужѣ, который, не обращая вниманія ни на что, ратуетъ за Господа, съ чудесной помощью Бога унижаетъ и истребляетъ жрецовъ Ваала, порывисто возноситъ свои сѣтованія къ Всевышнему, когда видитъ свои дѣйствія безплодными и свою жизнь въ опасности, и получаетъ отъ Него снова поддержку въ своихъ великихъ стремленіяхъ — до той минуты, когда наконецъ огненная колесница уноситъ его на небо». Въ этихъ величавыхъ образахъ поэзія и исторія соединяются вмѣстѣ въ одну чудную картину, — но «они были бы невозможны, если бы не соответствовали великой дѣйствительности».

Пламеннымъ духомъ былъ полонъ Илія, и яркимъ пламенемъ горѣлъ духъ его миссіи на землѣ. Однажды, когда онъ, усталый и изнеможенный, шелъ къ горѣ Хоревъ, — такъ приблизительно гласитъ библейскій разсказъ, — и легъ отдохнуть въ песчаной пустынѣ подъ одинокимъ можжевельникомъ, изъ груди его со стономъ вырвались слова: «Довольно, о, Господи, возьми мою душу, ибо я не лучше моихъ отцовъ!» И ангелъ Божій настолько укрѣпилъ его силы, что онъ въ теченіе четырнадцати дней достигъ горы, гдѣ Богъ спросилъ его: «Чего ищешь ты здѣсь, Илія?»

И онъ отвѣчалъ: «Я ратовалъ за Господа военныхъ силъ, ибо дѣти Израиля оставили Твой завѣтъ, уничтожили Твои алтари, умертвили Твоихъ пророковъ, и я одинъ остался въ живыхъ, но и моей души ищутъ, чтобъ отнять ее». И сказалъ ему голосъ: «Поди, стань на горѣ предъ лицомъ Господнимъ». И вотъ Господь проходитъ, и большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы передъ Господомъ; но не въ вѣтрѣ Господь. Послѣ вѣтра землетрясеніе — но не въ землетрясеніи Господь. Послѣ землетрясенія огонь, но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня

вѣяніе тихаго вѣтра. Услышавъ это, Ілія закрылъ лицо плащомъ своимъ—ибо онъ почувствовалъ близость Господа!

Не менѣе прекрасенъ и торжествененъ конецъ разсказа, гдѣ говорится о смерти Іліи, — какъ онъ, выѣстъ съ Елисеємъ, котораго онъ избралъ своимъ преемникомъ, идетъ къ Іордану и говоритъ любимому ученику: «Потребуй, что я долженъ сдѣлать для тебя, прежде чѣмъ буду разлученъ съ тобою». И Елисей отвѣчалъ: «Пусть будетъ двойная часть отъ духа твоего на мнѣ». Между тѣмъ какъ они такимъ образомъ шли и разговаривали, появилась огненная колесница съ огненными конями, разлучившая обоихъ и унесшая Ілью въ вихрь на небо.

Легенда обставила жизнь Іліи всяческими чудесными подробностями. Она рассказываетъ, что онъ съ тѣхъ поръ часто посѣщаетъ людей, но уже не въ своемъ прежнемъ огненномъ видѣ. «Невидимо или въ чужомъ образѣ вмѣшивается онъ въ разговоръ тѣхъ, которые ищутъ мудрости, и соединяетъ ихъ души. Въ домашней жизни онъ обращаетъ сердца отцовъ къ дѣтямъ и сердца дѣтей къ отцамъ! Онъ спасаетъ отъ опасностей и даетъ утѣшительные и ободряющіе отвѣты молящемуся».

Ни изъ какого другого разсказа не вѣтъ на насъ такимъ восточнымъ духомъ...

Для нашего, т. е. эстетическаго воззрѣнія на библейскую литературу, почти все равно—дѣйствительно ли въ эту, безспорно значительную и плодотворную въ литературномъ отношеніи эпоху появились тѣ сочиненія, которыя критика относитъ въ этому времени. Но во всякомъ случаѣ, какъ уже сказано выше, эпоха, изображаемая «Книгами Царствъ» и въ которую онѣ очень могли быть сочинены, была порою сильнаго умственнаго движенія. Еврейская исторіографія достигаетъ теперь своего высшаго развитія; пророчество и поэзія находятся въ полномъ цвѣтѣ; религіозный и эпическій характеръ литературы отпечатлѣвается все сильнѣе и сильнѣе во всѣхъ уцѣлѣвшихъ продуктахъ человѣческаго ума въ этомъ періодѣ. И такъ велика была умственная сила народа, что не могли сломить ее даже уничтоженіе государства и разрушеніе религіознаго средоточія, и, на-противъ того, изгнаніе сдѣлалось временемъ внутренняго просвѣтленія, временемъ, когда израильскій народъ созналъ свою великую миссію, не теряя той творческой силы своей, которая обнаруживается во многихъ, относящихся къ годамъ изгнанія, произведеніяхъ, превосходящихъ—если это возможно—религіозною теплотою и задушевностью произведенія предшествующихъ періодовъ. Идея духовнаго монотеизма, какъ единственно правиль-

наго релігійнаго міровоззрѣнія, пускаєть въ эту пору невзгодъ и страда-
ній глубокіе корни и поэтому, послѣ возвращенія изъ вавилонскаго плѣна,
наполняетъ всѣ умы.

Къ этому періоду релігійнаго возрожденія относятся послѣднія исто-
рическія книги библіи — *«Книга Хроники»* (Паралипоменонъ), а также
книги *«Ездры»* и *«Нееміи»*, которыя сначала, вѣроятно, составляли одно
цѣлое и въ которыхъ снова пересказывается исторія отъ сотворенія міра
до возстановленія еврейскаго общиннаго быта при Ездрѣ и Нееміи, равно
какъ излагается исторія новой Іудеи. Содержаніе хроники имѣетъ отчасти
важное историческое значеніе, ибо представляетъ собой важный матеріалъ
для изученія племенныхъ отличій и отношеній древне-израильскаго народа.
Наконецъ, тѣ книги, гдѣ разсказывается о возобновленіи храма и Іеруса-
лина, проникнуты радостнымъ релігійнымъ одушевленіемъ, которое можетъ
въ нѣкоторой степени вознаградить за прелесть, сообщавшуюся прежнею,
исчезнувшею наивностью и безмятежностью. Языкъ отражаетъ въ себѣ
позднѣйшее развитіе библейскаго гебраизма, и самыя произведенія даютъ
вѣрную картину релігійныхъ направленій, проходившихъ въ новомъ ев-
рействѣ, отцы котораго — Ездра и Неемія — являются ревностными и надеж-
ными представителями того Моисеева закона, возстановителемъ котораго по
всей справедливости можетъ быть названъ первый изъ нихъ. Великая,
двигавшая міромъ идея этого закона начала приносить цвѣтъ и плодъ.
Возникло божье государство, старый законъ нашелъ вѣрныхъ послѣдовате-
лей, и предписывавшіяся въ немъ обязанности исполнялись строго и усерд-
но. Св. ученіе сдѣлалось достояніемъ народа, благодаря священнику Ездрѣ,
чтенія изъ него вошли въ релігійный обычай; народная жизнь стала во-
площенною идеею религіи еврейства — религіи, которая въ это время, боль-
ше чѣмъ во всякое другое, имѣла, конечно, право называться «религією
духа», какъ охарактеризовалъ ее одинъ изъ новыхъ философовъ.

Въ ходѣ этого изложенія мы снова возвращаемся къ тому важному пе-
ріоду прогрессивнаго движенія, который заключаетъ въ себѣ зародыши всей
послѣдующей еврейской литературы и въ то же время знаменуетъ окончаніе
важнѣйшихъ историческихъ книгъ ветхаго заветъа. Этотъ историческій эпосъ
находитъ себѣ немногихъ скромныхъ продолжателей въ тѣхъ поэтическихъ
разсказахъ, которые создалъ и изукрасилъ художественной свободой
вторичный расцвѣтъ вновь пробудившейся народной жизни. Подобно раз-
личнымъ отдѣламъ самой исторіи, и эти рассказы могутъ считаться образ-
цами романа и новеллы, которые только гораздо позже развились такъ,

что составили особый родъ литературы. Первый изъ этихъ рассказовъ—маленькая книга «Руфь», которая, какъ уже выше замѣчено, первоначально соединена была съ «Книгою Судей» и только впоследствии подвергнута отдѣленію отъ нея и включенію въ составъ гагіографовъ.

Здѣсь въ привѣтливо-идиллическомъ тонѣ рассказывается, какъ мавви-тянка Руфь, прабабушка царя Давида, отправилась со своею тещею въ Вифлеемъ и тамъ вышла замужъ. Противъ исторической правды сказа, подтверждаемой и другими свидѣтельствами, не дѣлалось почти никакихъ возраженій; способъ изложенія — свободный, поэтически-образный. Вслѣдствіе этого книгу «Руфь» называли древне-еврейскимъ рассказомъ изъ сальскаго быта, идиллическою семейною картиною, и такова она на самомъ дѣлѣ; въ ней бездна самой искренней простоты и наивности. «Блаженный миръ проникаетъ здѣсь все сначала до конца и сообщается также читателю. Душу всего сказа составляетъ собственно чувство глубочайшей семейной связи, которая здѣсь является тѣмъ нравственнѣе и прекраснѣе, что основаніемъ ей служить въ то же время свободное самоопредѣленіе. Тутъ мы имѣемъ возможность составить себѣ понятіе о прочности и почтенномъ характерѣ еврейской семейной жизни, взглянуть на скромный, согрѣтый истиннымъ чувствомъ, разумно набожный бытъ, который при всей своей простотѣ, однако, такъ богатъ и привлекателенъ».

Изложеніе и композиція въ этомъ сказѣ просты и наглядны, отличаются такимъ эпическимъ тономъ, что совершенно ошибочно и неосновательно относить сочиненіе книги къ имѣвшему преимущественно законодательный характеръ времени послѣ изгнанія, такъ какъ вѣдь все въ ней ясно свидѣтельствуетъ о первоначальной порѣ еврейской семейной жизни.

Само собой разумѣется, что Руфь стоитъ на первомъ планѣ въ этомъ сказѣ, проникнутомъ относительно всѣхъ иновѣрцевъ удивительнымъ духомъ терпимости, вѣроятно, господствовавшимъ въ ту пору и въ той странѣ, когда и гдѣ создавалась эта маленькая идиллія, первая часть которой, гдѣ рассказывается: «Какъ Руфь отправляется со своею тещею въ Вифлеемъ», есть и самая лучшая въ художественномъ отношеніи.

Далѣе рассказывается, какъ Руфь собираетъ колосья на полѣ Воазы, какъ Воазъ обѣщаетъ ей жениться на ней, какъ наконецъ это исполняется, и ихъ бракъ становится благословеннымъ. Это окончаніе сказа составляетъ также его историческую подкладку, которой онъ обязанъ своимъ включеніемъ въ составъ св. писанія, а мы, быть можетъ—тѣмъ, что до нашего времени вообще сохранилась эта жемчужина древне-еврейской

повѣствовательной литературы, такъ какъ иначе она, конечно, пропала бы вмѣстѣ со многими другими сокровищами этой древней свѣтской литературы.

Благословенный плодъ брака Вяза и Руфи, конечно—сынъ, при рожденіи котораго женщины говорятъ Ноэмини: «и будетъ онъ тебѣ отрадою и коринильцемъ въ старости твоей, потому что его родила сноха твоя, которая любить тебя, которая для тебя лучше семи сыновъ».—«И взяла Ноэмини это дитя,—такъ оканчивается рассказъ,—и носила его въ объятіяхъ своихъ, и была ему нянькою». Сосѣдки же дали ему имя, говоря: «родился сынъ у Ноэмини, и нарекли ему имя Овидъ (слуга); онъ отецъ Іессея, отца Давидова».

Гораздо меньше эпической чистоты въ другомъ, такого же рода библейскомъ рассказѣ—книгѣ «Іоны», пророка, вслѣдствіе чего и надо думать, что она сочинена много позже. Тутъ опять къ историческому имени—пророка Іоны бенъ-Амитаи—прикинуло дидактическое стихотвореніе, происхожденіе котораго неизвѣстно, хотя его хотѣли поставить въ связь съ финикійскими и греческими сказаніями, но тенденція и значеніе котораго уже ясно видны изъ содержанія.

Эта тенденція, однако, равно какъ гуманно-свободный духъ, который проникнуть и этотъ рассказъ, именно и придаетъ ему высокую цѣну. Прежде всѣхъ признала это синагога, назначивъ эту книгу для чтенія на вечеръ Суднаго дня, когда простой и наивный рассказъ постоянно производитъ глубокое впечатлѣніе на набожныхъ слушателей.

Содержаніе приблизительно слѣдующее. Іона, сынъ Амитаи, получаетъ повелѣніе Вожье—отправиться въ большой городъ Ниневію и проповѣдывать ея жителямъ покаяніе въ грѣхахъ (по этой причинѣ, конечно, книга отнесена къ пророческимъ, съ которыми она, кромѣ этого обстоятельства, не имѣетъ ничего общаго). Іона противится этому повелѣнію и старается уйти отъ Господа. Корабль, долженствующій перевезти его изъ Яфы въ Тарсисъ, терпитъ крушеніе, Іону кидаютъ въ море, корабельщики же, которые, не смотря на то, что они язычники, обнаружили больше вѣры въ Бога, чѣмъ пророкъ, спасаются и приносятъ жертвы и даютъ обѣты.

Іону поглотило морское чудовище, въ утробѣ котораго онъ проводитъ три дня и три ночи. Тутъ, въ отчаянномъ положеніи, онъ молитъ Бога, и его вѣра спасаетъ его. Лежа во чревѣ рыбы, онъ поетъ благодарственную пѣснь Господу, и рыба выноситъ его здоровымъ и невредимымъ на сушу. Послѣ этого, повинувшись вторичному требованію Бога, Іона идетъ въ

Ниневію для проповѣди. Жители вѣрятъ его предсказанію, что черезъ сорокъ дней ихъ городъ погибнетъ. Они приносятъ покаяніе, и Ниневія спасена.

Это разсердило Іону. Онъ построилъ себѣ предъ городомъ шалашъ, чтобы слѣдить оттуда, что станется въ Ниневіи. Тогда по волѣ Божьей произрастаетъ тѣнистое дерево (кикаіонъ), и Іона отъ души радуется ему. Но радость его превращается въ печаль, ибо дерево, подтачиваемое червемъ, засохло въ одну ночь. Іона молитъ себѣ смерти, но Богъ образумливаетъ его, говоря: «ты жалѣешь простого растенія, а былъ недоволенъ тѣмъ, что я пощадилъ большой городъ съ огромнымъ народонаселеніемъ!»

Достаточно ясная тенденція свѣжо и образно написанной книги наглядно поучаетъ, что всякое отдаленіе человѣка отъ Бога влечетъ за собой бѣдствіе для перваго. Когда человѣкъ думаетъ, что онъ можетъ уйти отъ Бога, его скоро постигаетъ кара. Но благодѣтельность Господня превосходитъ его строгость: она обнаруживается два раза на язычникахъ и одинъ разъ — на самомъ Іонѣ, который еще въ заключеніе черпаетъ изъ чуда съ растеніемъ урокъ, что человѣкъ не имѣетъ права роптать, если онъ не понимаетъ предначертаній Господа, милость котораго распространяется и на язычниковъ, когда они возвращаются на путь истины и каются въ своихъ грѣхахъ — ибо милосердіе есть самое важное и достойное самой высшей хвалы свойство Божье.

Дидактическая цѣль книги видна почти въ каждомъ словѣ ея. Какъ въ выборѣ сюжета, такъ и въ обработкѣ его обнаруживается ясно опредѣленная тенденція — сообщить молодому поколѣнію въ формѣ разсказа извѣстныя истины, ставшія ему по той или другой причинѣ чуждыми — и представить ихъ тѣмъ болѣе достойными вѣры, чѣмъ нагляднѣе построится разсказъ.

Правда, однако, что авторъ этого маленькаго романа нѣстами утрировалъ наглядность изображенія и включалъ въ свой разсказъ подробности, оставляющія за собой даже нашъ новый реализмъ. Вслѣдствіе этого многіе критики относились къ книгѣ Іоны неблагоприятно — но поступали въ этомъ случаѣ несправедливо. Ибо рядомъ съ такими подробностями, вѣроятно, очень приспособленными къ пониманію того времени, для котораго это писалось, авторъ рельефно и ясно выдвинулъ впередъ и съ большимъ искусствомъ включилъ въ свое изложеніе тончайшіе моменты народнаго поэтическаго творчества.

Очень характеристическую черту составляет уже то обстоятельство, что здѣсь вся легенда связана съ именемъ пророка, который мужественно возвѣщаетъ: «я еврей, чту Господа, Бога небесъ, сотворившаго море и сушу». Еще глубже мысль—поставить бѣдствіе и спасеніе въ связь съ тѣмъ морскимъ чудовищемъ, безъ котораго Іона, вѣроятно, погибъ бы въ океанѣ. И поэтому отнюдь не за оплошность, а, напротивъ того, за тонкую черту и результатъ глубокаго обдумыванія должны мы признать ту подробность въ рассказѣ, что Іона въ минуту самой страшной опасности не молится о спасеніи, но поетъ пѣснь благодарности за предстоящее ему избавленіе. Пророчество, вообще играющее въ этой книгѣ очень важную роль, торжествуетъ этимъ свою высшую побѣду. Пѣснь эта гласитъ такъ:

„Воззвахъ я въ скорби моей къ Господу, и Онъ услышалъ меня; изъ чрева преисподней я возопилъ, и Ты вынулъ моему гласу.

„Ты повергъ меня въ пучину, въ сердце моря, и потоки окружили меня; всѣ крутящіяся волны Твои и валы Твои ходятъ надо мною.

„Я сказалъ было: удаленъ я отъ очей Твоихъ; однако, я опять увижу храмъ святости Твоей.

„Стѣснили меня воды до души моей, бездна окружила меня, тростникомъ обвита голова моя.

„До основанія горъ я низшелъ, земля навѣкъ заградила меня запорами своими; но Ты, Господи Боже мой, вывелъ жизнь мою изъ преисподней.

„Когда изнемогала во мнѣ душа моя, я вспомнилъ о Тебѣ, Господи, и молитва моя дошла до Тебя въ храмъ святости Твоей.

„Чтущіе суетныхъ боговъ сами себя лишаютъ помилованія.

„А я гласомъ благодаренія принесу Тебѣ жертву; что обѣщалъ—исполню; спасеніе у Господа“.

Какъ возможно было сдѣлать такую ошибку, чтобы вѣсто просительной молитвы вставить эту благодарственную молитву, напоминающую многими оборотами своими псалмы—это почти непонятно. Поэтому надо скорѣе допустить, что рассказчикъ поступилъ тутъ умышленно, ибо не могъ же онъ не понимать сочиненную во всякомъ случаѣ раньше пѣсню по крайней мѣрѣ также ясно, какъ понимали ее послѣдующія поколѣнія, и немислимо, чтобъ онъ принялъ ее за просительную молитву о спасеніи. Наимѣреніе рассказчика, повидиному, состояло въ томъ, чтобы на поразительномъ фактѣ показать важность дара пророчества и святость и необходимость пророческаго предвидѣнія и пророческихъ рѣчей. Что рассказъ вдругъ прерывается—это обусловлено спеціальною тенденціей книги, которая имѣла въ виду сообщить только одинъ случай изъ жизни Іоны, а не всю эту жизнь во всѣхъ ея подробностяхъ.

Большой поэтической красоты полонъ эпизодъ о чудесномъ деревѣ, такъ какъ здѣсь дидактическая тенденція выступаетъ наружу не такъ явственно:

„И произрастилъ Господь Богъ клещевину, и она поднялась надъ Ионою, чтобы надъ головою его была тѣнь, которая спасла бы его отъ страданія (палющаго солнца). Иона весьма обрадовался этому растенію. И устроилъ Богъ такъ, что на другой день при появленіи зари червь подточилъ растеніе, и оно засохло. Когда же взошло солнце, навелъ Богъ знойный восточный вѣтеръ, и солнце стало палить голову Ионы, такъ что онъ изнемогъ, и просилъ себѣ смерти, и сказалъ: лучше мнѣ умереть, нежели жить. И сказалъ Богъ Ионѣ: неужели такъ сильно огорчился ты за растеніе? Онъ сказалъ: очень огорчился, даже до смерти. Тогда сказалъ Господь: ты сожалѣешь о растеніи, надъ которымъ ты не трудился и котораго не растилъ, которое въ одну ночь выросло и въ одну же ночь и пропало. Мнѣ ли не пожалѣть Ниневіи, города великаго, въ которомъ болѣе ста двадцати тысячъ человѣкъ, не умѣющихъ отличить правую руку отъ лѣвой, и множество скота?

Своеобразное и трудно объясняемое произведеніе представляетъ собою третій изъ поэтическихъ разсказовъ библіи—книга «Эсфирь», которая, судя по ея языку и многимъ другимъ особенностямъ, есть позднѣйшая книга библейской литературы, сочиненная, по всей вѣроятности, не раньше какъ въ третьемъ столѣтіи до Р. Х. Языкъ полонъ арамейизмовъ и персидскихъ выраженій: болѣе пятидесяти такихъ иностранныхъ словъ заключаетъ въ себѣ эта маленькая книга, которую евреи причислили къ «пяти свиткамъ» и включили въ канонъ, хотя это включеніе не разъ вызывало возраженія.

Дѣйствительно, оно не совсѣмъ понятно, если принять въ соображеніе внѣшнюю форму и содержаніе этого произведенія, на которое многіе смотрѣли, какъ на историческій романъ. Но это обстоятельство все-таки не даетъ права отрицать достовѣрность самаго факта, послужившаго основаніемъ разсказа—если при такомъ отрицаніи руководствуются только многими находящимися тутъ неправдоподобностями, которыя вѣдь могли быть только добавленіями автора, и тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ современныя этой книгѣ и близко слѣдовавшіе за нею источники умалчиваютъ о ней. Несправедливо оспаривать достовѣрность книги только потому, что она сама—единственный источникъ для ея содержанія.

Это содержаніе приблизительно слѣдующее. Царь Ахашверошъ (вѣроятно Ксерксъ) отвергаетъ свою жену Васту за то, что она отказывается показать свою красоту на большомъ пиршествѣ во дворцѣ, въ присутствіи всего народа. На ея мѣсто онъ избираетъ изъ всѣхъ красавицъ своего об-

царства женой себѣ и царицей еврейку Эсфирь, пленяницу Мардохая, одного изъ потомковъ еврейскихъ выходцевъ. Дядя ея и опекунъ скоро послѣ того открываетъ заговоръ противъ царя, и его заслуга заносится въ лѣтописи царства.

Въ то же время государь дѣлаетъ министромъ своего любника Гамана. Мардохай отказывается воздать ему должную и обычную дань уваженія; онъ не хочетъ склониться передъ человекомъ изъ племени амалекитовъ, и Гаманъ, разгнѣванный этимъ упорствомъ, рѣшаетъ истребить всѣхъ единоплеменниковъ Мардохая. Ему удается добыть царское повелѣніе—въ тринадцатый день мѣсяца Адара умертвить всѣхъ евреевъ въ государствѣ.

Черезъ посредство своего дяди царица узнаетъ о грозящей ея народу бѣдѣ и рѣшается—правда, только послѣ настоятельныхъ просьбъ и убѣжденій опекуна—отстранить ее. На пиршествѣ, къ которому приглашены ею царь и Гаманъ, она проситъ царя пощадить жизнь ея народа и ея собственную. Передъ царемъ, ничего не знавшимъ о еврейскомъ происхожденіи Эсфири, раскрывается теперь мстительный замыселъ Гамана, и онъ приказываетъ повѣсить этого послѣдняго на той самой висѣлицѣ, которая построена для Мардохая; Мардохай же возводится имъ въ санъ министра, ибо въ предыдущую бессонную ночь Ахашверохъ, читая лѣтописи, снова припомянулъ заслуги дяди своей жены въ открытіи заговора противъ царской жизни. Благодаря новымъ просьбамъ Эсфири, онъ даетъ ей и Мардохая неограниченное полномочіе отменить распоряженіе Гамана и дозволить евреямъ въ то же самое 13 число Адара истребить всѣхъ своихъ враговъ. Это приводится въ исполненіе: болѣе 75 т. противниковъ еврейскаго народа падаютъ въ одинъ день, но добыча остается нетронутою побѣдителями. День, слѣдующій за этимъ избіеніемъ, провозглашается праздничнымъ днемъ и получаетъ названіе пурима—праздника жребіевъ (персидск. Pur), потому что Гаманъ опредѣлилъ день истребленія евреевъ посредствомъ жребія. Разсказъ обо всемъ этомъ, уже прежде написанный Мардохаемъ, заключается словани похвалы ему и восхваленія царскаго могущества: «Мардохай, іудееанинъ, былъ вторымъ по царѣ Ахашверохъ, и великимъ у іудеевъ, и любимымъ у множества братьевъ своихъ; онъ искалъ добра народу своему и говорилъ во благо всего племени своего».

Уже изъ этого эпилога разсказчика ясно усматривается вся тенденція произведенія, такъ какъ онъ ссылается при этомъ на «книгу хроники царей Персіи и Мидіи», и такимъ образомъ выступаетъ съ большими историческими притязаніями.

Дѣйствительно—странная и удивительная исторія, противъ которой основательно высказывалось такое безчисленное количество сомнѣній и вопросовъ! Прежде всего бросается въ глаза рабскій образъ мыслей, который проникнута вся книга. Въ ней всего 166 стиховъ—и въ нихъ царь, царица и царство упоминается больше двухъ сотъ разъ, тогда какъ ния божье—ни разу.

При теократическомъ направленіи всей библейской литературы это обстоятельство должно было поражать всякаго уже при самомъ началѣ, и его старались объяснить предположеніемъ, что рассказъ переведенъ съ персидскаго. Не упоминается также въ книгѣ ния Израиля. Все дѣйствіе происходитъ между одною женщиною и тремя мужчинами, изъ которыхъ одинъ, повидимому, безъ особенной причины отказывается засвидѣтельствовать почтеніе могущественному министру—т. е. сдѣлать то, чего едва-ли бы рѣшились не сдѣлать евреи относительно Гамана въ своемъ удрученномъ положеніи. Очень странно затѣмъ то обстоятельство, что все персидское населеніе въ продолженіе двухъ дней страшится кучки евреевъ и безпрепятственно отдаетъ имъ себя на избиеніе. Но самая крупная неправдоподобность—въ дѣйствіяхъ царя и его министра.

Однако же, эти важнѣйшія неправдоподобности исчезаютъ прежде всего другого при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи. Дѣло въ томъ, что въ книгѣ «Эсфирь» намъ не слѣдуетъ видѣть ничего, кромѣ обыкновенной персидской исторіи изъ жизни сераля,—исторіи, какихъ на востокѣ сочинялось во всѣ времена и сочиняется, конечно, и теперь великое множество и въ такой формѣ, которая превосходитъ даже самую смѣлую фантазію. Любовныя приключенія, заговоры, произволъ фаворитовъ и женщинъ, убійства и празднества быстро смѣняются одно другимъ и здѣсь, какъ во всякой изъ этихъ исторій. И не рассказывается ничего такого, что можетъ показаться невозможнымъ и невѣроятнымъ въ рамкахъ подобнаго серальнаго романа.

Не совсѣмъ понятною остается только связь съ религіознымъ праздникомъ, который вѣдь существуетъ на самомъ дѣлѣ, составляя нѣчто въ родѣ карнавала евреевъ, и даже, по предсказанію автора этого рассказа, «никогда не прекратится у евреевъ, и воспоминаніе о немъ не угаснетъ у ихъ потомковъ». Для объясненія можно только предположить, что авторъ, жившій и писавшій вѣдь не больше какъ двѣсти лѣтъ спустя, смѣшалъ распространенное въ то время мѣстное преданіе съ этою исторіей и тѣмъ

придалъ празднику дѣйствительное историческое основаніе. Такимъ толкованіемъ всѣ недоумѣнія и сомнѣнія устраняются легче, чѣмъ приписываніемъ празднику персидскаго источника и возвращеніемъ на исторію Эсфирь, какъ на чистый вымыселъ; въ этомъ послѣднемъ случаѣ принятіе евреями этого праздника представлялось бы совершенно непонятнымъ, даже при такомъ толкованіи, что иноземный праздникъ первоначально встрѣтилъ сопротивленіе со стороны духовныхъ властей, но въ послѣдствіи распространился въ такой степени, что запрещеніе его сдѣлалось невозможнымъ. Въ противоположности съ этими объясненіями находятся религіозный характеръ праздника и включеніе книги въ библейскій канонъ, послѣдовавшее въ то время, когда рассказанныя въ ней происшествія еще должны были жить въ памяти современниковъ.

Поэтическое достоинство книги невелико, изложеніе просто, но отличается художественною законченностью; весь ходъ исторіи романтическій. «Каждый новый моментъ появляется именно тогда, когда онъ нуженъ и желателенъ рассказчику».

Религіозный характеръ книги отличенъ отъ основнаго тона всѣхъ остальныхъ библейскихъ произведеній. Единственная религіозная подробность—трехдневный постъ евреевъ. Но за то нельзя не замѣтить національной гордости и извѣстнаго партикуляризма въ веденіи дѣйствія. Удивительно, что праздникъ, находящійся въ связи съ книгою «Эсфирь», сохранился, совершенно согласно съ вышеприведеннымъ предсказаніемъ автора, именно въ своемъ первоначальномъ историческомъ характерѣ. И этотъ фактъ становится понятнымъ только тогда, если вспомнить, что рассказъ о спасеніи евреевъ поддерживалъ ихъ потомковъ среди такихъ же невзгодъ и бѣдствій въ мрачную средневѣковую пору, не допускалъ ихъ до отчаянія и вселялъ въ нихъ надежды на лучшее будущее. При воспоминаніи о Гаманѣ изъ книги «Эсфирь», они меньше думали о персидскомъ врагѣ своего народа, чѣмъ о многихъ страшныхъ и засвидѣтельствованныхъ исторіею спасеніяхъ отъ столькихъ средневѣковыхъ Гамановъ. И такимъ образомъ и этотъ рассказъ, какъ и многіе другіе, даже какъ почти всѣ историческія книги библіи, сдѣлался для народа—который въ этой послѣдней видѣлъ самое дорогое и самое священное достояніе свое—опорою среди страданій и гоненій, утѣшеніемъ и надеждою на осуществленіе того великаго, золотого будущаго, которое торжественно обѣщано имъ въ библіи!

Поэзія біблії.

Поэзія народа есть не только цвѣтъ его культуры, но большею частью и первый источникъ его духовной жизни. Къ еврейской поэзіи это замѣчаніе примѣняется въ самыхъ широкихъ размѣрахъ; она служитъ рамкою для исторіи израильскаго народа, начиная отъ ея первыхъ дней, теряющихся въ туманѣ легендарности, до поры полнѣйшаго національнаго развитія; она сопровождаетъ этотъ народъ и въ изгнаніи и возвращается съ нимъ на родину, чтобы пѣть новыя пѣсни во славу Бога въ новоосвященныхъ храмахъ. Она, такимъ образомъ, преимущественно *національно-религіозная* поэзія, насколько основною чертою ей служитъ вѣра въ Бога, Владыки міра и Отца Израиля, и насколько чувство набожности проникаетъ всѣ ея созданія. Черезъ это ей сообщилось, правда, извѣстное однообразіе, но оно отнюдь не дѣйствуетъ утомительно, ибо поэтамъ удавалось постоянно брать свою тему съ разныхъ сторонъ и распространять свое творчество на всѣ сферы человѣческой жизни. Вотъ почему рядомъ съ религіозною поэзіею находимъ мы и богатую *поэзію природы* (*натуръ-поэзію*), значительную *дидактическую* и слѣды народной, *селтской* лирики, приводящіе къ заключенію о потерѣ многихъ другихъ богатыхъ сокровищъ въ этой области.

Дойти до созданія эпоса еврейская поэзія, правда, не могла, такъ какъ она, при своей неразрывности съ великою монотеистическою идеею, была лишена того свободнаго движенія, съ которымъ эпосъ заставляетъ дѣйствовать боговъ и героевъ, и такъ какъ ея воззрѣніе было существенно историческое. По тѣмъ же причинамъ не могла процвѣтать въ этой литературѣ и драма, хотя въ бібліи и находимъ явные намеки на эпическую и драматическую поэзію.

Но замѣвъ того поэзія обладала другою свободой, сообщавшей ей богатство и полноту,—свободой отъ оковъ стиха! Правда, сущность и начало всякой поэзіи заключается въ формѣ изложенія, но только не слѣдуетъ этому послѣднему заранѣе вгонять себя въ неизмѣнную рамку определенныхъ размѣровъ, рифмъ и т. п. Гораздо естественнѣе первымъ звукамъ поэзіи раздаваться такъ же свободно и не подчиняясь никакимъ правиламъ, какъ сами люди двигались въ ту пору по землѣ, какъ ихъ позднѣйшіе потомки странствуютъ и въ настоящее время по тѣмъ же странамъ востока, не утверждая нигдѣ прочной осѣдлости, неся съ собою свое

ниущество и свои пѣсни, разносящіяся по необъятной пустынѣ свободными отъ всякихъ оковъ звукамъ.

Само собою разумѣется, что эта свобода не мѣшаетъ принятію и разработкѣ той опредѣленной внѣшней формы, которою мысль поэтическая отличается отъ прозаической. Только должно признать, что эта форма была опять-таки простѣйшая и естественнѣйшая. Въ еврейской поэзіи, по мѣрѣ того, какъ она развивалась, главною внѣшнею формою сдѣлалась такъ называемая равномерность періодовъ—*parallelismus membrorum*—нѣчто въ родѣ «ритма мыслей». То внѣшнее единство, которое даютъ стихотворенію рифма и метръ, съ избыткомъ вознѣстилось внутреннею гармоніею мысли. Этотъ параллелизмъ состоялъ просто въ томъ, что ставились рядомъ два короткихъ періода, въ которыхъ мысли или шли одна за другою, или противопоставлялись другъ другу. Попытки передать этотъ параллелизмъ въ переводѣ часто удавались и такимъ образомъ даютъ намъ ясное понятіе объ этой поэтической формѣ. Тѣмъ не менѣе, не было недостатка въ усиліяхъ доказать присутствіе въ еврейской поэзіи *метра*. Понятно, что о разиѣрѣ въ собственномъ смыслѣ, какой существовалъ въ греческой и латинской поэзіи, тутъ не могло быть и рѣчи. Насколько же дѣйствительно былъ въ еврейскихъ стихахъ своеобразный разиѣръ — то онъ, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, заключался въ слѣдующемъ. Долгая гласная сама по себѣ не получала тона; онъ скорѣе опредѣлялся удареніемъ, которое можетъ отгнѣнить какъ долгій, такъ и короткий слогъ. Преимущественно находимъ удареніе на послѣднемъ слогѣ, и только въ совершенно опредѣленныхъ случаяхъ—на предпослѣднемъ. Сверхъ того, тонъ въ каждомъ словѣ измѣняется и перемѣщается согласно его удлинению посредствомъ окончанія множественнаго числа и приставокъ. Но какъ въ отдѣльномъ словѣ, такъ и въ простѣйшемъ рядѣ словъ, удареніемъ опредѣляется ритмъ. Каждый стихъ заключаетъ въ себѣ двѣ стопы, т. е. два слога съ удареніемъ, которыхъ могутъ предшествовать нѣсколько слоговъ безъ ударенія и которые могутъ каждый разъ сопровождаться однимъ такимъ слогомъ. Ритмъ, конечно, самый естественный и простой, такъ какъ слова управляются только *музыкальнымъ тактомъ*, которому подчинена вся еврейская поэзія и котораго не понимали или не признавали переводчики, пока не взялись за это дѣло Гердеръ и Гете.

Допуская справедливость этого мнѣнія—хотя оно и служитъ предметомъ горячихъ споровъ — приходимъ къ выводу, что параллелизмъ, повидимому,—единственно соотвѣтствующая еврейской поэзіи форма, при

этомъ отнюдь не исключая вышупомянутаго музыкальнаго ритма. Научное изслѣдованіе до сихъ поръ установило три рода этого параллелизма—синонимный, синтетическій и антитетическій. Въ новѣйшее время одинъ остроумный критикъ библіи открылъ еще параллелизмъ палилогическій.

Синонимный параллелизмъ, который называютъ также отзвучнымъ (wiederhallende); выражаетъ въ обоихъ періодахъ одну и ту же мысль, чѣмъ значительно усиливается полетъ и дѣйствіе этой поэтической мысли; напр.:

«Слушай, мой сынъ, указаніе твоего отца,
Не отвергай наставленій твоей матери».

Въ *синтетическомъ* или дополняющемъ параллелизмѣ мысль перваго стиха продолжается, дополняется или повторяется въ слѣдующемъ; напр.:

«Хорошая жена радуетъ своего мужа,
И свои годы онъ заканчиваетъ въ мирѣ».

Антитетическій или противоположный параллелизмъ противопоставляетъ смыслъ перваго стиха смыслу втораго; напр.:

«Умный сынъ—радость отца,
Дурной сынъ—горе матери».

Наконецъ, *палилогическій* параллелизмъ состоитъ въ томъ, что повторяется не полстиха, а только одно слово или нѣсколько словъ, подобно тому, какъ въ музыкѣ—канонъ. Этою формою усиливается торжественность и—въ тѣхъ случаяхъ, когда она соединяется съ синонимнымъ параллелизмомъ—производится болѣе глубокое впечатлѣніе.

Но изъ этихъ краткихъ указаній касательно внѣшней формы еврейской поэзіи, метръ которой, конечно, затерялся и не дошелъ до насъ, было бы ошибочно дѣлать выводъ, что древніе стихотворцы постоянно употребляли эти формы умышленно и сознательно. Напротивъ того, ихъ созданія—свободныя и бессознательныя проявленія поэтической гениальности, почти звуки природы, но которые, въ соединеніи съ музыкой, сопровождавшей ихъ всегда, и съ танцами и хоровымъ пѣніемъ, отсутствовавшими очень рѣдко, текли уже сами по себѣ величавыми ритмами. «Ибо истинное народное творчество создаетъ повсюду инстинктивно, какъ сама природа, вполне законченныя формы, которыми потомъ сознательная художественная поэзія пользуется съ болѣе или менѣе успѣхомъ».

Самая древняя еврейская поэзія была, однако, чистая и первобытная народная поэзія. Начиная отъ первыхъ проявленій этого творчества до

времени господства царей, мы встрѣчаемъ только народные пѣсни—здоровые, свѣжіе и натурально безыскусственные звуки юнаго народа пустыни, которые уже своимъ содержаніемъ свидѣлствуютъ о своей глубокой древности. Это пѣсни не всегда религіозныя, часто имѣютъ онѣ чисто свѣтскій характеръ—но отъ нихъ вполне вѣетъ еще дикой, необузданной силой или свѣжею образностью и дѣвственною нѣжностью, которыми всегда полна народная пѣсня. Онѣ разсѣяны по историческимъ книгамъ Пятикнижія, книгамъ Іисуса Навина, Судей и Самуила, и начинаются маленькою пѣснью Ламаха.

«Ада и Цыла, вы слушайте голосъ мой!
Жены Ламѣха, внимайте рѣчамъ моимъ!

—
Такъ-то убью я вступающихъ въ бой со мной:
Мужа—за рану, за язву мнѣ—отрока.

—
Канна мщеніе уседьмеренное--
Мщеніе Ламѣха—семькратное сѣмьдесятъ».

Уже эта небольшая, смѣлая пѣсня мести заключаетъ въ себѣ строгій параллелизмъ, значительное число *ассонансовъ*, еще часто повторяющихся въ еврейской поэзіи, даже отдаленные намеки на рифму. Болѣе мирнымъ и милымъ тономъ отличается благословеніе, даваемое Исаакомъ Іакову, точно также какъ слѣдующая пѣсенка, выражающая въ веселыхъ звукахъ радость по поводу пріобрѣтенія права владѣнія собственностью въ странѣ:

«Бей вверхъ, о, колодезь—пойте во славу его!
Ты колодезь, который вырыли государи,
Который прокопали благородные мужи народа
Скиптромъ и своими посохами!»

Это—цѣломудренный первоцвѣтъ богатой народной лирики, которая не слабѣетъ и тогда, когда посвящаетъ себя служенію религіозной идеѣ, какъ доказываютъ побѣдная пѣснь по случаю паденія Хесбона, отрывокъ изъ книги войнъ Іагве и воззваніе къ войнѣ съ амалекитами. Но національныя и религіозныя пѣсни, относящіяся къ порѣ молодости израильскаго народа, настроены на одинъ и тотъ же основной тонъ, вслѣдствіе чего ихъ трудно или даже невозможно отдѣлять другъ отъ друга, такъ какъ національная и религіозная идея въ теократическомъ направленіи тогдашняго еврейства вполне покрывали другъ друга. Слѣды такой лирики мы находимъ въ Пятикнижіи въ большомъ количествѣ. Сюда

принадлежить побѣдная пѣснь Миріамъ, сестры Моисея, несомнѣнно пѣвавшая хоромъ и съ аккомпаниментомъ музыки:

«Я буду воснѣвать Господа, ибо Онъ высокъ и свѣтелъ:
Коней и колесницы свергнулъ Онъ въ море».

Или древнее благословеніе общинѣ Израиля — въ томъ видѣ, какъ впервые произнесъ его Моисей:

«Господь да благословитъ тебя и да сохранить тебя!
Господь да свѣтитъ тебѣ своимъ ликомъ и да будетъ къ тебѣ милостивъ!
Да подниметъ Господь свой ликъ къ тебѣ и да дастъ тебѣ миръ!»

Сюда же относятся пѣсни, пѣвшіяся народомъ при унесеніи или возвращеніи на мѣсто кивота завета:

«Возстань, о, Господи, да расточатся Твои враги
И да убѣгутъ отъ Тебя всѣ, Тебя ненавидящіе!»

И вторая:

«Возврати домой, о, Господи, тысячи
Изъ племенъ Израиля!»

Своеобразною поэтической красотой и явственно отпечатлѣвшимся національнымъ характеромъ отличается благословеніе Іакова—стихотвореніе, которое критика по этой причинѣ относитъ къ болѣе позднимъ годамъ эпохи царей. Мѣсто первобытнаго народнаго творчества заступила задушевная и религіозная поэзія искусственная, но составившаяся изъ элементовъ первой. Потому-то все поэтически-религіозное, созданное евреями, производитъ такое глубокое и сильное впечатлѣніе на душу отдѣльных лицъ, точно также какъ и на поэзію народовъ.

Свѣдой патріархъ передъ своей смертью еще разъ сзываетъ сыновей къ своему смертному одру для того, чтобы благословить ихъ. Рувимъ—«крѣпость его и начатокъ силы его», Симеонъ и Левій будутъ раздѣлены въ Іаковѣ и разсѣяны во Израилѣ, Іуду восхвалятъ его братья, Забулонъ будетъ жить на берегу моря, Иссахаръ — лежать между протоками водъ, Данъ — судить свой народъ, Гадъ — отгнѣснять осаждающую его толпу, Асиръ—доставлять царскія яства, Нефезалимъ—говорить прекрасныя изреченія. Наконецъ, Веняминъ—хищный волкъ, который утромъ будетъ ѣсть свою ловитву. Но всѣ благословенія соединяются на головѣ Іосифа. Правда, враждовали противъ него и стрѣляли въ него стрѣльцы,—

«Но твердь осталася лукъ его,
И крѣпки остались мышцы его рукъ,
Отъ рукъ мощнаго Бога Іаковлева,
Откуда Пастырь и твердина Израилева.

Отъ Бога Отца твоего, который и да поможетъ тебѣ,
 И отъ Всемогущаго, который и да благословитъ тебя
 Благословеніями небесными свыше,
 Благословеніями беадин, лежащей долу,
 Благословеніями сосцовъ и утробы материнской,
 Благословеніями отца твоего, которая превозносятъ
 Благословенія горъ древнихъ и пріятности холмовъ вѣчныхъ.
 Да будутъ они на головѣ Іосифа
 И на темени избраннаго между братьями своими!»

Подобіе и важное дополненіе этого поэтического завѣщанія представляетъ собой благословеніе Моисея во Второзаконіи, на основаніи котораго критика пыталась доказать прогрессъ религіозной идеи въ эпоху царей. Оно превосходитъ благословеніе Іакова поэтической красотой, но уступаетъ ему въ первобытной естественности. За то оно проникнуто благородной кротостью и религіозной теплотой, которая овладѣваютъ и читателемъ, особенно когда онъ имѣетъ возможность прочесть это стихотвореніе въ еврейскомъ подлинникѣ. Прекраснѣе всего остального вступленія къ благословенію:

«Господь пришелъ отъ Синая,
 И открылся имъ отъ Сенра,
 Возсіалъ отъ горы Фарава
 И шелъ со тьмами святыхъ,
 Одесную Его огонь закона;
 Истинно Онъ любитъ народъ, всѣ святые его въ рукѣ Твоей.
 И они припали къ стопамъ Твоимъ, чтобы внимать Твоимъ словамъ;
 Законъ далъ намъ Моисей,
 Наслѣдіе общинъ Іакова.
 И онъ былъ царь Израиля,
 Когда собирались главы народа
 Вмѣстѣ съ колѣнами Израилевыми».

О поэтическомъ воззваніи Іисуса Навина, заступившаго мѣсто Моисея, мы уже говорили. Оно взято изъ «Книги Праведныхъ» * и гласитъ такъ:

«Стой, солнце надъ Гаваономъ
 И луна надъ долиною Аіалонскою!
 И остановилось солнце, и луна стояла,
 Докогда народъ мстилъ врагамъ своимъ».

Между этою войной Іисуса съ аморитянами и борьбою Деборы и Барака за свободу противъ хананянъ — немного больше двухъ столѣтій раз-

* Вѣрнѣе: изъ «Книги Праведнаго».

стоянія. Но за этот промежуток времени поэзия, вѣроятно, достигла высокой степени развитія, слѣды котораго, къ сожалѣнію, совсѣмъ не дошли до насъ, но предполагать которое мы все-таки въ правѣ, судя по совершенству національнаго творчества въ пѣснѣ Деборы. По всей вѣроятности, тутъ были переходныя поры, періоды посредничества, которые сила времени уничтожила до послѣдняго слѣда,—ибо эта мощная пѣснь есть не только одна изъ прекраснѣйшихъ и энергичнѣйшихъ пѣсенъ всей еврейской поэзіи, но и удивительный памятникъ истиннаго и первобытно-свѣжаго и сильнаго народнаго творчества. «Полная жизни и поэтического размаха пѣснь проводитъ передъ нами ожесточенную борьбу и умерщвленіе вражескаго военачальника въ короткихъ, сильныхъ чертахъ, но повсюду даетъ рѣшительное выраженіе субъективному взгляду на тѣ событія, къ которымъ она относится; пламенная похвала обращена къ храбрымъ, язвительное порицаніе обрушивается на медлителей, кипучее негодованіе поражаетъ сопротивляющихся. Образцовѣе всего горькое, ироническое заключеніе пѣсни, которое вводитъ насъ въ кругъ женщинъ, ожидающихъ побѣдоноснаго возвращенія полководца, въ это время уже убитаго. Быстро переходя отъ сцены къ сценѣ, стихотвореніе сохраняетъ, однако, свое твердое единство. Весьма замѣчательно, что эта торжественная пѣснь, безъ сомнѣнія исполнявшаяся съ музыкальнымъ аккомпаниментомъ, есть въ то же время, не смотря на свой воинственный и чисто народный характеръ, религіозный гимнъ и славить въ энергическихъ выраженіяхъ Бога Израиля». Этимъ прославленіемъ Бога эффектно начинается и заканчивается пѣсня; Дебора, женщина, надѣленная «огненнымъ духомъ», такъ воспѣваетъ своего Бога:

«Когда выходилъ Ты, Господи, отъ Сина,
 Когда ушелъ съ поля Эдомскаго,
 Тогда земля тряслась и небо капало,
 И облака проливали воду,
 Горы талили отъ лица Господа,
 Даже этотъ Синай—отъ лица Господа, Бога Израилева!
 Во дни Самгара, сына Анаеова,
 Во дни Іаили были пусты дороги,
 И ходившіе прежде путями прямыми—ходили тогда
 Дорогами окольными. Бездѣйствовали начальники
 Въ Израиль, бездѣйствовали, доколѣ не возстала я, Дебора,
 Доколѣ не возстала я, мать во Израиль».

Не судьею и не героиней, не поэтомъ или пророчицей, но просто и скромно—«матерью во Израиль» хочетъ быть Дебора послѣ того, какъ

она добыла свободу своимъ единоплеменникамъ, и изъ этой безыскусственной и благородной души вылетаютъ послѣдніе аккорды ея народного гниа:

«Такъ да погибнуть
Всѣ враги Твоя, Господи!
Любящіе же Его
Да будутъ какъ солнце,
Восходящее во всей силѣ своей!»

Если въ этой пѣснѣ Деборы, точно также какъ и въ пѣснѣ Анны, матери Самуила, на которую можно смотрѣть какъ на pendant къ первой, уже видны первые зародыши какъ эпической, такъ и драматической поэзіи, то въ другихъ, тоже къ времени судей относящихся произведеніяхъ, мы усматриваемъ зачатки дидактической и юмористической лирики, изъ которыхъ первая въ послѣдствіи достигла высокой степени процвѣтанія, вторая же осталась совершенно неразработанною. Это именно—басня, въ которой Іоамъ изображаетъ гражданамъ Сихема сущность царской власти, и загадки и приключенія Самсона.

Басня Іоама есть простое, но превосходное и чисто народное произведение, объясняемое демократическимъ образомъ мыслей народа и его государственнымъ устройствомъ и имѣвшее цѣлью объяснить ему значеніе монархическаго правленія, равно какъ и его необходимость. Въ переводѣ она гласитъ такъ:

«Пошли нѣкогда деревья
Помазать надъ собой царя,
И сказали маслинѣ: «царствуй надъ нами!»
Маслина сказала имъ: «Оставляю-ли я тукъ мой,
Которымъ чествуютъ боговъ и людей,
И пойду-ли скитаться по деревьямъ?»
Тогда сказали деревья смоковницѣ:
«Иди ты, царствуй надъ нами!»
И отвѣчала имъ смоковница:
«Оставляю-ли сладость мою
И вкусный плодъ мой,
И пойду-ли скитаться по деревьямъ?»
И сказали деревья виноградной лозѣ:
«Иди ты, царствуй надъ нами!»
И виноградная лоза отвѣчала имъ:
«Оставляю-ли я сокъ мой,
Который веселитъ боговъ и людей,
И пойду-ли скитаться по деревьямъ?»

Наконецъ сказали всѣ дерева терновнику:
 «Иди ты, царствуй надъ нами!»
 И терновникъ сказалъ деревьямъ:
 «Если вы поистинѣ поставяете меня
 Царемъ надъ собою, то идите, покойтесь подъ тѣнью моею!
 Если же нѣтъ, то выйдетъ изъ терновника огонь
 И пожретъ кедры ливанскіе!»

Въ разсказахъ о Самсонѣ тоже слышно еще свѣжее и здоровое вѣяніе образной народной поэзіи. Маленькія загадки и ихъ разрѣшенія необыкновенно характеристичны какъ по своему содержанію, такъ и по своей поэтической формѣ.

«Изъ ядушаго вышло ядомое,
 И изъ сильнаго вышло сладкое» —

такъ гласитъ загадка, и отвѣтъ дается въ формѣ новаго вопроса—пріемъ, сохранившійся до сихъ поръ въ еврейскомъ простомъ народѣ:

«Что слаще меда?
 И что сильнѣе льва?»

И Самсонъ тотчасъ же отвѣчаетъ имъ рифмованными стихами:

«Если бы вы на моей телицѣ не орали,
 То моей бы загадки не отгадали».

Другія изреченія и молитвы Самсона проникнуты тѣмъ же духомъ народной поэзіи и имѣютъ тотъ же наивный, реалистическій характеръ, который составляетъ отличительную черту и самый вѣрный признакъ всего періода еврейской лирики отъ древнѣйшихъ временъ исторіи до дней національнаго господства.

Съ наступленіемъ эпохи царей еврейская поэзія переходитъ изъ своей тревожной и полной разныхъ бѣдствій молодости въ зрѣлый возрастъ. «Это первый дѣйствительный расцвѣтъ еврейской національной литературы, новая весна, начинающаяся съ Давидомъ и въ послѣдствіи принесшая свои плоды». Давидъ, по традиціи еврейства, есть его величайшій лирический поэтъ; ему приписываетъ эта традиція всю книгу «псалмовъ», въ которой теперь намъ слѣдуетъ обратиться.

Псалтырь (Tehillim) заключаетъ въ себѣ сто пятьдесятъ псалмовъ въ пяти книгахъ, которые, какъ увѣряетъ еврейская традиція, почти всѣ сочинены Давидомъ и только небольшая часть—Моисеемъ, Соломономъ, Асафомъ, Геманомъ и Этаномъ; новая же критика обыкновенно дѣлитъ ихъ на три цикла, принадлежащихъ тремъ различнымъ періодамъ и обнимающихъ время отъ Давида до поры послѣ изгнанія.

Историко-литературное воззрѣніе на еврейскую поэзію находитъ конечно, въ псалмахъ пѣсни, которыя — уже по самому своему содержанію — принадлежатъ различнымъ періодамъ и различнымъ авторамъ, но фундаментъ конхъ заложенъ въ эпоху царей и именно Давидомъ, которому принадлежитъ большая часть отдѣльныхъ пѣсень.

Но если по формѣ изложенія и содержанію, равно какъ и по поэтическому значенію, отдѣльные псалмы существенно отличаются другъ отъ друга, то всѣ они безъ исключенія проникнуты одинаковымъ духомъ религіозной задушевности и глубокой вѣры, 'вслѣдствіе чего псалтырь сдѣлался не только важнѣйшимъ памятникомъ религіозной лирики еврейства, но и образцомъ всей богослужебной поэзіи будущаго, книгою молитвы и поученія для всего человѣчества, на всѣ времена, для всѣхъ возрастовъ, во всѣхъ житейскихъ положеніяхъ.

Эго одинаковое религіозное настроеніе, процикающее весь псалтырь, находитъ себѣ самое вѣрное выраженіе уже въ первомъ псалмѣ, который поставленъ, какъ эпиграфъ, въ началѣ сборника:

«Блаженъ мужъ, не ходящій на совѣтъ нечестивыхъ,
И не стоящій на пути грѣшныхъ
И не сядящій въ собраніи развратителей!
Но въ законѣ Господа воля его,
И о законѣ Его размышляетъ онъ день и ночь!
И будетъ онъ какъ дерево, посаженное при потокахъ водъ,
Которое приноситъ плодъ свой въ свое время,
И ластъ котораго никогда не вянетъ;
И во всемъ, что ни предприметъ онъ, будетъ ему удача.
Но не то съ нечестивыми:
Они — какъ прахъ, разметаемый вѣтромъ.
И потому не устоятъ нечестивые на судѣ,
И грѣшники — въ собраніи праведныхъ.
Знаетъ Господь пути праведныхъ,
И погибнуть пути нечестивыхъ!»

Такииъ же духомъ непоколебимаго довѣрія къ Богу, довѣрія, для котораго всѣ страданія и горести представляются только необходимыми испытаніями, довѣрія, не покидающаго человѣка ни въ какомъ житейскомъ положеніи, ни при какихъ явленіяхъ природы, ни при какомъ бы то ни было историческомъ переворотѣ — проникнуть и 24-й псалмъ, приписываемый большею частью комментаторовъ Давиду:

«Господня земля и что наполняетъ ее,
Господня вселенная и все, живущее въ ней;

Ибо Онъ основалъ ее на моряхъ
 И на рѣкахъ утвердилъ ее.
 Кто взойдетъ на гору Господню,
 Или кто станетъ на святомъ мѣстѣ Его?
 Тотъ, у кого руки не повинны и сердце чисто,
 Кто не стремится къ неправдѣ и не клянется ложно!
 Такой получитъ благословеніе отъ Господа,
 И милость отъ Бога, Спасителя своего.
 Таковъ родъ ищущихъ Его,
 Ищущихъ лица Твоего, Боже Іакова!»

Для историка литературы, который не покоряется традиціоннымъ воззрѣніямъ, но долженъ объяснять себѣ отдѣльные произведенія исключительно на основаніи образа мыслей и чувствъ даннаго времени, поэтическихъ мотивовъ и поэтического языка, тѣмъ же религіознымъ колоритомъ отличаются еще псалмы 3, 6, 8, 18, 19, 23, 24, 29, 48, 65, 72, 73, 91 и нѣсколько другихъ, между тѣмъ какъ большинство остальныхъ выросло на радикально измѣнившейся почвѣ. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что они уступаютъ основнымъ произведеніямъ псалтыря въ поэтической силѣ и религіозной задушевности. Даже тѣ пѣсни, которыя выражаютъ чувства народа въ пору вавилонскаго изгнанія, не особенно отличаются по религіозному тону и по поэтическому характеру отъ псалмовъ древнѣйшихъ; это доказываетъ, напримѣръ, извѣстный 137 псалмъ:

«У рѣкъ Вавилоня сидѣли мы и плакали,
 Каждый разъ, какъ вспоминали о Сіонѣ.
 На ивахъ повѣсили мы наши арфы.
 Тѣ, что плѣнили насъ, требовали отъ насъ пѣсень,
 Притѣснители наши—веселыхъ звуковъ.
 «Спойте намъ пѣсню Сіонскую!»
 Какъ намъ пѣть пѣснь Господню
 На землѣ чужбины?
 Если я забуду тебя, Іерусалимъ,
 Пусть забудетъ меня десница моя!..
 Пусть прилипнетъ мой языкъ къ гортани,
 Если не буду помнить тебя,
 Если не поставлю Іерусалимъ
 Высоко надъ всякимъ веселіемъ моимъ!
 Припомни, Господи, сынамъ Едомовымъ,
 Какъ въ день Іерусалима
 Они вопили: «Разрушайте, разрушайте
 До основанія!»

Точно также и псаломъ 124, вѣроятно, сложенный въ то же самое время, призываетъ Израиля воспѣть Господу пѣснь хвалы за чудесное избавленіе и самъ поетъ ее:

«Если бы не было Господа съ нами,
Да скажетъ Израиль;
Если бы не было Господа съ нами,
Когда возстали на насъ люди,
То поглотили бы они насъ живыми,
Когда возгорѣлся гнѣвъ ихъ на насъ;
Потопили бы насъ воды,
Рѣка покрыла бы душу нашу,
Покрыли бы душу нашу воды свирѣпыя.
Благословенъ Господь, не отдавшій насъ
Въ добычу зубамъ ихъ!
Душа наша избавилась, какъ птица отъ сѣти птицелова,
Сѣть расторгнулась — и мы спаслись.
Помощь наша въ имени Господа,
Создавшего небо и землю!»

Но въ противоположность этимъ національнымъ пѣснямъ горя или пѣснямъ нести находимъ тутъ и другія, проникнутыя кроткимъ духомъ смиренія и преданности. Таковъ псалмъ 103, изображающій отношенія Бога къ людямъ и призывающій этихъ послѣднихъ, и спеціально Израиля, восхвалять Господа, какъ милосердаго и праведнаго, какъ всеблагаго и всепрощающаго Отца человѣческаго рода. Эта пѣснь дѣйствительно одна изъ прекраснѣйшихъ общинныхъ пѣсень; она несомнѣнно имѣетъ въ виду установившіяся въ народѣ благосостояніе и спокойствіе и торжественно начинается слѣдующею строфой:

«Благослови, душа моя, Господа,
И вся внутренность моя — святое имя Его!
Благослови, душа моя, Господа,
И не забывай благодѣаній Его —
Его, прощающаго всѣ неправды твои,
И исцѣляющаго всѣ твои болѣзни!»

Окончаніе этой религіозной хвалебной пѣсни образуетъ своеобразный переходъ къ гимну въ честь Бога въ природѣ, какимъ представляется слѣдующій затѣмъ псалмъ, который есть грандіознѣйшій памятникъ не только еврейской поэзіи, но и безыскусственной поэзіи всего древняго міра и о которомъ А. Гумбольдтъ, усмотрѣвшій своимъ проицательнымъ умомъ богатую жизнь природы въ еврейской лирикѣ, говоритъ въ своемъ «Космосѣ» вотъ что: «Можно сказать, что въ этомъ одномъ 104 псалмѣ

нарисована картина всего міростроенія: «Господь, облеченный свѣтомъ, какъ ризою, распростеръ небо, какъ коверъ. Онъ утвердилъ землю на ея собственныхъ основаніяхъ, такъ что она не поколеблется во вѣки вѣковъ. Воды текутъ съ горъ въ долины тѣми мѣстами, которыя для нихъ предназначены; онѣ не смѣютъ переступить установленныя для нихъ границы, но должны поить всѣхъ полевыхъ звѣрей. Воздушныя птицы поютъ изъ-подъ вѣтвей. Полныя сока, стоятъ деревья Бога, ливанскіе кедры, насажденные Его рукою, для того, чтобы птицы гнѣздились въ нихъ и чтобы аистъ строилъ себѣ жилище на еляхъ». Тутъ описывается «великое и обширное море, кишѣющее безчисленнымъ количествомъ живыхъ существъ; по немъ плаваютъ корабли и чудовище (левіафанъ), которое Богъ создалъ, чтобы оно играло въ его водахъ». Изображаются «посѣвъ на поляхъ, обработанныхъ человѣческимъ трудомъ, веселящее душу винодѣліе, уходъ за масличными деревьями». Небесныя тѣла заканчиваютъ эту картину природы. «Богъ создалъ луну для указанія времени, создалъ солнце, звающее цѣль, къ которой направленъ его путь. Наступаетъ ночь — и во время ея бродятъ дикіе звѣри. Львы рыканіемъ зовутъ добычу и просятъ у Бога пищи себѣ. Чуть возшло солнце — они разбѣгаются и ложатся въ своихъ логовищахъ; въ это время выходитъ человѣкъ на свой трудъ, на свою работу до вечера». Нельзя не изумляться, видя, какъ въ такомъ небольшомъ стихотвореніи, нѣсколькими крупными чертами изображена вселенная — небо и земля. Вѣчно находящейся въ движеніи стихійной жизни природы противопоставлена здѣсь тихая, трудовая жизнь человѣка отъ восхода солнца до вечера. Этимъ контрастомъ, этою всеобъемлемостью воззрѣнія на взаимодѣйствіе отдѣльныхъ явленій, этою мыслью о вездѣсущей невидимой силѣ, которая «обновляетъ лицо земли», или можетъ истребить ее — обуславливается торжественный характеръ не столько задумчиваго и теплаго, сколько величаваго, поэтическаго произведенія».

Подобное предыдущему поэтическое изображеніе мірозданія повторяется въ еврейской поэзіи еще разъ, нѣсколько позже, именно въ 37-й главѣ книги Іова, гдѣ воззрѣніе на природу даже возвышеннѣе, и картины превосходятъ вышеупомянутыя въ отношеніи художественнаго совершенства. Но общее впечатлѣніе этого космогоническаго стихотворенія все-таки слабѣе того, которое производится грандіозно-простымъ 104 псалмомъ, начинающимся такъ:

«Благослови, душа моя, Господа! Господи, Боже мой, Ты дивно великъ Ты облеченъ величіемъ и благолѣпіемъ!

«Онъ облачается свѣтомъ, какъ ризою; распростираетъ небеса, какъ коверъ.

«Онъ устрояетъ надъ водами горницы свои; обращаетъ облака въ свою колесницу; шествуетъ на крыльяхъ вѣтра.

«Онъ дѣлаетъ вихри носами своими, пылающіе огни—своими слугами.

«Онъ утвердилъ землю на собственныхъ ея основаніяхъ, такъ что она не поколеблется во вѣки вѣковъ.

«Ты покрылъ ее бездною, какъ одѣяньемъ. Воды стояли на горахъ —

«Отъ Твоихъ угрозъ побѣжали онѣ, отъ громоваго голоса Твоего съ трепетомъ устремились внизъ.

«Поднялись горы, спустились долины на тѣ мѣста, которыя Ты назначилъ для нихъ.

«Ты поставилъ предѣлы, которыхъ не переступать они; не возвратиться имъ назадъ, чтобы покрыть землю.

«Ты провелъ источники къ ручьямъ, и они текутъ между горъ,

«Поятъ всѣхъ полевыхъ животныхъ, и дикіе ослы утоляютъ въ нихъ жажду свою.

«Надъ ними обитаютъ птицы небесныя, сквозь вѣтви раздаются ихъ голоса.

«Онъ изъ горницъ своихъ наполяетъ горы, плодами дѣлаетъ Его насыщается земля...»

Этотъ псаломъ, къ которому примыкаютъ еще многія значительныя стихотворенія, есть, какъ уже выше сказано, самый выдающійся памятникъ еврейской «натуръ-поэзіи», характеристическое отличіе которой состоитъ въ томъ, что она, «какъ отраженіе монотеизма, постоянно обнимаетъ въ своемъ нераздѣльномъ цѣломъ весь строй вселенной: какъ жизнь земли, такъ и сверкающія свѣтилами небесныя пространства. Она рѣже останавливается на явленіяхъ отдѣльныхъ, единичныхъ, и гораздо больше любитъ наслаждаться созерцаніемъ большихъ массъ. Природа не изображается здѣсь, какъ созданіе, само по себѣ существующее, своею собственною красотою возвеличенное и украшенное; еврейскому пѣвцу она постоянно представляется не иначе, какъ въ соотношеніи съ высшею, всѣмъ управляющею духовною силой. Для него природа есть нѣчто созданное, приведенное въ порядокъ—живое выраженіе повсемѣстнаго присутствія Бога въ проявленіяхъ физическаго міра. Замѣчательно еще то, что эта поэзія, не смотря на свое величіе, даже въ порывѣ самаго высшаго, чарами музыки вызваннаго воодушевленія, почти никогда не теряетъ мѣры, какъ это часто бываетъ съ поэзіею индійскою. Погруженная въ чистое созерцаніе

божества, символическая по языку, но ясная и простая по мысли, она находитъ удовольствіе въ сравненіяхъ, которыя,—сохраняя почти ритмическій характеръ, всегда оставаясь одними и тѣми же,—повторяются. Въ качествѣ описаній природы произведенія ветхаго завѣта являются вѣрнымъ отраженіемъ природныхъ свойствъ той страны, гдѣ жилъ этотъ народъ, т. е. постоянного чередованія пустынь, плодородныхъ мѣстъ и лѣсистыхъ ливанскихъ пространствъ, которыми отличается почва Палестины».

Послѣ этой, сдѣланной А. Гумбольдтомъ, характеристики еврейской поэзіи становится излишнимъ доказывать, что эти древне-еврейскія изображенія природы стояли также на уровнѣ тогдашняго естествознанія и что своею глубиною и возвышенностью они превосходятъ всѣ современныя имъ созданія народной поэзіи. Ближе всего подходятъ къ нимъ еще священные гимны Ригъ-Веды—именно по отношенію къ натуръ-поэзіи. Пѣсни къ Варунѣ, богу мира, часто напоминаютъ тонъ псалмовъ. Онѣ тоже представляютъ Бога какъ всеудраго создателя и правителя всѣхъ міровъ, какъ всевѣдущаго защитника всего добраго и карателя всего злого, какъ святого и праведнаго, но полнаго состраданія къ людямъ. И если въ этихъ пѣсняхъ во славу Божью поется:

«О глубокой мудрости свидѣлствуютъ Его созданія»,

и перечисляются нѣкоторыя изъ этихъ послѣднихъ, то это изображеніе очень напоминаетъ языкъ 104 псалма, и мы могли бы придти къ заключенію о существованіи взаимодѣйствія между поэзіею того и другого народа, не противорѣчь ему такъ основательно этнографія и исторія. И въ пѣсняхъ древне-индійской поэзіи Богъ тоже является всеумудрымъ творцомъ, давшимъ существованіе небу и землѣ,—силою котораго непоколебимо держится безпредѣльное, глубокое двойное царство воздуха,—который подпираетъ небо и ставитъ границы землѣ,—который наполняетъ оба міра своимъ величіемъ и надѣляетъ каждое существо тѣмъ, что придаетъ ему его цѣну и достоинство. Дыханіе Его, подобно вѣтру, проносится съ всеоживляющею силою по воздуху; Его лучезарное око есть душа всего живого и неживленнаго; всѣ существа напоятъ Онъ, какъ дождь поитъ произрастанія поля. И за людьми наблюдаетъ Онъ, за ихъ правыми и неправыми дѣлами; Онъ сторожитъ мысли смертныхъ, какъ пастухъ—свою стада; вдали отъ Него и безъ Него никто не властенъ распорядиться даже миганіемъ своихъ глазъ.

Но правда, что какъ только мы оставимъ царство Варуны и взглянемъ во владѣнія другихъ боговъ, передъ нами обнаруживается громадная

разница между этою поэзією, разцвѣтшею въ лонѣ молодой жизни природы и пропитанною чувственными представленіями, и поэзією псалтыря, вышедшею изъ идеи монотензизма и ею вдохновленною.

Въ псалмахъ выражены чувства, которые могли быть раздѣляемы и понимаемы людьми во всѣ времена; пѣсни старыхъ еврейскихъ поэтовъ до сихъ поръ еще набожно поются въ синагогахъ и церквахъ; поэту поэзія псалтыря имѣетъ право на универсальность, которой лишены стихотворенія востока. Чтобы понять эту индійскую поэзію, нужно пріобрѣсть культурно-историческія свѣдѣнія; чтобы прочувствовать всѣ красоты поэзіи греческой, надо проникнуться духомъ классической древности. Для пониманія же поэзіи псалмовъ достаточно быть человекомъ съ человѣческими чувствами и ощущеніями.

Въ этомъ заключается вѣчное, великое значеніе лирическихъ изліяній столькихъ различныхъ авторовъ и въ столько различныхъ эпохъ, соединенныхъ въ книгѣ псалмовъ въ одно гармоническое цѣлое, въ которомъ смѣняются одни другими религіозныя гимны и синагогальныя пѣсни, пѣсно-пѣнія пилигримовъ и космогоническія стихотворенія, молитвы и элегіи, національныя и индивидуальныя, пѣсни надежды и отчаянія, вѣры и довѣрія къ Богу, ищенія и примиренія при надеждѣ на великое будущее всеобщей человѣческой любви,—въ которомъ находитъ себѣ самое вѣрное выраженіе коренящаяся въ субъективности національной вѣры жизнь евреевъ, душа ихъ религіи. И надъ всѣмъ этимъ блистаетъ сіяніе Бога во всемъ Его величіи и красотѣ, во всей Его благодати и великомъ состраданіи къ слабымъ и грѣшнымъ сынамъ человѣческимъ!

Если послѣднія пѣсни этой книги псалмовъ ввели насъ въ позднѣйшую эпоху, то при мысли о происхожденіи этого сборника мы быстро переносимся снова въ ту Давидову пору разцвѣта израильской народной жизни, когда царь могъ творить столько необыкновеннаго, какъ поэтъ и какъ герой, могъ создать національное единство своего народа и поднять его религіозное образованіе на такую высокую ступень. Поэтому, если съ критической точки зрѣнія и можно отрицать сочиненіе большинства псалмовъ именно Давидомъ, если, съ другой стороны, его поэтическую физіономію, быть можетъ, и представляютъ въ слишкомъ идеализированномъ свѣтѣ,—то все-таки должны оставаться связанными съ его именемъ и достаточны для упроченія его поэтической славы на вѣчныя времена тѣ пѣсни, которыя обнимаютъ собою время его жизни и воспѣваютъ наиболѣе выдающіеся моменты ея. Между ними элегія на смерть Саула и Іонафана

есть жемчужина чисто-національной поэзіи, полная свѣжести и нѣжности чувства:

«Твоя краса, о, Израиль, умерщвлена на твоихъ высотахъ!
 Ахъ, какъ пали герои! Не рассказывайте объ этомъ въ Гатъ,
 Не возвѣщайте этого на улицахъ Аскалона, дабы не радовались
 Дочери филистимлянъ, дабы не торжествовали дочери язычниковъ!
 Вы, горы Гильбон (Гельвуйскія), да не падаетъ на васъ болѣе ни роса,
 ни дождь, ибо тамъ палъ щитъ героя, щитъ Саула!
 Ради крови убитого, ради паденія героя, никогда не уклонялся лукъ
 Ионатана,
 И мечъ Саула не вернулся домой не отомщеннымъ!
 Саулъ и Ионатанъ, любившіе другъ друга, доколѣ были живы они,
 Не разстались другъ съ другомъ и послѣ смерти;
 Они были быстрѣе орла, были сильнѣе льва...
 О, дочери Израиля, оплакивайте Саула!
 Ахъ, какъ пали герои среди битвы!
 Ионатанъ—палъ умерщвленнымъ на своихъ высотахъ!
 Скорблю я о тебѣ, Ионатанъ, мой братъ! Ты былъ такъ дорогъ мнѣ!
 Дороже женской любви!.. Ахъ, какъ пали герои!»...

Плачь о смерти Абнера есть тоже несомнѣнно произведеніе Давида, достойное стать рядомъ съ вышеприведенною элегіей, равно какъ и оба религіозныхъ гимна, написанные въ послѣдніе годы его жизни и изъ которыхъ одинъ—благодарственная пѣснь Богу за избіеніе враговъ Давида, другой—заключаетъ въ себѣ послѣднія слова царственнаго поэта, имѣвшаго полное право на закатѣ дней своихъ называть себя «милымъ пѣвцомъ Израиля», чрезъ чье посредство «глаголалъ духъ Господень» и «на языкѣ котораго было Слово Его!»...

Изъ остальныхъ стихотвореній этого золотого вѣка еврейской лирики не сохранилось, къ удивленію, ничего, кромѣ трогательной притчи пророка Натана объ овчкѣ бѣднаго человѣка, — притчи, всюду находящей себѣ моральное примѣненіе даже въ наше время.

Точно также не сохранились такія пѣсни съ общимъ характеромъ и изъ слѣдующей за тѣмъ поры—царствованія Соломона, образъ котораго не прочно установился въ еврейской народной исторіи, такъ какъ, съ одной стороны, онъ изображается мудрѣйшимъ и набожнѣйшимъ правителемъ, съ другой же настаиваютъ, что этотъ человѣкъ терпѣлъ идолопоклонство своихъ женъ, даже покровительствовалъ ему, и содѣйствовалъ уничтоженію національных добродѣтелей въ своемъ народѣ. Традиція, съ психологическою тонкостью принявъ во вниманіе основныя черты его характера и

дѣтельности, приписала ему три библейскихъ книги—«Притчи», «Пѣснь Пѣсней» и «Проповѣдникъ». Что Соломонъ былъ мудрый мыслитель—это бесспорно; эротическій элементъ играетъ при этомъ въ его жизни важную роль, а конечную цѣль такой жизни составляетъ, безъ сомнѣнія, то скептическое міровоззрѣніе, которое мы находимъ въ «Проповѣдникѣ». Но съ критической точки зрѣнія Соломону приписывается въ крайнемъ случаѣ сборникъ «Книга Притчей» или существенное участіе въ ея составленіи. Этотъ-то сборникъ вводитъ насъ прямо въ область *дидактической поэзіи* библіи.

Ошибочно думать, что этотъ родъ поэзіи былъ чуждъ библейской древности до Соломона. Множество изреченій, разсѣянныхъ въ Пятикнижій, главнымъ же образомъ двѣ параболы Іотама и Натана доказываютъ уже, что нравственные афоризмы, наставленія, загадки и т. п. были очень распространены въ литературѣ; весьма возможно, что Соломонъ впервые собралъ ихъ вѣстѣ и придалъ имъ характеристическую форму. Его стихотворное преніе съ царицею Сабой посредствомъ загадокъ, приписываніе ему трехъ тысячъ притчъ въ «Книгѣ Царей» и многія мѣста въ самой «Книгѣ Притчъ»—все это свидѣтельствуется неоспоримо, что этого рода мудрость, уиѣющая такъ выразительно и красиво представлять результаты пережитаго опыта и на основаніи этого давать уроки и наставленія, то остроумно осмѣивающая людскую глупость, то облекающая въ граціозную форму серьезное житейское поученіе и повсюду выскивающая черты скрытаго сходства между натурой и обыкденною жизнью—что этого рода мудрость процвѣтала именно во время Соломона и сдѣлалась у этого царя предметомъ самой усердной разработки. Безыскусственными нравственными изреченіями и мыслями народа онъ придалъ правильную форму, и эта дѣятельность вполнѣ соотвѣтствуетъ тому историческому представленію, которое мы составляемъ себѣ о Соломонѣ, когда отбрасываемъ всѣ украшенія, которыми легенда и традиція снабдили исторію его жизни. Никто не былъ способенъ его сдѣлать личныя наблюденія, познанія, результаты опыта и извлеченныя изъ всѣхъ сферъ жизни сравненія фундаментомъ гномической поэзіи въ такой формѣ, какую представляетъ собой «Книга Притчей»; никто не могъ въ такой степени сдѣлаться творцомъ поэзіи, разработавшей притчу, которая есть несомнѣнно продуктъ творческаго народнаго духа, и сообщившей ей болѣе высокую художественную форму.

Въ пользу этого мнѣнія говорить и то обстоятельство, что отдѣльныя главы этой книги прямо и опредѣлительно обозначаются, какъ произведе-

нія Соломона (таковы главы 10, 22, 25, 29), тогда какъ о другихъ говорится: «и это написано мудрецами». Авторство Соломона доказывается и тѣмъ фактомъ, что большая часть этихъ изреченій имѣетъ чисто-свѣтскій характеръ, не пренебрегаетъ юморомъ, чужда сентиментальности и религіозной мечтательности, отличается энергичностью и рѣзкостью выраженія, а произведенія Соломона несомнѣнно принадлежали больше къ свѣтской, чѣмъ къ религіозной поэзіи. Это въ большинствѣ—восхваленія мудрости и предостереженія отъ глупости, практическія правила мудрости житейской, прямо изъ жизни почерпнутыя наблюденія и размышленія, сквозь которыя только иногда пробивается религіозное настроеніе, лежащее въ основаніи всей библейской поэзіи.

Что касается наконецъ формы этихъ изреченій, то понятно, что паралелизмъ періодовъ пользуется въ нихъ исключительнымъ господствомъ, ибо тутъ онъ могъ найти себѣ самое полное примѣненіе. Нѣсколькими примѣрами это подтверждается очень ясно. Такова похвала мудрости и опытности:

„Собирающій во время лѣта—сынъ разумный; спящій же во время жатвы—сынъ безпутный.

„Глупцы идутъ своимъ собственнымъ путемъ, мудрые принимаютъ совѣты другихъ.

„За высокомеріемъ слѣдуетъ гибель, а надменность приходитъ предъ паденіемъ.

„Тотъ ненавидитъ своего сына, кто скупъ на розгу; кто любитъ сына, тотъ мудро наказуетъ его.

„Многіе расточаютъ—и становятся богатыми; многіе же скупятся—и дѣлаются бѣдными“.

Само собой разумѣется, что эта мудрость приводитъ древняго еврейскаго притчетворца къ познанію Бога, откуда она исходитъ и гдѣ—вѣчная цѣль ея:

„Начало познанія—боязнь Бога; но глупцы презираютъ мудрость и ученіе.

„Мудростью Богъ создалъ землю и прозорливостью построилъ небо.

„Память праведнаго остается благословенною, но память преступнаго истлѣветъ“.

Мѣстами притчи обращаются и въ граціозныя загадки, полныя остроумнаго юмора, или въ милыя эпиграммы (Sinngedichte), или даже въ произведенія чисто-дидактическія, изъ которыхъ «Предостереженіе отъ вина» можетъ служить характеристическимъ образцомъ свѣтской лирики, а «Восхваленіе добродѣтельной жены» — выраже-

вієнь почтенія, котрымъ женщина пользовалась въ древности, не смотря на господствовавшюю полигамію; этими двумя произведеніями заканчивается кругъ, обвиняемый «Книгою Притчей», составленіе которой указываетъ на время свободнаго релігійнаго и цвѣтущаго національнаго направленія. Касательно «Предостереженія отъ вина» нужно еще замѣтить, что пѣсни вакхическаго характера не были чужды поэтическому творчеству древняго еврейства, какъ и всякой народной поэзіи. Вино было главнымъ продуктомъ палестинской почвы и служило тамъ — какъ и повсюду — желаннымъ матеріаломъ для любившихъ выпить и для поэтовъ. Но если «вино радуєтъ боговъ и людей», то оно, по «Книгѣ Притчей» — опасно для государей, да и народу вредно, когда потребляется въ изобиліи. Это и имѣетъ въ виду великолѣпная маленькая пѣсня:

„У кого вой? у кого стонъ? у кого ссоры? у кого горе? у кого раны безъ причины? у кого багровые глаза?

У тѣхъ, что долго сидятъ за виномъ, что ищутъ, гдѣ бы добыть вина.

Не смотри на вино, какъ оно краснѣетъ, какъ оно искрится въ чашѣ, какъ оно течетъ изъ нея!

Послѣ оно укуситъ, какъ змѣя, и ужалитъ, какъ аспидъ.

Глаза твои будутъ смотрѣть превратное, и сердце твое заговоритъ развратныя вещи.

И станешь ты какъ спящій среди волнъ морскихъ и какъ спящій наверху мачты:

Тебя бьютъ, а тебѣ не больно; толкаютъ тебя, а ты не чувствуешь. И когда просыпаешься, опять ищешь того же“.

Въ болѣе высокую сферу приводитъ насъ похвала добродѣтельной женщины, у которой Шиллеръ взялъ нѣсколько прекрасныхъ чертъ для своей «Пѣсни о Колоколѣ» и которая осталась на всѣ будущія времена пѣснью пѣсней о вѣрности еврейской женщины.

„Кто найдетъ добродѣтельную жену? Цѣна ея выше жемчуговъ.

Увѣрено въ ней сердце мужа ея, и онъ не будетъ оставаться безъ прибытка.

Она воздастъ ему добромъ, а не зломъ, во всѣ дни жизни своей.

Добываетъ шерсть и ленъ и охотно работаетъ руками своими.

Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой.

Она встаетъ еще ночью и раздаетъ пищу въ домъ свой и урочное — своимъ служанкамъ.

Задумаетъ она о полѣ—и приобрѣтаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ.

Препоисываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мышцы свои.

Она чувствует, какъ пріятно ея занятіе, и свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью.

Протягиваетъ руки свои къ прялкѣ, и персты ея берутся за веретено.

Длань свою она открываетъ бѣдному, и руку свою подаетъ нуждающемуся.

Не боятся стужи для семьи своей, ибо вся семья ея одѣта въ пурпурныя одежды.

Она дѣлаетъ себѣ ковры; виссонъ и пурпуръ—одежда ея.

Мужъ ея всѣмъ извѣстенъ на площади, когда онъ сидитъ въ совѣтѣ съ старѣйшими земли.

Она дѣлаетъ покрывала, и продаетъ, и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ.

Крѣпость и красота—одежда ея, и весело смотритъ она на будущее.

Уста свои открываетъ съ мудростью, и кроткое наставленіе на языкъ ея

Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ и не ѣстъ хлѣба праздности.

Встаютъ дѣти—и ласкаютъ ее; встаетъ мужъ—и хвалятъ ее:

„Много было женъ добродѣтельныхъ, но ты превзошла ихъ всѣхъ.

Милосивность обманчива и красота суетна; но жена, боявшая Господа, достойна похвалы.

Дайте ей отъ плода рукъ ея, и да прославятъ ее у воротъ дома ея!“...

Нельзя предположить, что этотъ гимнъ во хвалу добродѣтельной жены и *«Пѣснь Пѣсней»*, къ которой мы теперь обращаемся, могли возникнуть въ одно и то же время. Въ гимнѣ, какъ и во всѣхъ сентенціяхъ *«Книги Притчъ»*, касательно женщинъ и любви преобладаетъ волевъ этический характеръ, въ *«Пѣснѣ Пѣсней»* — эстетическій; въ первомъ — настроеніе преимущественно нравственное, во второй — глубоко чувственно. Внѣшнія и внутреннія причины заставляютъ насъ принять, что гимнъ былъ включенъ въ сборникъ притчей уже позже, когда господствовали болѣе зрѣлыя воззрѣнія на женщину и на ея значеніе въ общественной жизни, составленіе же *«Пѣсни Пѣсней»* послѣдовало вѣроятно непосредственно послѣ смерти Соломона, и написана она была въ сѣверной Палестинѣ.

Тамъ, среди бурь, проносившихся въ народной жизни, вылилась эта пѣсня изъ сердца, въ которое веселая обстановка кинула самые свѣтлые лучи свои и въ которомъ жила удивительная способность видѣть какъ нельзя яснѣе «какъ блещутъ цвѣты, какъ финиковое дерево пускаетъ свои почки, какъ подымается вверхъ виноградная лоза и какъ раскрывается цвѣтъ граватныхъ деревьевъ». Это произведеніе — самое зрѣлое, самое чистое и самое прекрасное изъ всего, созданнаго еврейскою, да и вообще эротическою поэзіей всего міра, пѣснь пѣсней бурно-порывистой

любви, пренебрегающая всякими аллегорическими затемнѣніями, и драматическое стихотвореніе, дышащее дѣтскою простотою и нѣжностью ощущеній, полное смѣлыхъ образовъ и пламеннаго чувства, проникнутое искреннею любовью и широкимъ полетомъ фантазіи. «Ни Греція, ни весь остальной востокъ никогда не производили, да и не могли произвести такую пѣснь любви. Если она такъ неизмѣримо возвышается надъ всѣми родственными ей созданіями, то это благодаря чудному гармоническому соединенію страстной *чувственности* и чистѣйшей *нравственности*, составляющему невидимое біеніе пульса всей пѣсни. Изобразить глубже и вѣрнѣе душевное благородство чисто-человѣческой любви невозможно. Поэтъ, хорошо знающій, что такое любовь и что такое женское сердце, создаетъ художественными средствами женщину, которую онъ дѣлаетъ воплощеніемъ любви, основательно узнавшаго ихъ, благодаря его широкому знанію людей и тонкой способности наблюденія. А что онъ правильно понимаетъ любовь—это мы видимъ изъ стиховъ, въ которыхъ Суламить совѣтуетъ дочерямъ Іерусалима не будить любовь преждевременно и поспѣшно, ибо она—опасная страсть. Любовь, по воззрѣнію поэта—надѣляющая блаженствомъ болѣзнь, райски-чудная смѣсь счастья и несчастья. Счастливы тотъ, кто не любитъ, но счастливѣе человѣкъ, который овладѣла болѣзнь любви. Она приноситъ съ собою величайшія опасности, величайшія страданія, но въ то же время и высочайшіе восторги, невыразимое блаженство».

Въ героинѣ этой *драматической идилліи*—каковою признаютъ многіе «Пѣснь Пѣсней»—въ пастушкѣ Суламить представилъ знающій человѣческое сердце поэтъ идеалъ этой чистой земной любви. Уже спиритуализму позднѣйшаго времени было предоставлено заключить пламенное стихотвореніе въ аллегорическія оковы, придать ему смыслъ любви къ Богу или преданности церкви и приписать такую тенденцію царю Соломону, тогда какъ онъ именно изображаетъ побѣду чистой и вѣрной любви въ противоположность соблазнамъ царскимъ и его гаремной жизни.

И рядомъ съ этими чарами любви на насъ дѣйствуютъ обаятельно въ этомъ стихотвореніи главными образомъ идиллическія сцены изъ жизни на лонѣ природы; мы находимъ здѣсь такое очаровательное погруженіе во вѣшнюю, окружающую насъ природу, какого не встрѣтимъ во всей эротической поэзіи древности. Поэтъ вводитъ насъ въ цвѣтущую, роскошную природу. Фантазія любящей четы привлекаетъ и ее, какъ все остальное на свѣтѣ, въ свой заколдованный кругъ: «она ставитъ все въ связь съ

любимымъ предметомъ и видѣть во всей вселенной только отраженіе этого послѣдняго, ибо именно любовь впервые научаетъ человѣка познавать и понимать нераздѣльное цѣлое».

Попытки объяснить «Пѣснь Пѣсней» и вернуть ее къ ея первобытной художественной формѣ часто оказывали неестественное давленіе на ея ароматическую поэзію. Ближе всего къ истинѣ раздѣленіе на сѣнь драматическихъ картинъ, которое, конечно, нуждается во вставкахъ, переходахъ и всякихъ другихъ добавленіяхъ, чтобы создать одну ясную картину. Первая знакомитъ насъ съ Суламитъ въ то время, когда она въ царскомъ гаремѣ томится желаніемъ соединиться со своимъ возлюбленнымъ. Удивительный монологъ выражаетъ это лирическое настроеніе:

«О, пусть лобзаетъ онъ меня лобзаніемъ своихъ устъ! Ибо ласки твои слаще вина!

Отъ благовонія маселъ твоихъ, какъ масло муровое — имя твое; оттого дѣвушки такъ любятъ тебя.

«О, влечи меня, о, дай намъ побѣждать за тобою!»

Затѣмъ она рассказываетъ, какъ Соломонъ увелъ ее въ свои комнаты и увѣрилъ, что питаетъ къ ней искреннюю любовь. Придворныя женщины, вѣроятно, стараются успокоить ее и спрашиваютъ. На это Суламитъ отвѣчаетъ:

«Черна я, дочери Іерусалима, но красива, какъ шатры Ѳедарскіе, какъ завѣсы Соломоновы.

Не смотрите, что я смугла, ибо солнце опалило меня.

Сыновья матери моей разгнѣвались на меня, поставили меня стеречь виноградники—своего собственнаго виноградника я не сберегла.

Скажи мнѣ ты, котораго любить душа моя: гдѣ посешь ты? Гдѣ отдыхаешь ты въ полдень? Къ чему мнѣ быть скитальцей (въ поискахъ за тобою) возлѣ стадъ товарищей твоихъ?»

Придворныя женщины снова стараются утѣшить ее и прославляютъ любовь къ ней царя. Соломонъ самъ сравниваетъ ея красоту со всѣми сокровищами востока; она же думаетъ только о своемъ возлюбленномъ. Дуэтомъ звучитъ та сцена, въ которой Соломонъ самыми вычурными уподобленіями и сравненіями въ восточномъ духѣ славить ея прелести, между тѣмъ какъ Суламитъ вмѣсто всякаго отвѣта изображаетъ красоту своего возлюбленнаго и кончаетъ признаніемъ:

«Изнемогаю я отъ любви! Лѣвая рука его у меня подъ головой; а правая обнимаетъ меня».

Вторая картина снова начинается превосходнымъ лирическимъ монодо-

гоиъ Суламить. По времени онъ,—какъ думаютъ остроумные комментаторы,—можетъ считаться написаннымъ раньше перваго, такъ какъ въ немъ рѣчь идетъ о причинѣ, по которой Суламить разлучили съ отцовскимъ домоу и съ возлюбленнымъ. «Авторъ поступилъ очень тонко, воспользо-вавшись предшествующими главному дѣйствию событіями только какъ первыми нитями для остальной ткани. Положеніе при этомъ слѣдующее. Въ отсутствіе возлюбленнаго Суламить воскрешаетъ предъ собой прежнія, блаженныя мгновенія, когда они были вѣстѣ. Ничего не можетъ быть естественнѣе. Эти пламенные воспоминанія, это продолженіе внутренней жизни и непрерывная дума о единственно дорогомъ человѣкѣ—въ то же время усиливаютъ въ ней способность сопротивленія соблазнительнымъ искушеніямъ царя. Такимъ образомъ, она прежде всего вспоминаетъ о своемъ послѣднемъ, роковомъ свиданіи съ милымъ и затѣмъ все дальше и дальше уходитъ въ прошедшее».

Рѣдкою нѣжностью и свѣжимъ ароматомъ проникнута «утренняя пѣсенка», которую она поетъ другу и пробуждающейся веснѣ:

«И началъ мой возлюбленный говорить мнѣ: встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!

Прошла уже зима, пересталъ дождь.

Показались на землѣ цвѣты, настало время пѣвья, и голосъ горлицы слышенъ въ нашихъ мѣстахъ.

Смоковницы распустили свои почки, и винныя лозы, разцвѣтая, разливаютъ аромать.

Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!

Голубица моя въ ущеліи скалы подъ кровомъ утеса! Покажи мнѣ лицо твое, дай мнѣ услышать голосъ твой—

Потому что голосъ твой сладокъ и лицо твое прелестно!»

Третья картина тоже состоитъ изъ одного только монолога къ возлюбленному, посвященнаго воспоминанію о тѣхъ блаженныхъ минутахъ, когда она искала и нашла его! Въ четвертой картинѣ, послѣ описанія царскаго великолѣпія и блеска, мы снова слышимъ, какъ царь проситъ пастушку полюбить его, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, пастухъ славить блаженство раздѣляемой любви:

«Наслаждайтесь радостью, упивайтесь въ любви блаженствомъ!»

Пятая картина рассказываетъ сонъ Суламить. Понятно, что во снѣ является ей возлюбленный; она идетъ отворить ему—но онъ уже исчезъ, и тогда она умоляетъ дочерей Іерусалима:

«Если вы встрѣтите моего возлюбленнаго, что скажете вы ему? Что я изнемогаю отъ любви!..»

Придворныя женщины снова стараются успокоить ее. Онѣ спрашиваютъ Суламить—кто же возлюбленный ея, и она рисуетъ его смѣлыми, великолѣпными сравненіями въ восточномъ духѣ. Послѣ этого женщины, вѣроятно, предлагаютъ Суламить помочь ей найти милаго.

И вотъ въ шестой картинѣ Соломонъ рѣшается въ послѣдній разъ сдѣлать нападеніе на чистую, невинную любовь пастушки; но ей кажется, что она слышитъ голоса поругъ, жаждущихъ свидѣться съ нею, и въ ея душѣ снова возстаетъ воспоминаніе о возлюбленномъ и о пріятностяхъ сельской жизни. Весна и любовь въ этихъ лирическихъ изліяніяхъ постоянно идутъ рядомъ или смѣняются другъ друга...

«Я принадлежу другу моему, и къ нему обращены всѣ желанія мои!

Прійди же, возлюбленный, выйдемъ въ поле, побудемъ между цвѣтами!

Поутру пойдемъ въ виноградники, посмотримъ, распустилась-ли лоза, раскрылись-ли почки, разцвѣли-ли гранатовыя деревья. Тамъ я отдаю тебѣ любовь мою».

Послѣдняя картина показываетъ намъ, наконецъ, исполненіе этихъ пламенныхъ желаній и томленій любви. Суламить снова появляется внезапно въ деревнѣ, братья и подруги привѣтствуютъ ее. Возлюбленный обращается къ ней съ призывомъ:

«Жительница садовъ! Друзья внимаютъ голосу твоему, — дай и мнѣ послушать его!»

На это Суламить отвѣчаетъ ему тѣми же словами, которыя вырвались у нея прежде, въ ту минуту, когда ее послали въ виноградникъ и тамъ разлучили съ возлюбленнымъ:

«Бѣги, милый мой! Бѣги, какъ серна, какъ молодой олень на горахъ бальзамическихъ!»

Вся идиллія, эта весенняя пѣснь чистой и невинной любви, великолѣпнѣе и трогательнѣе которой не пѣли никогда и ничьи уста, резюмируется изреченіемъ, которое можеть быть поставлено эпиграфомъ ко всему сборнику:

«Сильна, какъ смерть. любовь; свирѣпа, какъ пресподняя, ревность; стрѣлы ея—стрѣлы огненныя; она—пламень Господень.

«Большія воды не могутъ потушить любовь, и рѣки не зальютъ ея. Давай кто нибудь все богатство дома своего за любовь — его отвергнули бы съ презрѣніемъ».

Мрачною и печальною противоположностью этой драмѣ весны любви представляется то потрясающее стихотвореніе дидактическаго характера, которое извѣстно подъ названіемъ «*Іова*» и съ древнихъ временъ уже много занимало всѣхъ изслѣдователей библіи. Какая цѣль этой книги? Кто былъ ея авторъ? Въ какую пору могла она быть сочиненною и ка-кимъ образомъ попала она въ сборникъ книгъ св. писанія? Таковы приблизительно многочисленные вопросы и недоумѣнія, вызывавшіеся этимъ произведеніемъ, и на которые было дано много отвѣтовъ, не приведшихъ, однако, къ окончательному и удовлетворительному результату.

Для простого, эстетическаго воззрѣнія, книга «*Іова*» есть дидактическое произведеніе, соединяющее въ себѣ лирической, эпической и драматической элементы—теодицея, возвышеніе какой, быть можетъ, не найдется во всей поэзіи древности, защищающая справедливость божественнаго порядка съ высокой, эпической точки зрѣнія, — стихотвореніе съ міровымъ характеромъ, изображающее борьбу сильной души, стремящейся въ виду часто необходимыхъ страданій набожнаго и добродѣтельнаго человѣка сохранить вѣру въ божественную справедливость.

Подобное стихотвореніе могло возникнуть только въ такое время, когда міровоззрѣніе народа, къ которому принадлежалъ его авторъ, достигло уже такой зрѣлости, что усматривало въ міровомъ строѣ цѣлесообразное цѣлое, въ Богѣ — невидимаго руководителя этого цѣлаго, и въ воспитательную систему котораго гармонія между законами природы и законами человѣческой нравственности входила въ качествѣ высшаго постулата. А такимъ временемъ для еврейства былъ только періодъ послѣ вавилонскаго плѣненія, когда вышеупомянутое міровоззрѣніе, сдѣлавшись общимъ, испытаннымъ въ школѣ бѣдствій и страданій, получило право гражданства и наполнило всѣ умы. Къ этому-то приблизительно періоду должны мы отнести книгу «*Іова*», чтобы вполнѣ понять ее.

Не бурная весна, не полнота жизни лѣто израильской народной жизни, а только обильная плодами осень ея могла дать жизнь подобному произведенію, — произведенію, въ которомъ старое, исконное противорѣчіе между ученіемъ о счастливой долѣ набожнаго человѣка и о карѣ, постигающей злого, и дѣйствительностью, объясняется съ такой чисто монотеистической точки зрѣнія.

Въ ту пору жизни Іова, когда мы впервые встрѣчаемся съ нимъ, онъ — богатый и почтенный, отличающійся своею набожностью, предводитель кочевого племени. Когда однажды Богъ, въ засѣданіи небеснаго

совѣта, указываетъ Сатанѣ на этого вѣрнаго слугу Своего, царь ада испрашиваетъ себѣ у Бога дозволеніе подвергнуть эту набожность и вѣрность Іова испытанію (Извѣстно, что эта сцена послужила Гете образцомъ для его пролога къ «Фаусту»). Іовъ лишается имущества, слугъ и дѣтей; но онъ не падаетъ духомъ и остается преданнымъ Богу, держась своего постоянного правила:

«Господь далъ, Господь отнялъ—благословенно буди имя Господа!»

И вотъ, вслѣдъ затѣмъ Сатана получаетъ дозволеніе приняться за самого Іова лично, чтобы подвергнуть его еще болѣе тяжкому испытанію. Его постигаетъ страшная болѣзнь. Но онъ и тутъ не теряетъ твердости и не слѣдуетъ совѣтамъ и увѣщаніямъ своей жены—отпасть отъ Господа. Вѣсть о его мученіяхъ распространяется по всей странѣ, и для утѣшенія его приходятъ три друга: Элифасъ изъ Темана, Цофаръ изъ Наэмы и Бильдадъ изъ Суэха. Видъ Іова устрашаетъ ихъ до такой степени, что они впродолженіи семи дней и семи ночей сидятъ около него молча и плача. Наконецъ Іовъ нарушаетъ молчаніе, и, подобно вырвавшейся на просторъ рѣкѣ, вылетаютъ изъ его устъ сѣтованія о печальной долѣ и желанія смерти, какъ конца этихъ ужасныхъ страданій!

Тутъ начинается преніе между Іовомъ и его друзьями—преніе, правда, только теоретическаго характера, но полное такой драматической образности, что существующій ошибочный взглядъ на все это произведеніе, какъ на драму, представляется понятнымъ и простительнымъ. Три друга стараются успокоить его и защищаютъ правосудіе Бога. По ихъ мнѣнію, основанному на ихъ религіозныхъ принципахъ, Іовъ, по всей вѣроятности, совершилъ какое нибудь преступленіе, за которое теперь несетъ достойную кару. Іовъ отрицаетъ это: онъ добросовѣстно прослѣдилъ всю свою прошедшую жизнь и убѣжденъ въ своей невинности. Сила Божья извѣстна ему такъ же хорошо, какъ и его друзьямъ, которые постоянно говорятъ о ней,—но правосудія онъ здѣсь не видитъ. Чѣмъ болѣе друзья утѣшаютъ его, тѣмъ глубже погружается Іовъ въ свои муки, тѣмъ сильнѣе крѣпнетъ въ немъ убѣжденіе, что именно преступникамъ и грѣшникамъ хорошо живется на свѣтѣ, между тѣмъ какъ праведный долженъ страдать и мучиться. Но сквозь мрачныя тучи этихъ страданій все-таки пробиваются отъ времени до времени лучи надежды на избавленіе, предчувствіе той мысли о безсмертіи души, которая получила свое развитіе только въ позднѣйшее время.

Послѣ того друзья выступаютъ уже открыто съ обвиненіемъ, которое

до сихъ поръ они рѣшались дѣлать только намеками — что Іовъ несомнѣнно навлекъ на себя небесную кару избыткомъ своихъ грѣховъ. Іовъ снова опровергаетъ ихъ. Могущество Божье онъ знаетъ и чтить (доказательствомъ тому служитъ великолѣпное изображеніе этого могущества и дѣйствія его въ природѣ и исторіи)—но справедливость не можетъ онъ усмотрѣть въ міровомъ порядкѣ и восхвалять ее. Друзья умоляютъ, и Іовъ оканчиваетъ эту бесѣду заявленіемъ о своей покорности рѣшеніямъ Господа, какъ бы непостижимы и несповѣдимы ни были причины ихъ.

Тутъ выступаетъ на сцену новое дѣйствующее лицо—четвертый другъ, Елигу, который рѣзко нападаетъ на Іова и представляетъ его страданія ничѣмъ инымъ, какъ испытаніемъ Божьимъ. Рѣчи его, въ недавнее время признанныя нѣкоторыми изслѣдователями за неподлинныя, суть съ поэтической стороны, вмѣстѣ съ картинами природы, самыя блестящія страницы книги; онѣ приводятъ насъ къ тайнамъ Промысла и божественнаго правосудія. Великолѣпные образы восторженнаго юноши дѣйствуютъ на насъ обаятельнѣе, чѣмъ мудрыя и разсудительныя рѣчи друзей, сильнѣе, чѣмъ печальныя сѣтованія Іова. Но исполинской высоты достигаетъ поэтическое изображеніе въ рѣчи самого Бога, который успокоиваетъ сомнѣнія и жалобы.

Теперь Іовъ остался одинъ—и онъ дѣлаетъ элегическій обзоръ своей прошедшей жизни, желая оправдать себя предъ Богомъ. Тогда появляется Господь въ своемъ безпредѣльномъ величіи и «изъ вихря» говоритъ Іову слова назиданія, утѣшенія, примиренія. Іовъ признается праведнымъ и снова вступаетъ въ обладаніе всѣми житейскими благами, среди наслажденія которыми нѣсколько лѣтъ спустя умираетъ, «престарѣлымъ и насыщеннымъ жизнью».

Справедливо поэтому видѣли въ Іовѣ представителя фаустовской идеи у древнихъ евреевъ,—который съ мятежною силою Титана старается разбить всѣ предѣлы, поставленные человѣку вѣчнымъ закономъ природы и дѣлающіе его зависимымъ отъ высшихъ силъ существомъ. Это возстаніе противъ несокрушимой необходимости имѣетъ въ себѣ нѣчто демонически-дикое и первобытное, точно также, какъ отчаяніе послѣ неудачи и возвращеніе Титана въ его оковы—нѣчто безконечно трагическое и печально потрясающее. Тутъ слышимъ шумъ источника, изъ котораго вышла вся поэзія міровой скорби, для того, чтобы разлиться въ океанъ всей міровой поэзіи.

Понятно, что, при разсмотрѣніи художественнаго произведенія съ та-

книгъ универсальнымъ характеромъ, на первый планъ выступалъ вопросъ объ авторѣ его. Традиція приписывала сочиненіе этой книги Моисею, Соломону и многимъ другимъ героямъ; изслѣдованіе—почти всѣмъ поэтамъ и пророкамъ. Мы склоняемся въ пользу мнѣнія Лютера, не раздѣляя его предположенія, что авторъ «Пѣсни Пѣсней» написалъ и «Книгу Іова»: «Еврейскій поэтъ и авторъ этой книги, кто бы онъ ни былъ, видѣлъ и слышалъ, пережилъ и описалъ подобныя искушенія и превратности—подобно тому, какъ Виргилій описываетъ другого героя, Энея, и проводитъ его по всѣмъ морямъ, водамъ и городамъ. И, повидимому, тотъ, кто написалъ эту книгу, кто бы онъ ни былъ, былъ великій, превосходный богословъ».

Книгу Іова называли сильнымъ ядомъ, который не могъ отсутствовать въ библии, этой великой домашней аптекѣ человѣчества; это болѣе остроумно, чѣмъ справедливо. Скорѣе слѣдовало бы смотрѣть на нее, какъ на противоядіе относительно господствовавшихъ у народовъ религіозныхъ воззрѣній, которыми часто заражался и израильскій народъ; затѣмъ, какъ на такой величавый памятникъ нравственно-религіознаго міровоззрѣнія, подобный которому едва-ли можно найти во всей древней литературѣ; наконецъ, какъ на вполне художественное произведеніе библейской поэзіи, которая, выйдя изъ народной пѣсни, достигла своей универсальной высоты въ этомъ назидательномъ стихотвореніи.

Къ той же области и къ тому же поэтически-дидактическому направленію принадлежитъ приписываемый, правда, позднѣйшему времени и ушедшему впередъ міровоззрѣнію «Проповѣдникъ Соломона» (Kohelet). Въ продолженіе двухъ тысячелѣтій съ лишнимъ это странное сочиненіе считалось продуктомъ умственной дѣятельности Соломона, причемъ традиція основывала такое мнѣніе на вступительныхъ словахъ: «Слова Проповѣдника, сына Давидова, царя въ Іерусалимѣ». И нельзя отрицать, что это мнѣніе имѣетъ за себя много подкупающихъ доводовъ. Мудрый царь, столько видѣвшій и столько пережившій, вкусившій всѣхъ благъ земной жизни,—на закатѣ дней вноситъ результатъ всѣхъ своихъ наблюденій, всего своего опыта, въ эту книгу, общій смыслъ которой заключается въ одномъ изреченіи ея: «Суета суеть и всяческая суета!»

Къ этому присоединяются еще, тоже какъ доказательства авторства Соломона, заглавіе, ясно и опредѣлительно указывающее именно на него, помѣщеніе книги въ библейскомъ канонѣ между обоими другими, приписываемыми Соломону, произведеніями, традиція, рассказы отцовъ церкви. Тутъ раз-

сказывается о стронтельныхъ наклонностяхъ и вкусахъ царя и его любви къ роскоши, о его мудрости и знаніяхъ, о его богатствахъ и сокровищахъ, которыми онъ затѣвалъ всѣхъ остальныхъ владыкъ, о его притчахъ и стихахъ, — къ кому же, кромѣ Соломона, можетъ относиться все это? И какъ характеристиченъ для этого царственного поэта порядокъ, въ которомъ, судя по свидѣтельству традиціи, шли одно за другимъ его произведенія! Въ молодости, въ пору весны своего счастья и своей любви, онъ пишетъ «Пѣснь Пѣсней», въ зрѣломъ возрастѣ — «Притчи», на закатѣ своей шумной, дѣятельной жизни — «Проповѣдникъ»!

Къ сожалѣнію, этому мнѣнію противопоставляются весьма важныя возраженія, не согласиться съ которыми относительно «Проповѣдника» невозможно. Во первыхъ, ни въ какой другой библейской книгѣ не находимъ такого темнаго въ общемъ оттѣнка языка, — языка очень нечистаго и смѣшаннаго съ иностранными словами; во вторыхъ — и это самое главное — содержаніе и религіозно-скептическое міровоззрѣніе автора приводятъ къ заключенію, что книга написана гораздо позже, въ вѣкъ религіозныхъ шатавій и сомнѣній; къ этимъ доводамъ присоединяются еще многіе другіе, вслѣдствіе чего поневолѣ убѣждаешься, что вся книга представляетъ собою начало псевдо-эпиграфической литературы и сочинена въ пору послѣ изгнанія, вѣроятно, въ періодъ послѣ Александра Великаго. Поэтическимъ достоинствомъ она тоже уступаетъ остальнымъ произведеніямъ; въ ней нѣтъ той наивности и того лирическаго порыва, которыми отличается вся библейская поэзія. Мѣсто, проникнутой радостною преданностью Богу, субъективности древняго гебранзма заступилъ здѣсь мрачный, озлобленный пессимизмъ, который тончетъ и губитъ всѣ цвѣты жизни, который въ каждой частности созданія видитъ только ошибку, а во всемъ этомъ созданіи, въ его нераздѣльной совокупности — ничто иное, какъ пустую игру. По временамъ только кажется, какъ будто озлобленный проповѣдникъ вспоминаетъ о своей профессіи и о цѣли своей работы. Тогда онъ начинаетъ поучать — жизнерадостному чувству и страху Божьему, но эти поученія звучатъ въ его устахъ почти какъ иронія или насмѣшка и ни въ какомъ случаѣ не производятъ того дѣйствія, на которое они рассчитывали.

Основная мысль — та же, что и въ книгѣ Іова. И въ «Проповѣдникѣ» проникло убѣжденіе, что между наградою и наказаніемъ, между жизнью на землѣ праведника и жизнью грѣшника находится глубокая пропасть, неразрѣшимое противорѣчіе. Но между тѣмъ какъ въ книгѣ Іова робкія

сомнѣнія разрѣшаются смиреніемъ и покорностью Богу, здѣсь скорбь о ничтожествѣ земного существованія, меланхолія жизни прорывается мрачными звуками даже сквозь тѣ размышленія, которыя, повидимому, призываютъ къ наслажденію земными благами и къ страху Божьему. Гидра сомнѣнія повсюду просовываетъ свои головы, и когда мудрецъ отсѣкаетъ одну изъ нихъ, тысячи новыхъ немедленно вырастаютъ и отравляютъ всякое набожное чувство, всякое наслажденіе жизнью. Въ концѣ-концовъ результатомъ этого міросозерцанія представляется не увѣщаніе: «Бойся Бога и чти Его заветы, ибо въ этомъ—весь человѣкъ!», но эпиграфъ удивительной книги: «Суета суеть и всяческая суета».

Красною нитью тянется этотъ эпиграфъ по всему сочиненію, начинающемуся мыслями о ходѣ вещей въ природѣ. Мысли эти не утѣшительнаго свойства, ибо «одно поколѣніе приходитъ, другое уходитъ, земля же остается вѣчною; что было, то будетъ, что однажды случилось, случится снова; нѣтъ подъ солнцемъ ничего новаго!» Мыслитель обращается затѣмъ къ жизни и стремленіямъ человѣка, къ познанію и наукѣ,—но «и это—заблужденіе духа, ибо гдѣ много мудрости, тамъ много скорби, и увеличивающееся познаніе увеличиваетъ печаль». Наслажденіе земною жизнью тоже не вознаграждаетъ: оно также «суета и погоня за вѣтромъ». И такимъ образомъ выводъ почти тотъ, что глупецъ имѣетъ предпочтеніе передъ мудрымъ, грѣшникъ передъ праведнымъ, что для человѣка самое лучшее — «ѣсть и пить и давать своей душѣ наслаждаться хорошимъ во всѣхъ бѣдствіяхъ жизни», ибо и это — отъ рукъ Господа, священные уставы котораго вѣдь не могутъ же быть нарушены человѣкомъ.

Не будь никакихъ другихъ доказательствъ въ пользу сочиненія этой книги уже въ позднѣйшее время, достаточно было бы опредѣлительно высказанныхъ во второй главѣ мыслей о цѣлесообразности природы, о прочномъ порядкѣ въ ходѣ вселенной, мыслей, уже аргіогі исключающихъ возможность какихъ бы то ни было чудесъ, въ противоположность къ господствовавшимъ во всѣхъ прежнихъ прозаическихъ и поэтическихъ произведеніяхъ богословскимъ воззрѣніямъ.

Но именно этотъ неизмѣняющійся міровой строй и порядокъ причиняетъ глубокую скорбь Проповѣднику, видящему торжество зла и гибель добра, не могущему усмотрѣть никакого преимущества человѣка передъ животными. Темныя стороны общественной жизни еще усиливаютъ эту скорбь. Не могутъ ослабить ее и тѣ многія правила житейской мудрости, которыя авторъ почерпаетъ изъ богатой сокровищницы опыта натуры,

преимущественно рефлексивной,—не могут потому, что единственное дѣйствіе, какое они способны произвести, это — дѣлать нашу несчастную жизнь сколько нибудь сносною для насъ. Даже «отрицаніе желанія жить» не чуждо нашему Проповѣднику! Правда, есть у него утѣшеніе для живущихъ въ сквернѣйшемъ изъ всѣхъ міровъ,—но оно не является здѣсь результатомъ мыслительнаго процесса, а вторгается какъ чуждый элементъ въ философское размышленіе. Послѣ всѣхъ мрачныхъ сентенцій и сѣтованій глубокаго пессимизма, эти прекрасныя, кроткія слова утѣшенія кажутся намъ—какъ ни тривиально это сравненіе—фальшивыми этикетками на бутылкахъ, содержимое которыхъ находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ надписью на нихъ. Вотъ они:

„Если человекъ проживетъ и много лѣтъ, но пусть веселится онъ во все продолженіе ихъ, и пусть помнить о дняхъ темныхъ, которыхъ будетъ много; ибо все, что будетъ—суета!“

Веселись, юноша, въ юности твоей, и да въушаетъ сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путямъ сердца твоего и по видѣнію очей твоихъ; только знай, что за все это Богъ приведетъ тебя на судъ.

И удаляй печаль отъ сердца твоего, и уклоняй злое отъ тѣла твоего, потому что дѣтство и юность—суета.

И помни Создателя твоего въ дни юности твоей, доколѣ не пришли тяжелыя дни и не наступили годы, о которыхъ ты будешь говорить: „Нѣтъ мнѣ удовольствія въ нихъ!“

Доколѣ не померкли солнце, и свѣтъ, и луна, и звѣзды, и не нашли новыя тучи вслѣдъ за дождемъ“...

За короткимъ, но нагляднымъ изображеніемъ этой мрачной поры жизни человѣческой жизни слѣдуетъ поэтическій эпилогъ:

„И предъ возвышеннымъ страшно, и на всѣхъ дорогахъ ужасы; и зацѣтеть миндаль, и отяжелѣетъ кузнечикъ;

Ибо отходить человекъ въ вѣчный домъ свой, и готовы окружить его по улицѣ плакальщицы.

Порвалась серебряная цѣпочка, и разорвалась золотая повязка, и разбился кувшинъ у источника, и обрушилось колесо надъ колодцемъ.

И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его!“..

И въ заключеніе: «Суета суетъ, всяческая суета!» Книга заканчивается этими словами, за которыми слѣдуетъ еще нѣсколько стиховъ, заключающихъ въ себѣ, по мнѣнію изслѣдователей библіи, только предостереженіе позднѣйшихъ собирателей канона отъ всякихъ апокрифическихъ сочиненій.

«Проповѣдникъ» можно назвать лебединою пѣснью израильскаго на-

рода,—ибо его возникновение относится несомненно къ періоду иноземнаго господства, державшаго Израиля подъ своимъ желѣзнымъ бичомъ, къ порѣ броженія и религіознаго скептицизма, борьбы и сомнѣнія, партій и противоположныхъ міровоззрѣній,—порѣ, объясняющей намъ, дѣлающей для насъ понятною грустное восклицаніе: «Всему свое время, и время всякой вещи подъ небомъ». Но,—воскликаетъ Проповѣдникъ, — «суета суеть и всяческая суета!»

Такимъ образомъ, книга «Проповѣдникъ» заканчиваетъ собой весь циклъ библейской поэзіи въ ея естественномъ развитіи — отъ народной пѣсни до рефлексивной дидактики, съ прохожденіемъ сквозь творчество художественное. Но какъ всякая пѣсня, прежде чѣмъ совсѣмъ замереть, еще дрожитъ нѣкоторое время въ воздухѣ, проникая въ ухо слушателя, такъ и эта древне-еврейская поэзія, соотвѣтственно своему поэтическому основному характеру, нашла себѣ національный отголосокъ въ «Плачѣ», сочиненіе котораго традиція приписываетъ пророку Іереміи.

Пали сила и величіе народа, рушились колонны храма, растоптанъ цвѣтъ жизни народа, что осталось отъ его благородныхъ и набожныхъ сыновъ, томится въ рабствѣ—и на развалинахъ древняго божьяго города Іерусалима сидитъ сѣдой пророкъ и поетъ эти пѣсни скорби, до сихъ поръ еще и на тотъ же мотивъ звучащія въ молитвенныхъ домахъ его народа въ воспоминаніе о разрушеніи храма.

Картина поэтическая—и даже критика предъявляетъ ей немного важныхъ возраженій, относящихся больше къ формѣ, чѣмъ къ содержанію, и приписывающихъ пять элегій, изъ которыхъ составленъ этотъ сборникъ, различнымъ временамъ и различнымъ авторамъ, хотя въ греческомъ переводѣ библіи имъ предпослано слѣдующее опредѣлительное и ясное замѣчаніе: «И послѣ плѣненія Израиля и разрушенія Іерусалима случилось, что Іеремія сидѣлъ, плача, и пѣлъ слѣдующіе плачи объ Израилѣ, и говорилъ». За этими словами слѣдуетъ первая изъ пяти элегій, начинающаяся сѣтованіемъ:

«Какъ одиноко сидитъ городъ, нѣкогда многолюдный! Онъ сталъ теперь какъ вдова! Великій между народами, князь надъ областями сдѣлался данникомъ!»

Содержаніе всѣхъ пяти элегій составляетъ скорбь о Сіонѣ, объ Израилѣ—образецъ всей національной поэзіи послѣдующаго времени, составленной изъ отголосковъ этихъ пѣсенъ,—затѣмъ изображеніе великаго бѣдствія, постигшаго Божій народъ, и горячая мольба объ избавленіи отъ

страданія и позора. Особенно потрясающимъ образомъ дѣйствуетъ этотъ плачъ въ заключительныхъ строфахъ пятой элегій, не стѣсненной, какъ четыре предшествующія, оковани алфавитной формы (въ акростихѣ), которая употреблена въ еврейской поэзіи здѣсь въ первый разъ:

„Отцы наши грѣшили; ихъ уже нѣтъ, а мы несемъ наказаніе за ихъ беззаконія.

Рабы господствуютъ надъ нами, и некому избавить насъ отъ ихъ руки.

Съ опасностью погибнуть отъ меча, мы въ пустынь добываемъ хлѣбъ себѣ.

Кожа наша почернѣла, какъ печь, отъ жгучаго голода.

Живъ безчестятъ на Сіонѣ, дѣвицы—въ городахъ іудейскихъ.

Князья повѣшены ихъ руками, лица старцевъ не пощажены.

Юношей берутъ къ жерновамъ, и отроки падаютъ подъ ношами дровъ.

Старцы уже не сидятъ у воротъ, юноши не поютъ.

Уничтожилась радость сердца нашего; хороводы наши обратились въ сѣтованіе.

Упалъ вѣнецъ съ головы нашей; горе намъ, что мы согрѣшили!

Оттого-то изнываетъ сердце наше; оттого померкли глаза наши.

Опустѣла гора Сіонъ, и поэтому лисицы ходятъ по ней.

Ты, Господи, пребываешь вѣкъ; престолъ Твой въ родъ и родъ.

Для чего совсѣмъ забываешь насъ, оставляешь насъ на долгое время?

Обрати насъ къ Тебѣ, Господи, и мы обратимся; obnovи дни наши, какъ древо.

Ужели Ты совсѣмъ отвергъ насъ, безмѣрно на насъ вѣдывался?..

Такимъ образомъ въ этомъ «Плачѣ» поэзія слѣдуетъ за израильскимъ народомъ въ изгнаніе и остается ему вѣрною во всѣхъ его бѣдствіяхъ. Она стояла у его колыбели и пѣла ему первыя народныя пѣсни; въ дни его юности она славila его геройскіе подвиги и весну его любви; зрѣлую пору его національнаго развитія она украсила своими притчами и гимнами, своими псалмами и дидактическими стихотвореніями, а когда подошли дни, о которыхъ говорятъ: «нѣтъ имъ удовольствія въ нихъ!», когда наступилъ старческій возрастъ израильскаго народа со всѣми его страданіями и печалями, тогда она спѣла ему національные элегій и плачи, во утѣшеніе и для подъема сокрушенной народной силы.

Поэзія есть сердце библіи, и она сама представляется намъ великою эпопеею, когда мы обзрѣваемъ широкую область ея поэтическихъ созданій и видимъ, какъ отъ первыхъ поэтическихъ звуковъ первобытнаго чувства она достигаетъ религіознаго сознанія и національной полной силы, а наконецъ восходитъ на идеальную высоту человѣчески-свободной точки

зрѣнія, откуда библейская поэзія израильскаго народа становится поэзію всего человѣчества!

Литература Пророческая.

Не только по содержанію, но и по формѣ еврейская поэзія представляется совершенною противоположностью поэзіи всѣхъ остальныхъ народовъ древности, но крайней мѣрѣ, сравнительно съ ними отличается рѣзко опредѣлительною своеобразностью. Такъ, одинъ изъ ея поразительнѣйшихъ элементовъ составляетъ та обширная пророческая поэзія, которой едва-ли можно найти аналогію во всей древней литературѣ, и которая въ литературѣ еврейской замѣняетъ драму и эпосъ, нашедшіе себѣ въ ней, точно также какъ и лирика, довольно значительное выраженіе. Но положительно причислить эту пророческую литературу къ тому или другому роду поэзіи нельзя. Если мѣстами вы видите, что она какъ будто подчиняется не обременительнымъ оковамъ еврейскаго ритма мысли, то черезъ минуту она сбросила съ себя и эти легкія узы и течетъ свободно и безпрепятственно, съ величественною силою. Въ своей величавой совокупности, она есть самое вѣрное выраженіе еврейскаго монотеизма, его полнѣйшій разцвѣтъ, высшая ступень его религіознаго и нравственнаго совершенства.

Не прорицателемъ, не заранѣе предсказывающимъ будущее колдуномъ, не вѣщующимъ - фантазеромъ былъ еврейскій пророкъ; это былъ ораторъ (nabi—то же что греческое *προφήτης*, провозвѣстникъ, истолкователь божьей воли), призванный распространять въ мірѣ божественную истину, провозглашать слово Господа набожной общинѣ.

Задача пророковъ была двоякая и трудная. Въ пору религіознаго упадка, когда жертвоприношеніе и священничество составляли основную сущность религіозной практики, какъ у язычниковъ, такъ и у евреевъ,—на нихъ лежало дѣло охраненія чисто-духовныхъ учрежденій мозаизма, а съ другой стороны—направленіе теократіи израильскаго народа къ ея великой цѣли. «Поэтому кара, очищеніе и возстановленіе составляютъ существенныя моменты израильскаго пророчества, и между тѣмъ, какъ на народѣ израильскомъ они проявляются конкретно,—идеально они остаются присущими всѣмъ народамъ и наконецъ—всему человѣчеству».

Пророки были вслѣдствіе этого съ одной стороны вдохновенные народные ораторы и народные вожди, какъ бы «облеченная въ живое слово совѣсть еврейскаго народнаго духа» люди, смотрѣвшіе на современныя обстоятельства съ умомъ и разсужденіемъ, нѣчто въ родѣ «божественныхъ

демагоговъ»; съ другой стороны—возвышенные ясновидцы и люди Господа, которые были призваны въ развращенное время провозглашать идею духа и нравственной свободы человѣка, какъ божественную истину. Уже на порогѣ исторіи израильскаго народа стоитъ величавѣйшій изъ этихъ пророковъ—Моисей, прототипъ и образецъ всѣхъ будущихъ пророковъ, на которомъ «покоится духъ Господа», являющійся робѣющему и нерѣшительному въ неопалимой купинѣ, чтобы вселить въ него бодрость и энергію для исполненія его миссіи. И Моисей до конца своей жизни остается вѣренъ этой миссіи: провозглашать величіе и силу Бога, главнымъ же образомъ его единство и задачу Израиля. Въ его жизни и ученіи уже заранѣе опредѣлена вся демократическая основная идея пророчества. Не должно существовать никакой особенной касты, ни одного привилегированнаго сословія; горячее стремленіе Моисея состоитъ въ томъ, чтобы весь народъ Господа обратился въ пророковъ! И за то, что онъ такъ свѣтло и такъ скромно исполнялъ эту миссію, писаніе произнесло ему похвалу въ слѣдующихъ знаменательныхъ словахъ: «И съ той поры не появлялся въ Израилѣ такой пророкъ, какъ Моисей, видѣвшій Господа лицомъ къ лицу», т. е. удостоившійся высшаго откровенія.

Пророчество сопровождаетъ Израиля послѣ смерти Моисея въ обѣтованную страну, и Дебора, Самуилъ, Натанъ, Елисей, Илья суть ярко блистающія опоры его, люди, которые въ мрачные тяжелые дни или не допускаютъ народъ до отпаденія отъ вѣры въ Бога, или возвращаютъ его къ ней. А между тѣмъ, въ «пророческихъ школахъ» воспитывается молодое поколѣніе для великой миссіи—словомъ и дѣломъ распространять и защищать религіозную идею.

Истинное свое значеніе пророческая профессія получаетъ только въ эпоху царей, когда пророкамъ приходится исполнять не только религіозное, но и политическое призваніе,—конечно, въ ихъ неразрывной связи. Расцвѣтъ дѣятельности пророковъ начинается приблизительно въ девятомъ столѣтіи, захватываетъ время вавилонскаго плѣненія и простирается до дней второго храма. Чѣмъ глубже религіозный упадокъ, чѣмъ сильнѣе народное бѣдствіе, тѣмъ величавѣе и авторитетнѣе пророкъ, кидающій въ лицо царямъ и князьямъ самыя горькія истины, называющій ихъ «отступниками и ворами», въ чьихъ дворцахъ «скоплено отнятое грабежомъ достояніе бѣдныхъ» и которые «растоптываютъ Мой народъ», кричащій жрецамъ храма: «вы презираете Мое имя! жрецы также грѣшны, какъ и народъ!»—наконецъ, съ удивительною смѣлостью и идеальной свободой

предостерегающій и увѣщающій свой народъ, сдерживающій и карающій его.

Когда же они въ сокрушеніи сердечномъ приближаются къ храму со своими жертвами, пророкъ стоитъ на своемъ посту и восклицаетъ имъ: «Развѣ Богу угодны тысячи козлятъ, мириады потоковъ елей?» «Для чего мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ жертвеннымъ дымомъ козлятъ, жиромъ животныхъ, и не желаю крови овецъ и барановъ!» «Ты хочешь принести мнѣ жертву? Но развѣ я голоденъ? Да если бы оно было и такъ, развѣ мнѣ нужно говорить тебѣ объ этомъ? Не мнѣ-ли принадлежать * животныя на тысячѣ горъ!» «Когда я вывелъ вашихъ предковъ изъ Египта, я не приказывалъ имъ ничего относительно принесенія въ жертву сожигаемыхъ и убиваемыхъ животныхъ!»

Но вмѣсто этого жертвеннаго культа и этой обрядности пророкъ требуетъ во имя Господне много и громко провозглашаетъ это требованіе своимъ изумленнымъ современникамъ, царямъ и владыкамъ, жрецамъ и народамъ: «Соблюдать справедливость, любить кротость и благотворительность и скромно свершать свой путь предъ вашимъ Господомъ и съ Нимъ!» Это — манифестъ пророковъ, постоянно звучащій во всѣхъ ихъ рѣчахъ, не смотря на безчисленное множество вариаций.

Когда же, благодаря всему этому, Израиль пришелъ наконецъ къ нравственному богопочитанію, пророческая рѣчь начинаетъ раздаваться въ болѣе широкомъ кругу, ибо ей нужно и другіе народы, даже *все человечество* привести къ одной общей цѣли, состоящей въ томъ, чтобы «Богъ былъ царемъ на всей землѣ», чтобы «въ тотъ день Онъ былъ единъ и Его имя едино», чтобы «всѣ народы перековали свои мечи въ плуги и свои копья въ виноградные ножи и ни одинъ народъ не воевалъ больше съ другимъ», «чтобы они не совершали ничего злого и не опустошали ничего на Моей священной горѣ, ибо тогда исполнится вся земля познаниемъ Господа, какъ воды покрываютъ морское дно».

Въ этотъ торжественно-радостномъ аккордъ будущности человечества находятъ себѣ полное и окончательное выраженіе все еврейское пророчество. Съ мужественною энергіею рисуетъ этотъ священный миръ народовъ Исаія, съ пламенною фантазіею — Езекииль, съ нѣжною задушевностью — Іеремія, съ религіозною теплотой — Хабакукъ и другіе пророки, которые всѣ исполнены однимъ и тѣмъ же духомъ и чрезъ то опережаютъ не только свое время, но и многія столѣтія!

* Въ нѣмецкомъ оригиналѣ ошибочно напечатано: *Ich* meine, вмѣсто: *Ich* theine; авторъ имѣетъ въ виду 10-й стихъ 50-го псалма Давида. *Ред.*

Что эти пророки подвергались гонениям со стороны испорченного народа, эгоистических священников, жестоких властителей — в том нѣтъ ничего удивительнаго. Но никакія опасности, никакія враждебныя дѣйствія не могли заставить ихъ отступить отъ великой ихъ миссіи въ качествѣ охранителей народной свободы, глашатаевъ вѣры въ Бога. «Въ Іерусалимѣ всегда гнали и умерщвляли пророковъ!» — жалуется еще нѣсколько столѣтій спустя евангелистъ, а пророкъ рассказываетъ при этомъ: «Мое спину подставлялъ я ударамъ, мои щеки — тѣмъ, которые били ихъ, мое лицо не пряталъ я отъ стыда и позора»; и онъ говорилъ въ этомъ случаѣ не за одного себя, а за всѣхъ остальныхъ пророковъ, которые радостно переносили страданія и преслѣдованія, тюрьму и смерть, не измѣняя нравственной идеѣ духовнаго подъема, проникавшей все ихъ существо и воодушевлявшей ихъ прославлять прошедшее, узнавать настоящее и величавыми образами провозглашать будущее.

Время процвѣтанія еврейскаго пророчества, простирающееся отъ начала борьбы между Израилемъ и Іудой до возстановленія храма, распадается на три различныхъ періода, письменные памятники которыхъ сохранились для насъ въ пророческой литературѣ. Вѣроятно въ продолженіи всего этого времени пророки произносили свои рѣчи устно и потомъ уже сами записали ихъ, или, быть можетъ, это было сдѣлано другими. Къ первому періоду, приблизительно отъ 900—700 г. до Р. Х. принадлежатъ Іоэль, Амосъ, Осія, Исаія I и Миха. Въ этомъ, самомъ блестящемъ періодѣ пророческой литературы мы находимъ прежде всего «яснѣйшее сознаніе нравственныхъ недостатковъ Израиля, точно также, какъ ожидающія разрѣшенія задачи и цѣли его существованія, сильнѣйшее стремленіе къ національному объединенію и національной самостоятельности и удивительную жизненную энергію, несокрушимую вѣру въ то, что Израиль не погибнетъ и что рано или поздно его ожидаетъ освобожденіе». Во второмъ, болѣе короткомъ періодѣ (приблизительно отъ 640—568 г. до Р. Х., такъ какъ дѣтъ за шестьдесятъ источниковъ нѣтъ), дѣйствуютъ пророки Іеремія, Цефанія, Нахумъ, Обадія, Хабакукъ, Езекииль. Характеръ пророчества въ это время главнымъ образомъ національный. Яркими красками рисуется скорбь о потерѣ отечества и храма и съ безнадѣнною мольбой призывается возвращеніе на родину и избавленіе. Печаль и покаяніе знаменуетъ собой это время изгнанія. Третій періодъ, къ которому принадлежатъ Исаія II, Хагги, Захарія и Малахи, и который простирается приблизительно до 430 г. до Р. Х., заканчиваетъ собою

время пророческое, теперь еще разъ поднимающееся на свою полную духовную высоту, чтобы затѣмъ совсѣмъ уже исчезнуть и уступить мѣсто новымъ формамъ религіознаго сознанія, замѣняющаго пророковъ учеными.

Первый пророкъ, *Иоэль*, сынъ Петуэля, появился въ то время, когда массы саранчи страшно опустошали страну и глубоко тревожили народъ. Предсказанія его занимаютъ всего четыре главы маленькаго сочиненія его, но имѣютъ особенное достоинство и особенный интересъ, благодаря гармоническому соединенію пророческой силы съ естественнымъ, поэтическимъ міровоззрѣніемъ, равно какъ и принадлежности глубокой древности; поэтому Иоэля справедливо прозвали пророкомъ между пророками.

Книга Иоэля отличается полнымъ единствомъ характера и начинается призывомъ къ покаянію и исправленію въ тяжелые и печальные дни, тутъ же поэтически изображенные; заканчивается же она примирительною надеждою на время, когда Господь снова заключить миръ со своимъ народомъ. Великолѣпный образецъ пророческой литературы представляетъ слѣдующее видѣніе изъ второй главы книги Иоэля:

«Трубите трубою на Сіонѣ и бейте тревогу на святой горѣ Моей; да трепещутъ всѣ жители земли, ибо наступаетъ день Господень, ибо онъ близокъ;

День тьмы и мрака, день облачный и туманный: какъ утренная заря распространяется по горамъ народъ многочисленный и сильный, какого не бывало отъ вѣка и послѣ того не будетъ въ роды родовъ.

Передъ нимъ пожираетъ огонь, а за нимъ палитъ пламя; передъ нимъ земля, какъ садъ Эдемскій, а позади его будетъ опустошенная степь, и никому не будетъ спасенія отъ него.

Видъ его, какъ видъ коней, и скачутъ они, какъ всадники;

Скачутъ по вершинамъ горъ какъ бы со стукомъ колесницъ, какъ бы съ трескомъ огненнаго пламени, пожирающаго солому, какъ сильный народъ, выстроенный въ битвѣ.

При видѣ его затрепещутъ народы, у всѣхъ лица поблѣднѣютъ.

Какъ борцы, бѣгутъ они, и какъ храбрые воины влѣзаютъ на стѣну, и каждый идетъ своею дорогою, и не сбивается съ путей своихъ;

Не даютъ другъ друга, каждый идетъ своею стезею, и падаютъ на копья, но остаются невредимы.

Бѣгаютъ по городу, поднимаются на стѣны, влѣзаютъ на дома, входятъ одна, какъ воръ.

Прадъ ими потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звѣзды потеряютъ свой свѣтъ.

И Господь дастъ гласъ Свой предъ воинствомъ Своимъ; ибо весьма многочисленно полчище Его и могущественъ исполнитель слова Его; ибо великъ день Господень и весьма страшенъ—и кто выдержитъ его?...

Но и при этомъ еще пророкъ не лишаетъ народа надежды и утѣшенія. И за страшнымъ видѣніемъ слѣдуютъ призывы къ покаянію и великодушная утѣшительная рѣчь, изображающая въ осмысленныхъ образахъ и сравненіяхъ счастье и благоденствіе народа и заканчивающаяся обѣщаніемъ, что послѣ бѣдствій, причиняемыхъ Израилю природой и могущественными врагами, наступитъ для Израиля время мира и счастья, если онъ покается и снова обратится къ Богу.

Точно такое же искусственное распредѣленіе составныхъ частей рѣчи, какое мы видимъ у этого древнѣйшаго пророка, книга котораго написана около 870 г., имѣетъ мѣсто и въ послѣдующихъ пророческихъ рѣчахъ. Сначала, обыкновенно выставляется поводъ, по которому пророкъ обращается къ народу, или изображается призваніе пророка на это дѣло Богомъ—призваніе, долженствующее служить ему законнымъ оправданіемъ въ глазахъ современниковъ. Затѣмъ слѣдуетъ карательная проповѣдь, обыкновенно заключающая въ себѣ изображеніе божественнаго наказанія, которое никогда не могло оставаться безъ глубокаго дѣйствія на сокрушенный и опечаленный народъ. Но ни одинъ пророкъ не заканчиваетъ этихъ своего произведенія. У каждаго изъ нихъ за карательною проповѣдью слѣдуетъ призывъ къ нравственному очищенію и подъему духа, и почти всегда пророчество заключается величавымъ видѣніемъ, въ которомъ съ полною увѣренностью провозглашается счастье Израиля и миръ народовъ.

Только вполне независимые люди, для которыхъ единственный и исключительный вопросъ жизни составляли свобода ихъ племени и чистота вѣры, могли такъ смѣло обращаться съ государями, священниками и народамъ. Они были проникнуты сознаніемъ, что ратуютъ за справедливое и священное дѣло и поэтому не боялись провозглашать переданныя имъ Богомъ слова ни передъ царственными идолопоклонниками, ни передъ дикими и взволнованными народными массами. Ни у кого эта, рѣшительно демократическая основная черта израильскаго пророчества, въ этомъ направленіи почти безпримѣрнаго въ исторіи,—не выступаетъ рѣзко и характеристичнѣе, чѣмъ у слѣдовавшаго за пророкомъ Іоэлемъ пастухъ изъ Текои, *Амоса*, который около 800 г. укоризненно обзрѣваетъ жизнь Израиля и другихъ народовъ. «Я не пророкъ и не сынъ пророка,—такъ рекомендуется онъ священнику Амаціи,—а пастухъ, который собиралъ сикиморы. Но Господь взялъ меня отъ овецъ, и сказалъ мнѣ Господь: иди пророчествуй народу Моему, Израилю!» Онъ, прежде пастухъ

„Сказано тебѣ, о, человекъ, въ чемъ добро и чего требуетъ отъ тебя Господь: только дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренно ходить предъ Богомъ твоимъ“.

Ту же самую основную мысль находимъ мы въ величавыхъ видѣніяхъ величайшаго и гениальнѣйшаго изъ всѣхъ еврейскихъ пророковъ—*Исаи* бенъ-Амосъ, у котораго она получила высшее нравственное развитіе и является въ самомъ зрѣломъ художественномъ совершенствѣ. Но книга, украшающая нашу библію именемъ этого пророка, выступившаго на сцену въ годъ смерти Узія, т. е. въ 759 г., содержитъ въ себѣ въ видѣ добавленія 26 главъ позднѣйшаго, неизвѣстнаго пророка, который, быть можетъ, тоже назывался Исаія, жилъ къ концу времени изгнанія и этой книгой утѣшенія поддерживалъ Израиля въ его жестокихъ скорбяхъ и бѣдствіяхъ. Его прозвали Исаіею II или вавилонскимъ, въ отличіе отъ нашего пророка, который называется Исаія I или іерусалимскій. Критика основательно поставила его на самомъ первомъ мѣстѣ, и когда говорятъ о пророкахъ библии, то Исаія является впереди ихъ всѣхъ, ярко блистающимъ образцомъ и примѣромъ. Въ немъ классически гармонично соединены кротость и любовь, серьезность и строгость, высокое нравственное мировоззрѣніе и глубокая набожность сердца, смѣлость и яркость красокъ и образовъ всѣхъ остальныхъ поэтовъ. Это былъ пророкъ, какихъ не являлось ни одновременно съ нимъ, ни послѣ него, пророкъ «съ кругозоромъ, обнимавшимъ двѣ части свѣта, съ даромъ политическаго предвидѣнія, почти никогда не обманывавшагося, съ энергіей характера, предъ которою трепетали даже государи, и съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, неодолимо дѣйствовавшимъ на его народъ и въ счастіи, и въ несчастіи».

О жизни и этого пророка мы тоже имѣемъ мало достовѣрныхъ свѣдѣній. Трехъ царей — Іотама, Ахаза и Хизкію—сопровождаетъ онъ во все время ихъ владычества своими увѣщаніями и предостереженіями. Тяжеле всего приходится ему исполненіе пророческой миссии при Ахазѣ, желающемъ заключить союзъ съ Ассиріей. Напрасно старается пророкъ отъ воротъ идолопоклонника-царя отъ этого союза, такъ какъ сама Ассирія блистаетъ къ гибели. Изображеніе Исаіею времени этого царя и положенія дѣлъ въ Іудеѣ представляетъ собою страшную картину. Повсюду отпаденіе и измѣна, идолопоклонство и безнравственность, роскошь и изысканность,—между тѣмъ какъ непріятель уже у воротъ! И не смотря на все это, пророкъ во всемъ измѣняющемся и переходящемъ усматриваетъ вѣчное—вѣщный духомъ своимъ онъ видитъ въ отдаленіи расцвѣтъ счастли-

ваго будущаго, когда «корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ будетъ ѣсть солому, какъ волъ, и грудное дитя будетъ играть надъ норою аспида, и отнятое отъ груди дитя положить свою руку на гнѣздо василиска, и земля будетъ такъ наполнена знаніемъ Господа, какъ морское дно покрыто водою».

Лучше сдѣлалось положеніе пророка при слѣдующемъ царѣ, набожномъ Хизкіи. Реформа израильской вѣры, начатая и довершенная въ царствованіе этого государя, есть, конечно, главнымъ образомъ дѣло Исаи, неутомимо стоящаго на своемъ посту и предостерегающаго Израиля отъ приближающейся гибели и отъ всякихъ союзовъ съ окрестными народами. Священные высоты язычества ниспровергаются, колонны разбиваются, изображенія и змѣи обращены въ развалины, и очищенный монотеизмъ, провозглашенный пророкомъ, Богъ любви и милосердія—становится вѣрою Израиля.

Но этотъ новый порядокъ длится не долго. Скоро народъ снова обращается къ старымъ идоламъ, и снова раздается громовое слово пророка, возвѣщающее паденіе Іудеи отъ руки Вавилона и уничтоженіе Вавилона мидянами. Еще въ своихъ послѣднихъ рѣчахъ, вѣроятно, относящихся къ послѣднимъ годамъ царствованія Хизкіи, пророкъ призываетъ Израиля къ покаянію и остальные народы—къ миру и позванію Бога. Національное и религіозное единство Израиля, общій миръ народовъ—вотъ его заветные идеалы, вотъ цѣли, предсказываемыя имъ,—и изъ этихъ идеаловъ возникла та возвышенная мессіанская идея, которая здѣсь впервые зачалась и расцвѣла. Чѣмъ мрачнѣе становится положеніе дѣлъ, тѣмъ ярче блистаетъ предъ глазами пророка картина обѣщаннаго будущаго, тѣмъ яснѣе дѣлается въ его умѣ возвышенная идея пришествія Мессіи, посланника Божія, который явится въ счастливое, еще отдаленное покажется время, для соединенія Израиля и остальныхъ народовъ въ одинъ великій общій союзъ.

Однимъ изъ характеристическихъ отличій еврейской поэзіи критика признаетъ то, что она, въ противоположность поэзіи классическихъ народовъ древности, ставитъ золотой вѣкъ въ концѣ всѣхъ временъ и такимъ образомъ провозглашаетъ постоянное движеніе впередъ, усовершенствованіе человѣческаго рода и его окончательное совершенство, тогда какъ поэзія классическая съ грустною покорностью судьбѣ изображаетъ этотъ золотой вѣкъ, такъ давно исчезнувшій. Нигдѣ эта возвышенная и утѣшительная мысль не выступаетъ такъ ясно, какъ въ рѣчахъ Исаи, которыя почти всѣ оканчиваются пламенными видѣніями блаженной поры общаго человѣческаго братства.

Для того, чтобы представить хотя бы самую бѣглую характеристику этого пророка и его рѣчей, необходимо привести здѣсь тѣ два отрывка изъ его книги, въ которыхъ съ особенною наглядностью представляется намъ его строгая манера карать и предостерегать, точно также какъ и его кроткій способъ выраженія тамъ, гдѣ онъ утѣшаетъ и обѣщаетъ счастливое будущее. Истинно характеристическимъ образцомъ пророческой карательной проповѣди могутъ служить слова Исаіи, обращенныя противъ дочерей Сіона:

„И говорятъ Господь: Такъ какъ дочери Сіона возгордились, и ходятъ съ вытянутою шеею, съ нескромнымъ взоромъ, выступая съ сладострастными движеніями, и гремятъ своими цѣпочками на ногахъ—

То Господь сдѣлаетъ плѣшивымъ темя дочерей Сіона, и Господь обнаружитъ срамоту ихъ;

Въ тотъ день Господь стыметъ украшеніе изъ цѣпочекъ на ногахъ, звѣздочки и луночки,

Серьги, цѣпочки и головныя покрывала,

Головныя повязки, и запястья, и пояса, и сосуды съ духами, и волшебныя привѣски,

Перстни и кольца въ носу,

Мантильи, епанчи, и покрывала, и кошельки,

Прозрачныя ткани и тонкія полотна, головные уборы и кружевныя одежды;

И вмѣсто благовонія будетъ зловоніе, и вмѣсто пояса веревка, и вмѣсто завитыхъ волосъ плѣшь на головѣ, и вмѣсто пышной епанчи наброшенный мѣшокъ, вмѣсто красоты пятна.

Воины твои падутъ отъ меча, и храбрые твои на войнѣ.

И ворота столицы будутъ стнать и плакать, и она будетъ сидѣть на землѣ покинутая.

Въ тотъ день семь женщинъ ухватятся за одного мужчину, говоря: мы будемъ ѣсть свой хлѣбъ и одѣваться въ свои одежды, только пусть будемъ называться твоимъ именемъ: сними съ насъ стыдъ.

Въ тотъ день отрасль Господня будетъ красотою и честію, и плодъ земной—славою и величіемъ для спасшихся изъ Израіля;

И оставшіеся на Сіонѣ и уцѣлѣвшіе въ Іерусалимѣ названы будутъ святыми“...

Если эта пламенная тирада только оканчивается утѣшительною надеждою на лучшее время, то есть у Исаіи и цѣлая рѣчь, въ которыхъ забыты всѣ современныя печали и тревоженія, и не изображается ничего, кромѣ этого идеальнаго будущаго со всѣмъ его мессіанскимъ великолѣпіемъ. Образецъ такой рѣчи—знаменитая XI-я глава, которою церковь впо-

слѣдствіи воспользовалась для своихъ цѣлей. Она изображаетъ блескъ Давидова царства будущаго свѣлыми и вдохновенными чертами:

„И изойдетъ отрасль отъ посѣченнаго дерева Іессеева, и вѣтвь произрастетъ изъ корней его;

И духъ Господа почиетъ на немъ, духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ знанія и страха Божія;

И благоволеніе его въ страхъ Божіемъ, и будетъ судить не по взгляду глазъ своихъ, и будетъ обличать не по слуху ушей своихъ;

Но будетъ судить бѣдныхъ по правдѣ, и будетъ рѣшать дѣла смиренныхъ на землѣ по справедливости; и поразитъ землю жезломъ устъ своихъ и умертвитъ нечестиваго духомъ устъ своихъ;

И правда будетъ поясомъ на чреслахъ его, и вѣрность—на бедрахъ его.

За этимъ слѣдуетъ превосходное описаніе мира природы, предшествующаго той порѣ, которая откроетъ собой общій миръ народовъ, когда «никто не будетъ дѣлать ни зла, ни вреда по всей святой горѣ Моей». Въ заключеніе поэтъ обращается къ самому племени Ісаи, къ своему народу израильскому, и восклицаетъ:

„Въ тотъ день ты скажешь: Господи, я благодарю Тебя, потому что Ты разгнѣвался на меня, но гнѣвъ Твой укрощается, и Ты утѣшаешь меня;

Вотъ Богъ, мое спасеніе; я уповаю и не боюсь, потому что Господь, Господь сила моя и пѣснь моя; Онъ былъ мнѣ во спасеніе!“

Исаіею заканчивается первый періодъ еврейскаго пророчества, которое энергически и вдохновенно призывало къ нравственному очищенію, къ религіозному подъему духа и возвѣщало близкое паденіе. Между тѣмъ бѣдствіе обрушилось—сперва на Израиля, потомъ на Іуду. Поэтому пророкъ *Нахумъ* (около 700 г.), стоящій на границѣ ассирійской и еврейской эпохъ, обратилъ свои вѣщія рѣчи къ врагу Израиля — могущественнымъ ассиріянамъ и ихъ столицѣ Ниневіи; пророчество его состоитъ изъ трехъ короткихъ главъ, въ которыхъ возвѣщается паденіе Ниневіи вслѣдствіе грѣховъ ея. Вѣсть объ этомъ паденіи должна прозвучать въ Іерусалимѣ, какъ свирѣль мира, и воскреситъ надежду на спасеніе и возстановленіе отечества.

Выпало ли на долю этому смѣлому и пламенному пророку дожить до времени позора Іуды—неизвѣстно. Но его ближайшій наслѣдникъ *Цефанія* (640 г.) говоритъ объ этомъ времени, какъ уже о непосредственно предстоящемъ. Его рѣчи, точно также какъ рѣчи его предшественника и преемниковъ, проникнуты еще тѣмъ же духомъ религіознаго рвенія, которое отличаетъ пророковъ перваго періода. Но ихъ поэтическое значеніе

гораздо ниже. Языкъ уже не такъ живъ и чистъ, образы уже не такъ смѣлы и великолѣпны; несчастье народа какъ будто сломило силу и его пророковъ. Но не смотря на это, они все-таки предвѣщаютъ день спасенія, долженствующій наступить послѣ всѣхъ этихъ бѣдствій. «Въ то время,—такъ заканчиваетъ Цефанія,—я приведу васъ и тогда же соберу васъ; и сдѣлаю васъ именитыми и почетными между всѣми народами земли, когда возвращу плѣнниковъ вашихъ предъ ихъ глазами — говоритъ Господь».

Скоро послѣ Цефанія выступилъ *Хавакукъ* (около 604 г.), въ которомъ еще разъ вспыхнулъ героическій духъ древнихъ пророковъ. Онъ стоитъ на сторожевомъ посту и видитъ приближеніе гибели, но вѣстѣ съ тѣмъ—и кару ея виновниковъ. Пророчество его касается главнымъ образомъ паденія могущественнаго халдейскаго царства, и Господь приказываетъ ему записать это видѣніе и вырѣзать на мѣдной доскѣ, «чтобы легко можно было прочесть». Дѣйствительно, названная по имени этого пророка книга принадлежитъ отдѣльными лирическими частями своимъ къ значительнѣйшимъ произведеніямъ библейской литературы. Форма и содержаніе находятся всегда у Хавакука въ самой чистой гармоніи. Жалоба и утѣшеніе, страданіе и радость дополняютъ другъ друга; съ пламенной фантазіей соединены прекрасное чувство мѣры, невозмутимая ясность, и такимъ образомъ можно сказать, что отъ этихъ рѣчей вѣетъ греческою красотой, которая особенно сильна въ молитвѣ пророка, занимающей послѣднюю главу его книги:

„Господи! Я услышалъ вѣщаніе Твое и устранился. Господи! оживи твореніе Твое въ преполовленіе лѣтъ, яви въ преполовленіе лѣтъ, что и во гнѣвѣ Ты не забываешь миловать.

Богъ отъ Омана грядетъ, и Святой отъ горы Фарана. Затмилъ небеса величіе Его, и слава Его наполнила землю.

Блескъ ея какъ яркій свѣтъ; отъ руки Его самого лучи, и тутъ тайники Его слышны.

Предъ лицомъ Его идетъ лъза, а по стопамъ Его—убійственный зной.

Сталъ и размѣрять землю; возрѣлъ и въ трепетъ привелъ народы; рушатся первозданныя горы, опадаютъ вѣчные холмы; въ Его власти движеніе вселенной.

Въ запустѣніи видѣлъ я шатры Хушана; потряслись палатки земли Мидіанской.

Развѣ на рѣкѣ воспыгала, Господи, гнѣвъ Твой? развѣ на рѣкѣ негодованіе Твое, или на море—ярость твоя, что Ты восшелъ на коней Твоихъ, на колесницы Твои побѣдоносныя?

Ты обнажилъ лукъ Твой по клятвенному обѣтованію, данному колѣнамъ. Села. Ты потоками разсѣлъ землю.

Видя Тебя, вострепетали горы; стремленіе водъ прошло; пучина восшумѣла, высоко подняла руки свои.

Солнце и луна останавливаются на мѣстѣ своемъ; они ходятъ при блескѣ стрѣлъ Твоихъ, при сіяніи сверкающихъ копій Твоихъ.

Во гнѣвъ шествуешь Ты по землѣ и въ негодованіи попираешь народы.

Ты выступаешь для спасенія народа Твоего, для спасенія помазанника Твоего. Ты сокрушаешь верхъ нечестиваго дома, обнаживъ основаніе его по шею. Села.

Ты пронзаешь копьями его главу вождей его, когда они, какъ вихрь, ринулись разбить меня, радостно надѣясь какъ бы поглотить беззащитнаго.

Ты конями Твоими проложилъ путь по морю, чрезъ пучину великихъ водъ,

Я услышалъ, и вострепетала внутренность моя; при вѣсти о семъ задрожали губы мои; боль проникла въ кости мои, и колеблется (почва) подо мною; а я долженъ быть спокоенъ въ день бѣдствія, когда придетъ въ народъ мой грабитель его.

Хотя бы не разцвѣла смоковница, и не было плода на виноградныхъ лозахъ, и маслина измѣнила, и нивъ не дала пищи; хотя бы не стало овецъ въ загонѣ и рогатаго скота въ стойлахъ—

Но и тогда я буду радоваться о Господѣ и веселиться о Богѣ спасенія моего. Господь Богъ—сила моя; Онъ сдѣлаетъ ноги мои, какъ у оленя, и на высоты мои возведетъ меня! Славослови Господа гѣснями моими!"

Поэтической полнотѣ и ясности этихъ сердечныхъ изліяній составляютъ своеобразную противоположность пророческія рѣчи *Іереміи* изъ Анатота (626 — 568) по ихъ глубокой серьезности и темному колориту. *Іеремія* ближе намъ собственно своею жизнью, чѣмъ своими рѣчами. Въ пророческихъ видѣніяхъ своихъ онъ уступаетъ *Исаіи* и *Хавакуку*, но своею жизнью и дѣятельностью превосходитъ всѣхъ пророковъ библіи. Въ очень тяжелое и опасное время онъ не боялся съ рѣдкимъ свободомысліемъ указывать государямъ и народамъ на ихъ гнусности и преступленія и призывать ихъ къ покаянію. Ни одному изъ остальныхъ пророковъ не привелось испытать столько гоненій и страданій, сколько ихъ выпало на долю *Іереміи*. Онъ переносилъ ихъ съ удивительнымъ спокойствіемъ, удивительною покорностью Божьей волѣ, и въ немъ мы видимъ одинъ изъ самыхъ сильныхъ и прекрасныхъ характеровъ, какіе только библія намъ показываетъ. При концѣ великаго историческаго развитія онъ еще разъ воскрешаетъ все, что было въ старомъ времени великаго и добраго и что потеряно уже безвозвратно.

Не вполне соответствуетъ жизни этого пророка его поэтическая про-

изводительность. Можно сказать, что съ Іереміею оканчивается періодъ чистоты-народной естественности въ пророческой поэзіи, чтобы уступить мѣсто творчеству искусственному. Онъ—первый изъ пророковъ, самъ занимающійся составленіемъ сборника своихъ рѣчей и намъ о томъ сообщающій, онъ диктуетъ эти рѣчи своему писцу Баруху и иногда даже заставляетъ его читать ихъ въ храмѣ, когда что нибудь мѣшаетъ ему самому отправиться туда.

Когда царь велѣлъ арестовать этого писца и изрѣзать свитокъ съ рѣчами пророка къ народу, Іеремія тотчасъ же приступилъ къ составленію новаго сборника, а въ послѣдствіи добавилъ тутъ много новыхъ рѣчей. Матеріала вѣдь у него было гораздо больше, чѣмъ у всѣхъ его предшественниковъ и преемниковъ. Онъ идетъ во дворецъ и требуетъ, чтобы царь ввелъ новую систему правленія въ религіозномъ духѣ, онъ выходитъ на улицу и проповѣдуетъ противъ лже-пророковъ, онъ спѣшитъ въ храмъ и тутъ, будучи самъ сыномъ священника, громитъ священниковъ. Въ тюрьмѣ, какъ въ изгнаніи, онъ остается непоколебимо вѣрнымъ своему Богу, своему народу и своимъ глубокорелигіознымъ убѣжденіямъ. Нѣтъ ни малѣйшаго пятнышка на всей его долгой, дѣятельной жизни, подробности которой извѣстны намъ изъ его рѣчей. И въ противоположность всѣмъ другимъ пророкамъ онъ, одинъ изъ послѣднихъ, стоитъ на почвѣ того чистаго монотеизма, которому поучаетъ уже Второзаконіе, служившее для Іереміи руководителемъ и свѣтильникомъ предпочтительно предъ всѣми другими писаніями.

Замѣчательно, что этотъ твердый, энергическій человѣкъ былъ такимъ мягкимъ и элегическимъ поэтомъ. По всѣмъ его рѣчаніямъ, равно какъ и по «Плачамъ», тоже вѣдь приписываемымъ ему традиціею, проходитъ мрачный, глубоко элегическій тонъ скорби объ утраченномъ, принимающей здѣсь почти лирической оттѣнокъ. Только мѣстами прорываются нѣкоторая ширь полета, болѣе сильная энергія — и это именно въ тѣхъ случаяхъ, когда автору нужно придать краски и образъ идеямъ, которыя онъ вноситъ въ міръ и желалъ бы сдѣлать вѣчнымъ достояніемъ Израиля. Такимъ, развивающимъ пророческую идею, но выѣстъ съ тѣмъ и суживающимъ ее моментомъ является «новый союзъ», который Израиль заключить съ Богомъ, когда пора изгнанія, въ мрачнѣйшіе дни которой пророкъ впервые высказалъ эти мысли, уступить мѣсто порѣ болѣе свѣтлой:

„Вотъ наступаютъ дни,—говоритъ Господь,—когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый союзъ.

Не такой союз, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобъ вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ союзъ Мой они нарушили, хотя Я оставался оставался ихъ покровителемъ — говорить Господь.

Но вотъ союзъ, который Я заключу съ домоу Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говорить Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ.

И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: „познайте Господа“, ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ малаго до большого. — говорить Господь,

Потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не вспомню болѣе.

Въ этой рѣчи можно видѣть свободное истолкованіе библейскаго слова, которое объ ученіи Бога говоритъ, что оно не слишкомъ высоко надъ человекомъ и не слишкомъ далеко отъ него, что обиталище его не въ небѣ и не за морями, а въ непосредственной близости къ устамъ и сердцу человека. Но если принять въ соображеніе, что пророкъ говорилъ эти слова въ изгнаніи, то прежде всего надо видѣть въ нихъ стремленіе его укрѣпить израильскую религію. А затѣмъ совершенно основательно будетъ согласиться, что Іеремія больше всѣхъ другихъ поэтовъ имѣлъ вліяніе на нравственное очищеніе и религіозный подъемъ своихъ товарищей по изгнанію. Въ противоположность своимъ предшественникамъ съ космополитическимъ образомъ мыслей, онъ — представитель требованій вѣры, которая скоро послѣ того должна была развиться и распространиться въ видѣ іудейства.

Но и онъ тѣмъ не менѣе относится къ обрядовому закону, священникамъ и жертвоприношеніямъ такъ же свободно, какъ и всѣ прежніе пророки. Священникамъ и ученымъ приходится выслушивать отъ него многія рѣзкія укоризны. Ему принадлежатъ часто цитированныя слова:

«Ибо отцамъ вашимъ Я не говорилъ, и не давалъ имъ заповѣди въ тотъ день, въ который Я вывелъ ихъ изъ земли египетской, — о всесоженіи и жертвѣ.

Но такую заповѣдь далъ имъ: Слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ, и ходите по всякому пути, который Я заповѣдую вамъ, чтобъ вамъ было хорошо».

Вслѣдствіе этого едва-ли можно сказать, что съ Іереміею, который вступаетъ въ такую неустрашную оппозицію жертвоприношеніямъ и такъ рѣзко осуждаетъ всякую внѣшнюю набожность, священство нашло себѣ мѣсто въ ряды пророковъ.

Но за то особенность Іереміи составляетъ еще одна мысль, которую ни одинъ изъ его преемниковъ не высказывалъ такъ ясно и которая тѣснѣе, чѣмъ это кажется, связана съ этою оппозиціею священству, точно такъ же какъ съ нессіанскою идеею новаго союза. Эту мысль Іеремія выражаетъ впервые въ великолѣпной утѣшительной рѣчи, посвященной пророкамъ, оставшимся на развалинахъ Сіона, тѣмъ изъ своихъ соплеменниковъ, которые удалялись въ изгнанію:

«Такъ говоритъ Господь Саваоѣ, Богъ Израилевъ, всѣмъ плѣнникамъ, которыхъ Я переселялъ изъ Іерусалима въ Вавилонъ:

Стройте дома, и живите въ нихъ, и разводите сады, и ѣшьте плоды ихъ.

Берите женъ и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьямъ своимъ берите женъ, и дочерей своихъ отдавайте въ замужество, чтобъ они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь тамъ, а не умалитесь.

И заботьтесь о благосостояніи города, въ который Я переселилъ васъ, и молитесь за него Господу; ибо при благосостояніи его и вамъ будетъ миръ».

Болѣе задушевное, болѣе теплое напутственное слово не могло быть обращено къ шелшимъ въ печальное изгнаніе современникамъ; да и за послѣдніе вѣка, вѣроятно, даже за все будущее время выразилъ истинно національный пророкъ этими словами основную мысль существованія своего племени и условій продолженія этого существованія.

Вѣроятно, ко времени Іереміи (570 г.) относится и «видѣніе» *Обадія* (Авдія) направленное противъ Эдома, стараго наследственнаго врага Іакова,—видѣніе, которое говоритъ этому Эдону: «за притѣсненіе брата твоего Іакова покроетъ тебя стыдъ, и ты истребленъ будешь навсегда».

«И домъ Іакова будетъ огнемъ, и домъ Іосифа—пламенемъ, а домъ Исаковъ—соломою; зажгутъ его и истребятъ его»...

Въ этихъ словахъ заключается сущность содержанія видѣнія этого неизвѣстнаго пророка.

Но современникомъ Іереміи былъ и *Езекииль*, третій изъ большихъ пророковъ, подобно Іереміи жившій въ изгнаніи между своими современниками и утѣшавшій, увѣщавшій ихъ. Онъ тоже сынъ священника, но и онъ протестуетъ противъ ложной набожности и проповѣдуетъ чистый монотеизмъ древнихъ пророковъ. Правда, что и въ немъ нѣтъ уже свѣжей силы и первобытнаго воодушевленія, свойственныхъ пророчеству первыхъ вѣковъ, правда, что онъ собственно больше писатель, чѣмъ поэтъ, часто не достаетъ ему поэтическаго рознаха, непосредственнаго свѣжаго

ства и вдохновеннаго выраженія его въ образѣ и въ словѣ. Все это ювится слишкомъ понятнымъ, когда принимаешь въ соображеніе пѣнные обстоятельства, среди которыхъ жилъ и провозглашалъ слово это тотъ человѣкъ. Но каждый разъ какъ его охватываетъ духъ Бога

«прикасается къ нему рука Господня»,—въ немъ пробуждается сила аго предвидѣнія, все увлекающая за собой, и онъ возносится на безпѣрную пророческую высоту! Множество загадокъ и аллегорій, странъ образовъ и знаковъ, давшихъ въ послѣдствіи основной тонъ апокалипсиса, проходитъ по всей книгѣ. Но не смотря на это, именно въ Езекиилѣ о самое сильное сознаніе сущности и предѣловъ истиннаго пророчества, и онъ высказываетъ это ясно и опредѣлительно при всякомъ удобномъ случаѣ. Глубокая нравственная серьезность составляетъ его отличное свойство. Его знаніе свѣта и разсудительность дѣлаютъ его средою тѣхъ изгнанниковъ, которымъ онъ возвѣщаетъ утѣшеніе и спасеніе.

За семь лѣтъ до разрушенія Іерусалима началъ онъ свою пророческую дѣятельность, состоявшую въ возвѣщеніи пастухамъ, что Господь призоветъ ихъ къ суду за то, что они не пасли своихъ овецъ. Послѣ того отправился онъ съ остальными евреями въ изгнаніе, и тамъ его задача сдѣлалась естественнѣе. Ему приходилось теперь утѣшать своихъ единоплеменниковъ и укрѣплять ихъ въ новой ихъ преданности закону Божьему. Новый же, мысль о которомъ впервые высказана Іереміею, у Езекиила получилъ уже дальнѣйшее развитіе, и мессіанскую идею Іерусалима будущаго славить въ аллегорическихъ видѣніяхъ, каковы, напр., «ночной смотръ», въ которомъ всѣхъ израильтянъ пробуждаетъ отъ сна оживляющій духъ Іуды. Поэтическая рѣчь и здѣсь сбросила съ себя оковы ритма и теперь свободно и смѣло мощною прозой:

«Была на мнѣ рука Господа, и Господь вывелъ меня духомъ, и поставилъ меня среди поля, и оно было полно костей. И обвелъ меня кругомъ около нихъ, и вотъ весьма много ихъ на поверхности поля, и онѣ очень сухи. И сказалъ Онъ мнѣ: Сынъ человѣческій, оживутъ ли кости сіи? Я сказалъ: Господи Боже, Ты знаешь это. И сказалъ мнѣ: изреки пророчество на кости сіи, и скажи имъ: «Кости сухія, слушайте слово Господне!» Такъ говоритъ Господь Богъ костямъ симъ: Вотъ я введу духъ въ васъ, и оживете. И обложу васъ жилами, и выращу на васъ плоть, и покрою васъ кожею, и введу въ васъ духъ, и оживете, и узнаете, что Я Господь.

Я изрекъ пророчество, какъ повелѣно было мнѣ,—и когда я пророчествовалъ, произошелъ шумъ, и началось движеніе, и стали сближаться кости,

кость съ костью своею. И видѣлъ я — жили появились на нихъ, и плоть выросла, и кожа покрыла ихъ сверху, а духа не было въ нихъ. Тогда сказалъ Онъ мнѣ: Изрекн пророчество, духу, изрекн пророчество, сынъ человѣческій, и скажи духу: «Такъ говоритъ Господь Богъ: отъ четырехъ вѣтровъ приди духъ, и дохни на этихъ убитыхъ, и они оживутъ. И я изрекъ пророчество, какъ Онъ повелѣлъ мнѣ, и вошелъ въ нихъ духъ, и онѣ ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище.

И сказалъ Онъ мнѣ: Сынъ человѣческій! Кости сіи — весь домъ Израилевъ. Вотъ они говорятъ: «Иссохли кости наши, исчезла надежда наша, мы всѣ погибли». Посему изрекн пророчество, и скажи имъ: Такъ говоритъ Господь Богъ: вотъ, я открою гробы ваши, и выведу васъ, народъ мой, изъ гробовъ вашихъ. Я вложу въ васъ духъ мой, и оживете, и помѣщу васъ на землѣ нашей, и узнаете, что Я Господь сказалъ это, и сдѣлалъ это. Такъ говоритъ Господь.»

Имѣемъ ли мы право, въ виду такого пророческаго видѣнія, считать Езекиіля кабинетнымъ пророкомъ, сухимъ, прозаическимъ, ученымъ писателемъ? И съ другой стороны, гдѣ основаніе приписывать ему «строгаго законный левитскій образъ мыслей»? Ему, въ потрясающей картинѣ предсказавшему пастухамъ Израіля божественную кару за то, что они «не укрѣпляли слабыхъ, не исцѣляли больныхъ, не перевязывали раненыхъ, не возвращали отнятаго и не отыскивали потеряннаго»? Если это — левитскій образъ мыслей, то, конечно, было бы очень благотворно, если бы этотъ левитскій духъ никогда не исчезалъ, а на время исчезая, возвращался съ тѣмъ пастухомъ Езекиіля, «который заблудившихся снова приводитъ на хорошее пастбище, потерянное отыскиваетъ, за раненымъ ухаживаетъ и больное исцѣляетъ».

Не уступая ни одному изъ своихъ предшественниковъ поэтическимъ значеніемъ и нравственною серьезностью, Езекиіль стоитъ, однако, по поэтической силѣ и прекрасной гармоніи рѣчи ниже своего младшаго современника, такъ называемаго *второго Исаи* (540 г.), которому приписываютъ 40—66 главы въ озаглавленной этимъ именемъ пророческой книгѣ. Правда, Езекиіль жилъ въ дни страшнѣйшихъ бѣдствій, а «великій безымянный» пѣлъ въ пору новыхъ свѣтлыхъ надеждъ и возвѣщалъ своему бѣдному народу зарю свободы. Отъ этого его языкъ живъ, энергиченъ, обладаетъ убѣждающею силою и увлекательною пламенностью. Пророчества же его представляютъ собой высшую ступень развитія этой отрасли литературы и соединяютъ въ себѣ всѣ достоинства предшественниковъ, какъ съ идеальной, такъ и съ формальной стороны. Прошедшее, настоящее и будущее Израіля соединены въ этомъ произведеніи въ великую картину,

которые показываетъ намъ во всей его силѣ духъ стараго еврейства уже у цѣли его духовнаго и религіознаго развитія — показываетъ въ послѣдній разъ, прежде чѣмъ исчезнуть, чтобъ уступить мѣсто новымъ картинамъ и образамъ.

Тутъ снова слышимъ мы громовое слово пророка противъ всякой внѣшней набожности — и притомъ именно въ тѣ минуты, когда, быть можетъ, уже помышляли о второй постройкѣ храма:

«Такъ говоритъ Господь: Небо престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ; гдѣ же постройте вы домъ для Меня и гдѣ мѣсто покоя Моего?

Ибо все сіе содѣлала рука Моя, и все сіе появилось—говоритъ Господь. А вотъ на кого Я призрю — на смиреннаго и сокрушеннаго духомъ и на трепещущаго передъ словомъ Моимъ!»

Но тому унынію, которое могли бы произвести такіа слова въ рядахъ людей, готовившихся къ возвращенію, пророкъ противопоставляетъ возвышенную картину надеждъ Израиля на будущее—картину «полную утренняго аромата и небесной силы», которая, благодаря исключительно своему поэтическому значенію, а не ради идей, въ нее вложенныхъ, до сихъ поръ еще производитъ на насъ обаятельное дѣйствіе:

«Возстанъ и свѣтись, ибо пришелъ свѣтъ твой, и слава Господня возсіяла надъ тобою.

Вотъ, темнота покроетъ землю, и мракъ—народы; а надъ тобою возсіяетъ Господь, и слава Его явится на тебѣ.

И пойдутъ народы къ твоему свѣту, и цари къ лучамъ твоего сіянія.

Подними глаза твои и посмотри вокругъ: всѣ они собираются и идутъ къ тебѣ; сыновья твои придутъ издали, и дочерей твоихъ будутъ лелѣять на рукахъ.

Тогда ты увидишь и просіяешь отъ радости, вострепещетъ и расширится сердце твое, ибо богатства моря обратятся къ тебѣ, и достоиніе народовъ пойдетъ къ тебѣ.

Множество верблюдовъ наполнитъ тебя, молодые верблюды изъ Мидіана и Ефы; всѣ они придутъ изъ Савен, и принесутъ золото и ладонь, и возгласятъ хвалебныя пѣсни Господу.

Солнце уже не будетъ болѣе свѣтитъ тебѣ днемъ, и сіяніе луны не будетъ освѣщать тебя; но Господь будетъ тебѣ свѣтомъ вѣчнымъ, и Богъ твой будетъ тебѣ славою.

Да, твое солнце уже не закатится, и луна твоя не скроется болѣе; ибо Господь будетъ для тебя свѣтомъ вѣчнымъ, и дни плача твоего кончатся.

Дни плача дѣйствительно кончились, такъ какъ изгнанники, благодаря дозволенію Кира, получили возможность вернуться на родину. Но настоящее все-таки далеко еще не удовлетворяло тому идеалу будущаго,

который создали послѣдніе пророки. Точно также какъ пророчество отъправилось съ народомъ въ изгнаніе,—вернулось оно съ нимъ и на новую родину,—конечно, существенно измѣненнымъ, какъ измѣнился и онъ. Пророкамъ недоставало теперь той свѣжей смѣлости, того мощнаго воодушевленія, которыми отличались, напримѣръ, Исаія и Хавакукъ; народъ былъ уже лишень того чувства свободы и радостной надежды, которое нѣкогда наполняло его. Но за то и народъ, и пророки были проникнуты чистою и глубокою религіозностію, которая кидаетъ свои кроткіе лучи и на рѣчи трехъ послѣднихъ представителей пророчества — *Хази* (Аггея), *Захарію* и *Малахи* (Малахію). Первый (около 520 г.) призывалъ народъ къ сооружеію храма, который долженствовалъ превзойти великолѣпіемъ первый, Соломоновъ, ибо съ этихъ поръ Господь Богъ дастъ навѣки миръ своему вѣрному народу. Въ четырехъ пророческихъ стихахъ онъ изображаетъ будущее Божіе царство и увѣщаетъ своихъ соплеменниковъ твердо пребывать въ вѣрѣ, которую они обѣщали хранить своему Богу и Его святому слову.

Въ одно время съ нимъ жилъ и пророкъ Захарія, книгу котораго критика склонна дѣлать на двѣ половины, изъ коихъ вторая (главы 9—14) принадлежитъ гораздо болѣе раннему пророку, современнику Амоса, тогда какъ первую слѣдуетъ приписать пророку того же имени, жившему уже послѣ изгнанія, современнику Зерубабеля. Дѣйствительно, обѣ части отличаются одна отъ другой и формой, и содержаніемъ. Быть можетъ, и политическія причины побудили пророка облечь свои рѣчи покровомъ тайны и придать имъ какъ будто бы чужую форму. Авторитетные изслѣдователи библіи хотятъ видѣть въ этой второй половинѣ книги архаизирующій пророческій схематизмъ, какой могъ соответствовать тому времени, непосредственно слѣдовавшему за возвращеніемъ изъ изгнанія.

Во всякомъ случаѣ, «видѣнія» Захаріи обнаруживаютъ возвышенное міровоззрѣніе, полную драматическаго движенія жизнь, а иногда и поэтическое богатство образовъ. Радостное воззваніе:

«Торжествуй, о, дочь Сіона, и веселься, о, Іерусалимъ,
Вотъ, твой царь идетъ къ тебѣ» —

вполнѣ соответствуетъ порѣ возвращенія изъ изгнанія на родныя нивы и поля, точно также какъ приходится здѣсь совершенно кстати милая картина осуществленія обѣщанія Божьяго, что съ этихъ поръ «каждый будетъ сидѣть подъ своимъ виноградникомъ и своею смоковницею», а еще

больше—гордые слова, провозглашенные пророкомъ и отнынѣ долженствовавшія сдѣлаться девизомъ его народа: *«Не силою и не властью, но духомъ Моимъ—говоритъ Господь Саваоѣ!»*

Такимъ образомъ можно говорить объ ослабленіи поэтического духа евреевъ, но отнюдь не объ упадкѣ духа пророческаго, ибо и эти пророки времени послѣ изгнанія продолжаютъ ставить выше исполненія «закона», которымъ теперь они вѣдь должны были дорожить болѣе чѣмъ когда либо, чистоту сердца, благородство образа мыслей, челоуѣчественность и духъ Господа! Іерусалимъ и для нихъ прежде всего — «городъ истины» и гора храма, «священная гора Бога», Израиль же — народъ «истины и справедливости». И они тоже ратуютъ противъ внѣшней набожности, и Захарія возвѣщаетъ своему народу въ близкомъ будущемъ дни радости вмѣсто дней праздничныхъ, съ тѣмъ только условіемъ, чтобы они «любили миръ и истину» и чтобы «не было отнынѣ ни одного торговца въ домѣ Господнемъ!»

Послѣдній изъ пророковъ, *Малахи* (около 430 г.) еще продолжаетъ явственно и громко говорить народу: «Мнѣ нисколько не пріятны ваши жертвоприношенія! Ибо отъ восхожденія солнца до его заката имя Мое прославляется народами, вы же оскверняете его!» И къ священникамъ и левитамъ тоже обращается его увѣщаніе хранить «завѣтъ жизни и мира». Священническій идеалъ этого Малахи, который онъ изображаетъ съ большимъ воодушевленіемъ, есть идеалъ «человѣка, въ чьихъ устахъ живетъ ученіе истины и на чьемъ языкѣ нѣтъ нечестія; въ мирѣ и правдѣ онъ ходилъ предо Мною и многихъ отвратилъ отъ грѣха,—ибо уста священника должны хранить вѣдѣніе, и у него спрашиваютъ о законѣ, такъ какъ онъ вѣстникъ Господа Вседержителя!»

Такое возрѣніе на священничество соотвѣтствовало, конечно, возрѣніямъ и прежнихъ пророковъ. Но новый элементъ, включенный пророками времени послѣ изгнанія въ ихъ рѣчи, былъ «законъ», оплотъ Израиля въ изгнаніи и его защита въ дни воссозданія его національности. Увѣщаніемъ чтить и хранить этотъ законъ заканчиваетъ послѣдній пророкъ свои предсказанія. Кротко и торжественно, элегически, но вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительно звучатъ изъ дали временъ слова: «Помните законъ Моисея, раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля, равно какъ и правила и уставы! Вотъ, Я пошлю къ вамъ Ілію пророка, предъ наступленіемъ дня Господня, великаго и страшнаго! И онъ прииhrтъ

сердца отцовъ съ дѣтьми и сердца дѣтей съ отцами ихъ, чтобы Я, пришедъ, не поразилъ земли проклятіемъ!»

Тонкая и поэтическая черта заключается въ томъ, что послѣдній изъ пророковъ заканчиваетъ свою дѣятельность воспоминаніемъ о первомъ и величайшемъ изъ нихъ и перспективою мессіанскаго времени осуществленія пророческаго идеала и великаго суднаго дня.

Что книга *Даніила* не принадлежитъ собственно къ произведеніямъ пророческой литературы, доказывается уже мѣстомъ, занимаемымъ ею между агіографами еврейской библии, тогда какъ въ христіанскомъ канонѣ она по догматическимъ причинамъ слѣдуетъ тотчасъ же за пророкомъ Езекиелемъ. Прошло нѣсколько столѣтій, въ продолженіе которыхъ не слышалась уже ни чья пророческая рѣчь, и убѣжденіе, что пророчество навсегда исчезло изъ еврейскаго міра, сдѣлалось повсемѣстнымъ. Но жажда слышать эти вѣщія слова продолжала жить въ умахъ и становилась тѣмъ сильнѣе, чѣмъ безотраднѣе дѣлалось положеніе дѣлъ и чѣмъ пламеннѣе должны были обращаться взоры къ возвѣщенному пророками будущему.

Иначе не могло и быть: національно-религіозное еврейство обратилось за это время въ спиритуалистическій іуданизмъ, искавшій въ небесномъ Божьемъ царствѣ того, что его предки нашли нѣкогда здѣсь на землѣ. Этотъ дуализмъ представляетъ намъ книга *Даніила*, состоящая изъ двухъ половинъ и написанная отчасти по арамейски, отчасти по еврейски. Одна половина, вѣроятно, сочинена въ пору возвращенія изъ изгнанія, тогда какъ другая добавлена позже, въ дни религіозныхъ гоненій при Антиохѣ Эпифанѣ (176—168 до Р. Х.). Для того, чтобы поднять сокрушенный духъ народа, авторъ облакаетъ свои видѣнія въ одежду древне-еврейской поэзіи и украшаетъ ихъ именемъ набожнаго Даніила, жившаго въ царствованіе Навуходоносора и память котораго была священна народу.

Удивительная книга эта нисколько не теряетъ своей прелести, когда мы приподымаемъ покровъ, тщательно завѣшивающій картину, и охотно принимаемъ этотъ, едва-ли могущій быть оспариваемымъ, фактъ. Книга *Даніила*, даже если допустить, что въ цѣломъ она была написана не раньше времени сирійскаго иноземнаго владычества, все-таки остается удивительнымъ произведеніемъ, которое изображаетъ современную автору, многознаменательную пору во времени отдаленномъ, «дѣлаетъ прошедшее настоящимъ и настоящее прошедшимъ, не для того, чтобы праздно играть эпохами, но съ тѣмъ, чтобы возможно производительнѣйшимъ образомъ

возвысить духъ настоящаго и воспламенить его къ благотворнымъ подвигамъ—воскрешеніемъ прошедшаго и утѣшительною перспективою будущаго».

Не съ исторической, а съ религіозной и поэтической точки зрѣнія надо оцѣнивать эту книгу, и при такомъ приѣмѣ мы увидимъ въ ней истинное наслѣдіе древняго пророческаго духа. Въ фантастическихъ картинахъ и темныхъ видѣніяхъ, которыя, однако, всѣ имѣютъ многозначительный фундаментъ, проходятъ здѣсь передъ нами четыре великихъ державы — вавилонская, идо-персидская, македонско-греческая и сирійская—подобныя четверемъ звѣрямъ, изъ которыхъ у послѣдняго десять роговъ. Эти десять роговъ обозначаютъ десять царей, младшему изъ которыхъ приписываются «ужасы опустошенія», продолжающіеся до пришествія посланнаго Богомъ ангела, который основываетъ на землѣ Божье царство. Это очевидно намекъ на Антиоха Эпифана, въ царствованіе котораго жилъ набожный авторъ и судьбу котораго онъ изображаетъ въ замѣчательномъ сновидѣніи.

Если, какъ сказано выше, откинуть всѣ историческія соображенія и смотрѣть на правоучительныя рѣчи только какъ на замаскированныя изображенія печальной поры всеобщаго замѣшательства и унынія, какъ на патристическія увѣщанія и предостереженія энергическаго, набожнаго чловека, и наконецъ какъ на утѣшительныя обѣщанія скораго наступленія Божьяго царства; если поступать такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы, какъ это дѣлаетъ вѣрующая теологія, находить въ этихъ рѣчахъ намеки на Наполеона, нѣмецкую имперію и другія явленія новаго времени, — то въ книгѣ Даніила нельзя не признать одного изъ оригинальнѣйшихъ созданій библейской литературы, полное задушевною религіозности, пламенной фантазіи и художественной законченности. Мрачная таинственность, проникающая его, производитъ странное обаяніе, и потрясающая картина пира Бальтазара—въ пятой главѣ—съ пріобрѣтшимъ общую извѣстность предостереженіемъ: «Исчисленъ, взвѣшенъ и найденъ слишкомъ легкимъ» (Мене, Текель, Фаресъ), справедливо признается за великолѣпное произведеніе библейской эпической поэзіи.

Но книга Даніила имѣла большое историческое значеніе и для послѣдующаго времени, благодаря дальнѣйшему развитію высказанныхъ уже въ прежнихъ пророческихъ произведеніяхъ *мессіанскихъ* идей и надеждъ. Изъ нея вышла апокалиптическая литература, послужившая мостомъ надъ пропастью между христіанствомъ и промежуточною порой от-

существова пророковъ и исторически соединяющая новый заветъ съ предсказаніями ветхаго.

Набожнымъ воззваніемъ къ Израилю: «Ты же иди къ твоему концу, и успокойся, и возстанешь для полученія твоего жребія въ концѣ дней!» заканчивается эта странная, таинственная книга, а съ нею — и весь кругъ библейской литературы; заканчивается сама библия, возникающая вмѣстѣ съ дѣтствомъ человѣческаго рода и сопровождающая этотъ послѣдній до конца дней и въ предѣлы Божьяго царства,—библия, которая не есть только народная книга, но, какъ замѣтилъ уже Гете, «книга народовъ, ибо она выставляетъ судьбы еврейскаго народа символомъ всѣхъ остальныхъ, связываетъ исторію ихъ съ возникновеніемъ міра и по лѣстницѣ земного и духовнаго развитія необходимыхъ и случайныхъ событій возводитъ въ отдаленность сферъ самой крайней вѣчности!»

К а н о н ъ.

Когда, кѣмъ и по какому поводу закончено собраніе книгъ, которое мы въ настоящее время называемъ библіей или «ветхимъ заветомъ»? Эти вопросы, конечно, задавалъ себѣ всякій внимательный читатель библии и, задавая, старался отвѣтить на нихъ со своей религіозной точки зрѣнія.

Разъясненіе, которое онъ можетъ найти на этотъ счетъ въ библейской критикѣ, заключается въ томъ, что сообразно тремъ слоямъ, изъ которыхъ состоитъ библия, общее ея признаніе и принятіе за руководство (канонъ) въ жизни послѣдовали постепенно въ три различныхъ періода. Но этому общепринятому критическому мнѣнію, по которому библейскій канонъ имѣетъ своимъ послѣднимъ предѣломъ конецъ второго столѣтія до Р. Х., противорѣчатъ слова историка, писанныя не позже, какъ черезъ столѣтіе послѣ того:

«Извѣстно, съ какою вѣрой мы относимся къ священнымъ книгамъ. Въ громадномъ минувшемъ періодѣ никто не смѣлъ что бы то ни было прибавить къ нимъ, или исключить оттуда, или сдѣлать какую нибудь перестановку. Всѣмъ евреямъ, съ начала ихъ существованія, напротивъ того, врождено считать эти книги ученіемъ Божьимъ, строго держаться ихъ и, если это нужно, съ любовью идти за нихъ на смерть».

Можно-ли допустить, чтобы эти слова были сказаны на счетъ собранія книгъ, которое только за столѣтіе до того было признано священнымъ канономъ и о которомъ мы имѣемъ свидѣтельство Сирахида, что

«его дѣдъ прилежно изучалъ законъ, пророковъ и остальные написанныя отцами книги»?

Если же, опираясь на авторитетъ этихъ свидѣтелей, не признавать за отдѣльными произведеніями библіи такого поздняго происхожденія, то совершенно можно удовлетвориться объясненіемъ, что законъ—слѣдовательно, Пятикнижіе—былъ собранъ во время Ездры, старѣйшія историческія книги и пророки—Нееміею и его современниками, а позднѣйшія сочиненія—ихъ преемниками по порученію «великой синагоги», о которой еще будетъ наша рѣчь. Что затѣмъ, вслѣдствіе послѣдующихъ рѣшеній той же высшей власти, въ канонъ включалась еще та или другая книга, благодаря ея національному духу и религіозному содержанію — это, конечно, весьма возможно. Но во всякомъ случаѣ мы должны уйти, по крайней мѣрѣ, на цѣлое столѣтіе назадъ, стало быть, приблизительно въ средину третьяго до-христіанскаго вѣка, чтобы имѣть возможность согласить второе каноническое собраніе съ историческими свидѣтельствами современниковъ и непосредственно слѣдовавшихъ за ними поколѣній.

Кто были собиратели канона — объ этомъ мы уже выше упоминали. Заслуги Ездры и Нееміи относительно еврейской національности оцѣнены нами при разсмотрѣніи носящихъ ихъ имя сочиненій, и поэтому намъ остается только сказать о той «великой синагогѣ», которая появляется внезапно и безъ посторонняго посредства и точно также исчезаетъ ю тѣмъ исторіи. Кто были эти люди «великой синагоги» (Keneseth haggdola), начавшіе, двигавшіе впередъ и доведшіе до конца возсозданіе еврейства? Безъ сомнѣнія—всѣ ученые, стоявшіе «во главѣ ученія закона» въ продолженіе всего періода, закончившіе собой традиціонную цѣпь, тянувшуюся отъ Моисея до Іисуса (Навина), отъ Іисуса до старѣйшинъ, отъ нихъ до пророковъ.

На обязанности старѣйшинъ лежало нормировать для новой общины ея богослужебные и другіе религіозные обряды и обычаи, отвѣчать на всѣ запросы, разъяснять всякія сомнѣнія, возникавшія вслѣдствіе новыхъ порядковъ; по всей вѣроятности, они и приняли на себя пересмотръ, дополненіе, канонизированіе библейскихъ книгъ. Послѣднимъ въ ряду этихъ дѣателей является Синонъ Праведный, и это имя, къ удивленію нашему, есть единственное имя, сохранившееся отъ всѣхъ мужей «великой синагоги», изреченіе которой: «будьте осторожны въ произнесеніи приговоровъ, образуйте многихъ учениковъ и ограждайте заборомъ законъ» — не только характеристично для того времени и его стремленій, съ которыми мы

еще познакомимся ближе, но и даетъ довольно ясное понятіе о дѣятельности этого религіознаго сената, состоявшаго, по преданію, изъ 120 членовъ, въ дѣлѣ завершенія собранія библейскихъ книгъ.

Но въ какомъ видѣ должны мы представить себѣ сохраненіе, пересмотръ и канонизированіе этихъ сочиненій? Это послѣдній и самый трудный для разрѣшенія вопросъ, ибо глубокая тьма, сквозь которую едва-едва проникаетъ слабый историческій лучъ свѣта, лежитъ на всемъ этомъ канонѣ. Здѣсь гипотезѣ предоставлено свободное поле дѣйствія, на которомъ она можетъ распоряжаться, какъ ей угодно, будучи нестѣснена историческими оковами и религіозными соображеніями.

Если мы будемъ руководствоваться историческою вѣроятностью, и всякій фактъ, бывшій первоначально, до усложненія его гипотезами, совершенно простымъ, ставемъ объяснять также просто, то самое лучшее будетъ принять, что эти сочиненія были остатки старой *храмовой библіотеки*, собранные и канонизированные въ ней.

Подобная храмовая библіотека существовала уже передъ первымъ изгнаніемъ. Это доказано почти до очевидности правильнымъ толкованіемъ историческихъ замѣчаній въ библейскихъ книгахъ. При разрушеніи перваго храма сгорѣла и священная библіотека евреевъ, какъ свидѣлствуютъ позднѣйшіе и заслуживающіе вѣры писатели. Только во время Ездры восстановленъ и во второмъ храмѣ этотъ архивъ, несомнѣнно заключавшій въ себѣ много сочиненій, о которыхъ говорится въ Пятикнижьи, равно какъ и въ другихъ историческихъ книгахъ библии, и составлявшій священную національную библіотеку, которую привелъ въ порядокъ и собралъ Неэмія. Онъ и его современники—*софериимъ* (писцы, ученые),—которые, однако, къ удивленію нашему, ровно ничего не написали, — пересмотрѣли затѣмъ эту библіотеку и стали распространять копіи и извлеченія въ народъ для укрѣпленія въ немъ религіознаго чувства. Понятно, что эти писанія, почтенные остатки древней традиціи, считались священными и пользовались высокимъ уваженіемъ. И это религіозное уваженіе, конечно, соотвѣтствовавшее и ихъ содержанію, строго выдѣлило ихъ изъ довольно богатой литературы, несомнѣнно еще существовавшей въ то время, такъ что они и по своему внѣшнему виду, и по своему содержанію, сошлись вмѣстѣ какъ бы сами собою. «Великая синагога» привела только въ законную норму то, что давно уже жило въ сознаніи народа и притомъ пустило въ немъ такіе глубокіе корни, что такія даже сочиненія, которыхъ значеніе сдѣлалось уже непонятнымъ, были приняты въ эту національную библіотеку только

благодаря ихъ нахожденію въ храмовомъ архивѣ. Таково приблизительно могущее быть принятымъ объясненіе происхожденія канона. Это предположеніе нисколько не страдаетъ и отъ мнѣнія новѣйшихъ изслѣдователей, что существованіе «великой синагоги» есть ничто иное, какъ легенда, какъ экзегетическій мифъ. Въдѣ во всѣхъ «книжныхъ религіяхъ» древности было естественнымъ закономъ — на извѣстной ступени ихъ развитія составлять изъ ихъ религіозной литературы канонъ безусловно священнаго характера, который впослѣдствіи, конечно, не могъ остаться безъ извѣстной торжественной санкціи.

Что въ позднѣйшее время, при Антиохѣ Эпифанѣ, старавшемся «уничтожить всякую священную книгу» и наказывавшемъ всякаго, у кого находилась таковая, эта національная бібліотека подвергнута была новому уничтоженію — болѣе чѣмъ вѣроятно. Но содержаніе этого священнаго архива уже нельзя было уничтожить, оно жило уже слишкомъ сильно въ народѣ, и важнѣйшіе памятники его были уже повсюду распространены въ предшествовавшемъ періодѣ. Поэтому-то скоро послѣ возстановленія храмоваго богослуженія при Маккавеяхъ могла состояться новая организація храмовой бібліотеки, въ которой и нашли себѣ мѣсто остатки прежде разрушенныхъ архивовъ — дошедшія до насъ 24 книги Св. Писанія. Все остальное — летописи и законы, пророческія книги и стихотворенія, погибло, и за исключеніемъ нѣсколькихъ заглавій мы не имѣемъ ни строки изъ выходящей за предѣлы бібліи еврейской литературы. Дошли до насъ только извѣстія о «Книгѣ войнъ Господа», о книгѣ «Изреченій» и книгѣ «Праведныхъ», о государственныхъ анналахъ, объ историческихъ книгахъ Натана и Гада, о трехъ тысячахъ притчъ Соломона и тысячѣ пяти пѣсняхъ его же, объ историческихъ сочиненіяхъ Шемаи, Ахиаи, Иддо и Іегу, о хроникѣ Исаи, — но за исключеніемъ нѣсколькихъ стиховъ, сохранившихся въ самой біблїи, всѣ остальные слѣды этого писательства совершенно уничтожены.

Естественно, что между учеными возникъ живой споръ — слѣдуетъ-ли включить въ это священное собраніе ту или другую книгу, содержаніе которой представлялось не совсѣмъ понятнымъ. «Великая синагога», въ то время еще дѣйствовавшая и служившая высшею инстанціей въ религіозныхъ вопросахъ этого рода, рѣшила дѣло и въ настоящемъ случаѣ, и въ бібліотекѣ храма заняли мѣсто только тѣ книги, которыя мы имѣемъ еще въ наше время и которыя могли считаться вѣрными компендіями и копіями. Съ этими мнѣніями надо, конечно, согласить еще то, по которому представленіе объ официальномъ признаніи священными каноническими

книгъ перешло въ литературу только изъ догматики и лишено всякаго историческаго основанія. Приверженцы этого взгляда доказываютъ, что, на-противъ того, эти книги постепенно пріобрѣли свой характеръ совершенно свободнымъ путемъ, а «официальное одобреніе» состоялось уже потомъ, быть можетъ, съ тою цѣлью, чтобы сдѣлать конецъ возраженіямъ противъ ихъ безусловной авторитетности.

Изъ храма получилъ всю эту библіотеку въ подарокъ историкъ Іосифъ Флавій, которому мы обязаны первыми свѣдѣніями о собраніи библейскихъ произведеній, и она, какъ мы можемъ судить по совершенно достовѣрнымъ показаніямъ Флавія, состояла именно изъ книгъ, которыя и теперь еще извѣстны намъ, какъ составныя части библейской письменности. Флавій приводитъ заглавія отдѣльныхъ сочиненій и опредѣляетъ ихъ количество двадцатью двумя сообразно буквамъ азбуки, причисляя «Плачь» къ книгѣ Іереміи, а «Руфъ» къ книгѣ Судей. Какое же значеніе придавалось всему этому собранію, какъ высоко чтялъ и цѣнилъ его народъ при отсутствіи особеннаго торжественнаго акта канонизаціи — это уже рассказалъ намъ тотъ самый историкъ, который «видѣлъ на общественныхъ играхъ муки и разнообразныя способы умерщвленія многихъ еврейскихъ плѣнныхъ, за то, что они не хотѣли отказаться ни отъ одной буквы закона и того, что было начертано для нихъ».

Такимъ образомъ можно, думаемъ, утверждать, что канона въ собственномъ смыслѣ никогда не дѣлали и что, несмотря на это, библейскія книги, благодаря своему содержанію и своему происхожденію, выдѣлились и сохранились, какъ священные памятники великаго историческаго прошедшаго!

ПЕРІОДЪ ВТОРОЙ.

ЕВРЕЙСКО-ЭЛЛИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Отъ 200 г. до Р. Х.—100 по Р. Х.

Введеніе.

Своеобразный переворотъ совершался въ народѣ, вернувшемся изъ вавилонскаго изгнанія въ Палестину. Идолопоклонниками и обожателями природы отправились они туда, и набожнымъ братствомъ возвратились домой! Народъ сдѣлался общиной. Произошелъ-ли этотъ внѣренній переворотъ подъ гнетомъ изгнанія, дѣйствительно-ли въ ту пору люди съ патриотическими чувствами тѣсно сплотились и такимъ образомъ составили общину, въ которой стало храниться наслѣдіе отцовъ, наконецъ, на самомъ-ли дѣлѣ зовъ вернуться на родину нашелъ отголосокъ въ сердцахъ только теократически настроенныхъ людей, большею частью священническаго происхожденія,—все это осталось покрыто мракомъ исчезнувшихъ временъ. Ибо ни одинъ періодъ еврейской исторіи и еврейской духовной жизни не неизвѣстенъ намъ въ такой степени, какъ этотъ, для исторіи котораго нѣтъ почти ни одного надежнаго историческаго источника. Только канонъ остается еще руководителемъ и указателемъ относительно первыхъ временъ этого періода; онъ положилъ границу между древнимъ израильствомъ и новымъ іудействомъ, исторія и литература котораго, сдѣлавшись продолженіемъ древне-еврейскихъ, получили только теперь свое начало.

Но народно - психологическими мотивами объясняется удивительный фактъ этого историческаго переворота, создавшаго изъ древняго іуданзма новое еврейство. Вернувшимся на родину удалось образовать новую рели-

гіозную общину, потому что они сохранили свою рѣзкую особенность и на чужбинѣ и потому что каждый изъ нихъ былъ проникнутъ великою духовною идеею, составившею зародышъ и фундаментъ новаго строя. Изъ парсизма принесли они съ собою въ отечество немногое и несущественное, можетъ быть, не принесли даже іерархію ангеловъ, которая, впрочемъ, никогда не достигнула господствующаго положенія въ еврействѣ. Но основная идея ихъ вѣры осталась совершенно нетронутою религіозными вліяніями парсизма, и Ормузду и Ариману персовъ жившій и поучавшій въ изгнаніи пророкъ рѣшительно противопоставилъ «Бога, который создаетъ свѣтъ и творитъ тьму, который устанавливаетъ миръ и производитъ зло, который есть источникъ всего существующаго».

Преобладавшее въ новой общинѣ настроеніе состояло въ стремленіи сохранять строгую ненарушимость иозаизма. Поэтому всѣ чуждые элементы должны были подвергнуться изгнанію со стороны молодой колоніи. Ожесточенная борьба, которую вслѣдствіе этого ей приходилось вести съ оставшимся въ Самаріи ефранитами, къ которымъ присоединились еще иностранные поселенцы, смѣсь всевозможныхъ языческихъ народовъ—извѣстна всякому. Она имѣла послѣдствіемъ полное разъединеніе и образованіе въ еврействѣ первой секты. *Самаритяне*, священнымъ городомъ которыхъ сдѣлался Сихемъ, а горою храма — Гаризимъ, образовали около 409 г. до Р. Х. независимую общину; но она никогда не достигла значительнаго роста, сохранилась только въ самыхъ ничтожныхъ остаткахъ, и литература ея тоже оставалась всегда на довольно низкой ступени развитія.

Но чѣмъ энергичнѣе отбрасывался всякій чуждый элементъ, тѣмъ строже развивались въ своей своеобразности религія и культъ молодой общины. Священничество, которое со времени возвращенія на родину сдѣлалось естественно руководящимъ элементомъ, настаивало на письменномъ закрѣпленіи закона, для того, чтобы существованіе его сдѣлалось обезпеченнымъ навсегда и никакой новый элементъ не могъ найти туда доступа. Этимъ оно открыло путь религіозному воспитанію, которое съ теченіемъ времени вышло за предѣлы даже священнической власти и стало развивать еврейство въ новомъ направленіи. Левитская священническая іерархія постепенно уничтожилась, еврейство удержалось и продолжало жить въ своемъ религіозномъ ученіи. Мѣсто священниковъ заступили опытные законовѣды, занятіе которыхъ состояло въ объясненіи и толкованіи писанія,—именно уже упомянутые нами соферимъ, такъ что время отъ Ездры

до начала первого до-христианскаго столѣтія можно собственно назвать софериискіи періоды.

Не руководясь мы въ нашемъ изложеніи чисто литературными основаніями, намъ слѣдовало бы первый періодъ еврейской литературы закончить временемъ изгнанія, а второй начать агіографами. Но по многимъ причинамъ мы сочли цѣлесообразнымъ рассмотреть библейскую литературу нераздѣльно и въ ея полномъ развитіи, а потомъ еще разъ вернуться къ тому времени, когда рядомъ съ пророческимъ и дидактическимъ элементами послѣднихъ библейскихъ сочиненій начинается то новое развитіе, которое въ этомъ второмъ періодѣ достигаетъ исключительнаго господства, — *традиціонное* развитіе еврейства. Уже въ послѣднихъ книгахъ библіи находятся зародыши этого литературнаго движенія, и въ сѣтованіяхъ послѣднихъ пророковъ слышатся уже очень явственно возрѣнія и чувства первыхъ ученыхъ, которые уже извѣстны намъ, какъ важнѣйшіе представители послѣдующаго духовнаго развитія.

Эта традиція составляетъ «силу развитія, которое продолжаетъ существовать въ еврействѣ, какъ невидимо творческое, какъ извѣстное нѣчто, никогда не являющееся въ своемъ полномъ и опредѣлительномъ видѣ, но всегда дѣйствующее и создающее». Она въ іудействѣ есть оживляющая тѣло душа и служитъ для ея литературы двигательною пружиною всего дальнѣйшаго развитія.

Но какъ дѣйствительно она никогда не достигла своей полной опредѣленности, точно также и письменное выраженіе себѣ нашла она уже очень поздно. Въ этомъ періодѣ преобразованія народной жизни, по-видимому, считалось именно главнѣйшимъ принципомъ — не записывать на бумагу ничего изъ результатовъ «божественнаго вдохновенія». Религіозныя учрежденія, а не письменные документы являются доказательствомъ развитія въ продолженіе многихъ столѣтій, когда еврейство имѣло время организоваться и развиваться въ своихъ естественныхъ границахъ и на фундаментѣ закона. Идеи, а не книги служатъ выраженіемъ этого періода, который однако, далеко, не лишенъ значенія для литературы, какъ ни трудно намъ будетъ прослѣдить ходъ этихъ идей до начала проявленія ихъ въ письменной формѣ. Представить исторію литературы, оставшейся не написанною, или литературы, уже не существующей больше, — задача, конечно, не легкая, когда не желаешь построить воздушный замокъ на фантастическомъ фундаментѣ, а стараешься объективно изобразить духовное развитіе на основаніи фактовъ. Но напрасенъ также трудъ изслѣ-

дованія хода развитія духовныхъ идей, если не изучить основательно религіозную и культурную жизнь, главнымъ же образомъ—жизнь партій, которыя въ теченіе этого времени образовались въ еврействѣ и обусловили характеръ всего періода.

Конецъ персидскаго владычества есть въ то же время возобновленіе кипучей исторической жизни въ Іудеѣ, насколько признакомъ этой послѣдней можетъ служить усиленіе движенія партій. Ибо чѣмъ больше развивается оно въ еврейскомъ народѣ, тѣмъ здоровѣе и энергичнѣе развивается духъ этого послѣдняго. Гнетъ господства персовъ имѣлъ для еврейскаго племени тотъ результатъ, что оно тѣсно сосредоточилось въ своихъ религіозныхъ границахъ и заключило свое ученіе въ плотную ограду. Священническая партія въ соединеніи со старою аристократіею Давидова дома шла еще съ учеными рука объ руку. Закономъ Божиимъ и богослуженіемъ они воспитывали народъ для скромной и богобоязненной жизни. Но духовная сила этого народа находилась въ дремотѣ, и понадобились сильные толчки для того, чтобы разбудить спящіе умы. Съ возникновеніемъ греческаго господства тотчасъ же начинается поворотъ къ новому порядку. Господствующія поколѣнія прежде всего чувствуютъ, что наступаетъ новое время. Въ первый разъ встрѣчаются теперь другъ съ другомъ еврейство и эллинизмъ. Результатъ этого столкновенія—новая форма, еврейско-эллинская литература, о незначительныхъ остаткахъ которой у насъ будетъ еще рѣчь, но которая во многихъ изъ своихъ значительнѣйшихъ созданій не существуетъ больше. Время образованія этой новой литературы есть, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ время опасности для едва успѣвшей окрѣпнуть еврейской жизни, ибо іудеи усматриваютъ, что греческая жизнь блистательнѣе, богаче и прекраснѣе ихъ жизни. Новизна привлекаетъ и ихъ. Они хотятъ не только сами служить ей и пользоваться ею, но ввести и свой народъ въ міръ новыхъ идей. Къ несчастью, однако, эллинизмъ во время Александра Македонскаго и его геройскихъ походовъ не было уже носителемъ только прекраснаго и возвышеннаго. Его заразили и подточили уже пороки и безнравственность, неразлучные съ такою преиспещенною и извращенною культурой, и если еврейская знать кидала взгляды жаднаго изумленія и восторга въ великолѣпные дворцы эллиновъ, то, съ другой стороны, знакомство съ скромнымъ строемъ жизни ихъ собственнаго народа должно было бы показать имъ, насколько выше грековъ стоялъ онъ въ нравственномъ отношеніи, какъ много было въ немъ гораздо бо-

лѣе здороваго, чѣмъ эта блестящая, но тѣмъ не менѣе уже сильно потрясенная разными недугами греческая жизнь.

Съ постоянно возрастающей тревогой видѣли люди изъ народа и представители религіознаго ученія, къ чему ведутъ стремленія ихъ вельможъ. Безправственное язычество Іафета представлялось уже имъ пересаженнымъ въ хажинны Сина и широко распускающимъ здѣсь свои вѣтви. Знатныя и священническія фамиліи заражались все больше и больше легкомысліемъ и безправственностью тогдашнихъ грековъ; люди набожные и полные патриотизма все больше и больше уходили въ себя и рѣзко уклонялись отъ всякаго соприкосновенія съ чуждою эллинскою жизнью. Обязаны-ли эти знатныя фамиліи своимъ названіемъ первосвященнику Цадоку, или какому нибудь другому обстоятельству, но названіе *саддукимъ* мы встрѣчаемъ впервые въ литературѣ этого періода, между тѣмъ какъ партія національная получила наименованіе *фарисеевъ* (Phariseim, отдѣлившіеся).

Какъ всегда бываетъ при взрывѣ подобной борьбы, здѣсь также немедленно выступаютъ противоположныя между собою воззрѣнія въ своихъ крайностяхъ, и поэтому не удивительно, что и въ дѣйствіяхъ національной партіи было немало уклоненій и преувеличеній. Она не только возставала противъ пагубнаго вліянія чужеземцевъ, но и вообще не хотѣла слышать о нихъ, и этому вліянію эллинизма стремилась создать противовѣсіе крайне точнымъ, даже формально аскетическимъ соблюденіемъ религіознаго закона. Ту часть національной партіи, которая особенно заботилась объ этомъ, составляютъ хасидимъ или *ессеяне*, которые впоследствии, по нѣрѣ того, какъ споръ изъ-за принциповъ принимаетъ болѣе мягкій характеръ, больше и больше замыкаются въ своемъ кругѣ и подобно *теранестамъ* въ Египтѣ часто выходятъ въ своихъ воззрѣніяхъ за предѣлы іудейства.

Теперь начинается борьба евреевъ съ эллинами и ихъ приверженцами. Пробудившійся народъ съ исполинскою силою отражаетъ нападенія на свое драгоцѣннѣйшее достояніе—свою религію, имѣя во главѣ своей героевъ-Маккавеевъ, членовъ неизвѣстной до тѣхъ поръ, но оставшейся незараженной общины развращеніемъ воровъ семьи. Съ побѣдою Маккавеевъ роды, до этого дня исключительно занимавшіе высшія должности, отступаютъ на задній планъ.

Но Маккавей въ своихъ великихъ преобразовательныхъ планахъ не могли найти себѣ никакой опоры въ народѣ, котораго занимаютъ всегда только ближайшіе интересы и который не совсѣмъ ясно сознаетъ свои

цѣли. Эти предводители нуждались въ энергическихъ, сознательно дѣйствующихъ людяхъ, которые были бы въ состояніи понимать настоящее и не упускать изъ виду будущее. Но такихъ людей можно было найти только въ средѣ знати, большинство которой стояло на сторонѣ непріятеля, но потомъ было отчасти истреблено, отчасти вернулось къ народу. Саддукеи занимаютъ теперь политическія, военныя и священническія должности; фарисеи, напротивъ того, составляютъ демократическую партію истолкователей и учителей закона.

Мало-по-малу тѣнѣетъ блескъ хасмонейскаго дома. Кровавыя междоусобія и въ заключеніе ихъ владычество страшнаго тирана, иудейца Ирода, производятъ опустошеніе въ рядахъ аристократіи, сокрушаютъ силы народа, на которомъ и безъ того уже лежитъ гнетъ всемогущаго Рима. Изъ развалинъ древней знати образуется въ соединеніи съ созданною Иродомъ новая аристократія — *Боэтосеевъ*. Она естественно примыкаетъ къ царствующей династіи и къ римлянамъ, и изъ ея рядовъ выходятъ тѣ плачевной репутаціи первосвященники, которые ускоряютъ паденіе всего священничества. Съ теченіемъ времени создается, однако, для усердно работающихъ фарисеевъ вѣрная перспектива окончательной побѣды. Въ борьбѣ власти тирановъ съ многочисленными, враждебными ей элементами въ еврейскомъ народѣ партія саддукеевъ естественно потеряла больше фарисеевъ. Разрушительная полнѣя, исходившая изъ руки деспота, истребила — большою частью и прежде всего самыя высшія верхишки народа. Притомъ же, фарисеи, какъ демократическій элементъ, постоянно набирали себѣ новыхъ и новыхъ послѣдователей въ народѣ. Благодаря этому обстоятельству, а также согласными съ духомъ еврейства стремленіями фарисеевъ, эта партія съ теченіемъ времени вполне упрочилась; главнымъ же образомъ совершилось это потому, что она присвоила себѣ духовныя сокровища своей традиціи и сумѣла сохранить ихъ съ такою энергіей, которая должна была бы вызвать удивленіе даже во врагахъ и доставить фарисеямъ репутацію лучше той, какою они на самомъ дѣлѣ пользуются вслѣдствіе неправильнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ писателей.

Но противоположность между теократическою знатію и учеными теперь выработалась уже вполне, и масса народа стала на сторону послѣднихъ. Ея потребностямъ и традиціямъ соотвѣтствовалъ какъ нельзя лучше образъ дѣйствія этихъ ученыхъ; въ нихъ она видѣла споспѣшниковъ и хранителей закона Божьяго въ эти дни общаго замѣшательства, грозяща-

го паденія, постоянно возраставшей безнравственности, недремлющей измѣны и невыносимаго тиранства!

Уже давно существовали въ Іерусалимѣ высшія школы, въ которыхъ объяснялся законъ, передавались молодымъ поколѣніямъ традиціи отцовъ и разрабатывалось ученіе народа. Не слѣдуетъ представлять себѣ эти высшія школы, принявшія въ свои руки наслѣдіе соферимъ и продолжавшія развивать его, принципиально противоположными одна другой; напротивъ того, кажется, что эти двоякія школы только учреждали кафедры для одного и того же предмета и что многіе ученики черпали наставленія и уроки изъ устъ учителей обоихъ учреждений. Одно время дѣло находилось даже въ такомъ положеніи, что лица, стоявшія во главѣ той и другой школы, читали лекціи въ одномъ и томъ же мѣстѣ, причемъ они оба были также главами синедріона. Шемаіа и Абталіонъ — первые, которыхъ мы встрѣчаемъ въ этомъ званіи. За ними слѣдуютъ Гиллель и Шаммай, и съ этими дѣятелями начинается новый фазисъ въ духовной жизни евреевъ.

Время, когда выступаетъ на сцену Гиллель—дѣйствительно такое тревожное, кипучее время, въ такой сильной степени обуславливающее собою послѣдующее развитіе, что оно не могло не оказать вліянія на духовную жизнь народа. Мы понимаемъ величіе людей, руководившихъ въ то время народомъ, когда видимъ, какъ понимали они свое время и его потребности. Страшные, безпрестанно повторявшіеся удары положили конецъ владычеству Маккавеевъ, и новой иноземной династіи, благодаря ея огромной хитрости и желѣзной послѣдовательности, удастся стать во главѣ всего. Въ какомъ безотрадномъ свѣтѣ должно было представляться будущее этимъ людямъ народа и школъ! Опасность грозила не только независимости, но и добродѣтели, даже религіи ихъ народа. Снова, какъ во дни Маккавеевъ, господствовалъ чуждый, идолопоклоннический народъ, и онъ поставилъ властителя, который готовъ былъ отдать все за возможность сдѣлать своихъ подданныхъ послушными служителями Рима и ужѣлъ подавить всякое возстаніе ссылками и изгнаніями. Въ это критическое время именно ученые, и между ними главнымъ образомъ вышеупомянутый Гиллель, открыли борющемся духу своего народа новые пути и съ необычайною энергіей вывели этотъ народъ на то поле дѣятельности, обрабатываніе котораго дало ему духовную и матеріальную силу сопротивляться всѣмъ опасностямъ и бѣдствіямъ и сохранять свои великія духовныя идеи для будущаго.

Гиллель и нѣсколько позже дѣйствовавшій виѣстѣ съ нимъ его товарищъ Шаммаѣ поставили изученіе писанія и объясненіе его на такую высоту, такъ сильно распространили это писаніе въ народѣ, отчасти благодаря новой системѣ преподаванія и болѣе духовному воззрѣнію на предметъ, поселяли въ своихъ многочисленныхъ ученикахъ такую любовь къ изученію закона Божьяго, что скоро послѣ того многіе сдѣлали это изученіе само собою цѣлью и совершенно погрузились въ него. Результаты такихъ занятій оказали вліяніе и на практическую жизнь того народа, который относился къ своимъ учителямъ съ справедливымъ почтеніемъ и исполнялъ ихъ религіозные уроки также ревностно, какъ воспринималъ въ себя исходившую отъ нихъ мораль. Теперь, наконецъ, совершилась дѣйствительная реформа и въ школьномъ преподаваніи. Двѣ кафедры обратились въ двѣ различныя системы, — но эти послѣднія вводятъ уже въ слѣдующій періодъ.

Это — одно изъ духовныхъ теченій того бурнаго, страннаго времени — времени, полнаго контрастовъ и противорѣчій, когда всѣ основы соціальной жизни шатаются, всѣ религіи готовы рушиться, когда рядомъ съ сомнѣніемъ и невѣріемъ идутъ суевѣріе и глубокая набожность, когда подъ язвительнымъ смѣхомъ сатирическихъ писателей погибаетъ старый міръ, уступая мѣсто новому міровому строю и новой міровой религіи.

Но прежде чѣмъ исчезло это древнее веселое царство боговъ, эллинизму довелось еще пережить позднюю, но прекрасную пору весны въ Александріи. Тамъ великій завоеватель основалъ мощный пріютъ культуры, и тамъ же то еврейство, которое у себя на родинѣ враждовало съ эллинизмомъ, теперь проникнулось этимъ греческимъ духомъ и сроднилось съ нимъ. Литература апокрифовъ, греческихъ переводовъ библіи, главныхъ же образовъ — еврейско-александрійская философія религіи были зрѣлыми плодами этого соединенія, посредниками между двумя рѣзкими противоположностями, здѣсь въ первый разъ столкнувшимися другъ съ другомъ. и для внутренняго примиренія нуждавшимся въ новомъ третьемъ элементѣ. Рядомъ съ традиціоннымъ изученіемъ закона, отчасти подвергаясь его вліянію, отчасти само оживляя его, идетъ это второе духовное теченіе — идетъ во все продолженіе эпохи, дающей ему свое названіе, ибо значительнѣйшее направленіе ея повліяло въ такой сильной степени на новую форму жизни, возникшую въ этомъ столѣтіи.

Дѣйствительно, изъ элементовъ того движенія партій, о которомъ мы уже говорили, точно также какъ и изъ ученій этой философіи, главныхъ

же образомъ — на почвѣ мовизма въ его идеальной формѣ пророческаго міровоззрѣнія возникло то скромное растеніе, которому суждено было скоро распуститься могучимъ деревомъ — христіанства. И это теченіе тоже проходитъ сквозь всю эпоху, правда, еще тихо и незаметно, но уже оставляя свои слѣды и влияя на духовную жизнь въ различныхъ направленіяхъ *.

Всѣ эти теченія надо прослѣдить отъ начала до конца и всѣ эти направленія соединить въ одно цѣлое, чтобы получить наглядную картину этого замѣчательнаго и въ еврейской литературѣ періода, когда духовная и культурная жизнь еврейскаго народа получила такое неожиданное развитіе, когда дикій первобытный народъ обратился въ религіозную общину, выработавшую подъ влияніемъ моисеевыхъ и пророческихъ религіозныхъ идей и продолжавшей могущественно дѣйствовать традиціи то удивительное государственное устройство, которое евреи, не смотря на утрату бедности и власти, языка и родины, сохранили, однако, въ своей религіозной независимости и централизациі.

Такого успешнаго результата можно было достигнуть только послѣдовательнымъ и цѣлесознательнымъ національнымъ воспитаніемъ народа. Уже со времени Эздры началось оно посредствомъ періодически возобновлявшихся публичныхъ чтеній изъ закона и пророковъ, на которыя по субботамъ и праздникамъ собирался народъ. Пятикнижіе было раздѣлено на перикопы (Paraschot), и къ чтенію отдѣльныхъ главъ присоединялось постепенно чтеніе одного отдѣла изъ пророковъ (Haftarot), которые потомъ, такъ какъ народъ все больше и больше забывалъ древне-еврейскій языкъ, были переведены на языкъ арамейскій и снабжены комментаріями (Targum).

Рука объ руку съ развитіемъ этихъ учрежденій и санкціонированіемъ ихъ шло естественно сильное ограниченіе жертвоприношеній. Чѣмъ больше возрастала въ религіи духовная жизнь, тѣмъ излишнѣе становилась всякая уступка отжившей свое время эпохѣ натуръ-религій. Во всѣхъ городахъ возникали синагоги, въ которыхъ молитвенный ритуалъ вырабатывался по традиціонной нормѣ и гдѣ чтенія изъ закона скоро составили средоточіе

* Авторъ, очевидно, находится здѣсь подъ влияніемъ воззрѣній христіанскихъ богослововъ, такъ какъ съ точки зрѣнія іудаизма произведенія александрійской школы эллинистовъ всегда считались чужими растеніями, лишенными возможности акклиматизироваться на еврейской почвѣ. Ред.

богослуженія. Высшею религіозною инстанціею былъ верховный совѣтъ въ Іерусалимѣ — *Синедріонъ*, состоявшій изъ 71 члена и снабженный всѣми полномочіями. Онъ могъ требовать къ своему суду и наказывать первосвященниковъ и государей; онъ устанавливалъ родословныя таблицы и календарный годъ. Рѣшенія этого судилища были проникнуты духомъ кротости и благоразумія до тѣхъ поръ, пока большинство въ немъ составляла партія фарисеевъ. Но и тутъ не было недостатка въ демонстраціяхъ противъ ненавистныхъ саддукеевъ, которые въ свою очередь постановляли строжайшіе приговоры, какъ скоро рѣшающая власть переходила въ ихъ руки. Раздоры въ средѣ самого Синедріона привели, однако, въ концѣ концовъ къ побѣдѣ партіи фарисеевъ.

Обученіе юношества тоже производилось въ эту пору методически, смотря по возрасту учениковъ. Понятно, что характеръ его былъ по преимуществу религіозный и что основаніемъ ему служилъ законъ, который всѣмъ своимъ обѣномъ долженъ былъ сдѣлаться наследственнымъ достояніемъ «общины Іакова». При этомъ въ удивительной исторіи еврейскаго народа охотно усматривали и выставляли на видъ дѣйствіе Промысла, который такъ чудно велъ Израиля на всѣхъ путяхъ, и въ будущемъ, конечно, избавитъ его отъ всѣхъ бѣдствій. Станнымъ, однако, не смотря на всѣ приводимые въ этомъ случаѣ доводы и объясненія, остается то обстоятельство, что въ этомъ періодѣ религіознаго рвенія родной языкъ могъ прійти въ забвеніе до такой степени, что даже для богослужебныхъ цѣлей оказались необходимыми сперва устные, потомъ письменные переводы, между тѣмъ какъ у евреевъ въ Палестины былъ почти въ исключительномъ употребленіи греческій языкъ.

Древне-еврейскій языкъ оставался еще только языкомъ ученыхъ, но не въ первобытной чистотѣ, а въ смѣси съ арамейскимъ и съ дополненіемъ многими греческими, латинскими и персидскими словами и формами. Такимъ путемъ возникъ *ново-еврейскій* или *раввинскій* языкъ, на которомъ съ этихъ поръ въ теченіе многихъ столѣтій писались всѣ сочиненія.

Что культурная жизнь въ Палестинѣ, насколько повліяли на нее греки, а впоследствии и римляне, получила въ этомъ періодѣ значительное развитіе—о томъ мы уже упоминали. Греческіе нравы и греческія имена распространялись все больше и больше, въ самой Палестинѣ — при упорной борьбѣ съ прежними традиціями, въ другихъ странахъ, гдѣ жили евреи — легче и дальше. Главную роль въ этомъ отношеніи играла Александрія, гдѣ въ ту пору эллинизму пріобрѣло исключительное господство и гдѣ

кался богатый торговый пунктъ, въ которомъ евреи составляли почти ыре пятыхъ всего населенія *. Тутъ занимались они обширною внѣшнею овленъ и судоходствомъ, были художниками, поэтами, чиновниками, ремесленниками и др. Великолѣпіе александрійской синагоги неоднократно и любовью описывается въ позднѣйшихъ еврейскихъ источникахъ. Во авѣ египетскихъ евреевъ стоялъ Алабархъ, которому принадлежало вер- вное рѣшеніе въ религіозныхъ дѣлахъ.

Что евреи внѣствъ съ греческими нравами усвоили себѣ и греческую нравственность—это весьма понятно. Гимназіи, цирки и дворцы нашли бѣ здѣсь родной пріютъ и усердно посѣщались отступившими отъ своей миги евреями. Празднествамъ и вакханаліямъ Аѳинъ съ ревностнымъ во- шувленіемъ подражали даже въ Іерусалимѣ, точно также какъ въ Але- андріи. Дѣло не измѣнилось и тогда, когда Палестина подчинилась рим- ону господству, ибо самъ Римъ тоже былъ въ это время горячимъ по- онникомъ греческой цивилизаціи. Вся перемѣна ограничилась тѣмъ, что нн греческія были передѣланы въ римскія, и на морскомъ берегу осно- въ новый городъ, Цезарея, гдѣ жили римскіе владыки и откуда стали юдить съ этихъ поръ всѣ приказанія на счетъ порабощенія и угнетенія цнаго народа.

Ибо ни подъ персидскимъ, ни подъ македонскимъ владычествомъ, ни одъ властью Птолемеевъ и даже Селевкидовъ не выпадало на долю ев- ейскаго народа такихъ бѣдствій и страданій, какія привелось имъ испы- въ въ эпоху римскаго господства.

Когда эти муки дошли уже до невыносимости, причемъ и внутреннія ѣла государства шли все хуже и хуже,—когда партіи не могли уже удер- нуть за собой твердую почву, ибо во главѣ стали новыя партіи, каковы *Зелоты* (Каппаѳи), *Сикарии* и *Гаулониты*, которыя потребовали тѣмъ и энергичнѣе прежнихъ открытаго сокрушенія ига тиранніи—тогда случилось то несчастное возстаніе, которое совершенно уничтожило еврей- кую государственную жизнь и имѣло послѣдствіемъ изгнаніе народа. Въ ю великое, всемірно-историческое странствіе взялъ онъ съ собой свое іеніе, свой законъ, и такимъ образомъ литература этого народа сопро-

* По свидѣтельству Филона Александрійскаго (П. 525) изъ пяти кварта- мъ города евреи занимали преимущественно два, а въ остальныхъ они встрѣ- млись рѣдко. Іосифъ Флавій же (Antiq. XIV. 7, 2; Bell. Jud. II, 18, 7 — 8) воритъ про одинъ только еврейскій кварталъ, а именно, Дельту. Ред.

вождала и сохраняла его на всемъ тернистомъ, мученическомъ пути столькихъ столѣтій разсѣянiя по земному шару.

Комментированiе Писанiя.

Первосвященникомъ Симономъ «Праведнымъ» закончился — приблизительно около 200 г. до Р. Х. — рядъ *соферимъ* (писцовъ). Изреченiе этого человѣка не только характеризуетъ его самого и его отношенiе къ современности, но въ высокой степени знаменательно для уясненiя дѣятельности этихъ соферимъ, которые работали еще вмѣстѣ съ пророками, или непосредственно послѣ нихъ, и на поворотномъ пунктѣ еврейской народной исторiи приняли и стали развивать духовное наслѣдiе отцовъ. «На трехъ вещахъ стоитъ мiръ, — такъ училъ Симонъ Праведный: — на законѣ Божьемъ, на богослуженiи и на благотворительности».

Если это изреченiе сравнить съ общими воззрѣнiями, господствовавшими въ то время, то слѣдуетъ охотно признать не только, что соферимъ жили въ идеальной сферѣ, далекой отъ дикой суеты тогдашняго общества, но и то, что они вполне сознавали свою высокую миссiю и хорошо понимали, какiя вещи необходимы для того, чтобы при влiянiяхъ и требованiяхъ новаго времени сохранить ненарушаемыми еврейство и его учене.

То обстоятельство, что это время окружено такою глубокою тьмою и сдѣлалось почти мистическимъ, не можетъ служить возраженiемъ противъ этихъ духовныхъ руководителей нацiи. Къ нимъ, напротивъ того, приижаются слова: «По ихъ плодамъ познаете ихъ» въ самомъ глубокомъ, самомъ идеальномъ смыслѣ. Существенное, плодотворное продолженiе и развитiе пророческаго еврейства начинается въ этомъ соферинскомъ періодѣ, при выходѣ изъ котораго стоятъ, какъ памятники ихъ творчества, вышеприведенныя, чисто-священническiя слова Симона Праведнаго.

Уже у пророковъ Iеремiи и Езекиiя слышали мы провозглашенiе и прославленiе «новаго союза» и «святости закона». Въ постепенномъ ходѣ развитiя и по мѣрѣ того, какъ вымирало пророчество, эти идеи и тенденцiи отпечатлѣвались все рѣзче и рѣзче и къ концу періода онѣ сдѣлались уже существеннымъ, жизненнымъ элементомъ общины. Умственное творчество и религiозная жизнь были теперь полны ими и подчинены имъ. Но и первое, и вторая были своимъ фундаментомъ слова ученiя, библiю, которую впервые собрали въ одно соферимъ.

Поэтому всю еврейскую литературу, главных же образцов периоды ея до вступленія евреевъ въ европейскій культурный міръ, можно правильно понять и оцѣнить только въ ея зависимости отъ библіи. Въ этой зависимости коренится все, что двигало впередъ эту литературу и что задерживало ее—ея достоинства и темныя стороны. Такъ какъ соферины сдѣлали библію средоточіемъ своей устной дѣятельности, то для нихъ оказалось необходимымъ прежде всего проложить дорогу общему ознакомленію съ библейскимъ словомъ, основательному пониманію его и объясненію или исправленію разныхъ мѣстъ библіи.

Два первые цѣли были достигнуты публичными чтеніями и находившимися съ ними въ связи парафрастическими чтеніями. Народъ учился знать и цѣнить законъ и черпалъ бодрость и энергію въ обѣщаніяхъ, дававшихся поэтами и пророками въ мрачныя времена. Нельзя думать, что при такихъ чтеніяхъ оставался опущеннымъ или непереведеннымъ только одинъ стихъ библіи: «Не прибавляйте ничего къ слову, которое Я далъ вамъ, и ничего не убавляйте въ немъ». Если, не смотря на это, мы видимъ въ томъ софериномъ періодѣ усердную, развивающую и дополняющую дѣятельность, которая отчасти опирается на собственную силу, то безусловно основательнымъ становится предположеніе, что эта дѣятельность имѣла своею опорою жившую уже въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій въ народѣ—традицію, которая закрѣпляла не только писанный, но и устно переданный по преданію законъ. Дѣлать это предположеніе даетъ право не только исторія, но и неоспорная психологическая необходимость. Письменный законъ существовалъ, но его нужно было взлагать и комментировать; нужно было объяснять, какъ именно слѣдуетъ принимать на дѣлѣ и выполнять эти правила. Но при этомъ оказывалось также необходимымъ дѣлать въ этомъ законѣ измѣненія сообразно измѣнившимся условіямъ и потребностямъ времени. И наконецъ представлялась надобность въ полученіи возможности выводить изъ духа закона новыя предписанія и положенія, посредствомъ которыхъ твердо регулировались бы эти новыя условія общиннаго быта. Вѣроятно, такое традиціонное комментированіе имѣло связь уже съ древнѣйшими временами; по теологическому коренному возрѣнію еврейства уже Моисей получилъ видѣніе съ письменнымъ закономъ и устный, который уже вышеописаннымъ способомъ переходилъ по традиціи отъ него къ Іисусу, отъ Іисуса къ судьямъ, царямъ, старѣйшинамъ и мужамъ великой синагоги. Уже позднѣйшія книги библіи обнаруживаютъ явственно слѣды этой работы. Но только

въ соферинскій періодъ, послѣ того, какъ угасъ творческій духъ пророчества, она выступаетъ совершенно опредѣлительно и сознательно и становится руководящею нормою народа.

Если послѣ всего сказаннаго резюмировать дѣятельность соферимъ въ нѣсколькихъ краткихъ пунктахъ, то оказывается, что сущность ея состояла, во первыхъ, въ *распространеніи* изученія библіи, затѣмъ—въ *комментированіи* закона. Такъ какъ то и другое совершалось устнымъ путемъ, и всякое записываніе было строго запрещено—(традиція должна была передаваться такимъ же способомъ, какъ получилась—изъ устъ въ уста)—то личные мнѣнія и воззрѣнія сливались все больше и больше въ одну *собирательную литературу*, которая въ продолженіе тысячелѣтій съ лишнимъ оставалась господствовавшею и дававшею всему тонъ, но образцы которой можно найти уже въ библейской литературѣ. Соферинскія объясненія (*Schime Soferim*), исправленія и перемѣны (*Tikune Soferim*) и возникавшія отсюда новыя толкованія (*Dikduke Soferim*) составили ту «ограду» вокругъ закона, сооруженіе которой мужи великой синагоги считали священнѣйшею задачею своей жизни. Въ оградѣ вышеупомянутыхъ соферинскихъ предписаній и правилъ (*Dibre Soferim*) развилась въ послѣдующіе періоды эта собирательная литература.

У той теологической еврейской учености, которая приныкаетъ къ соферинскому періоду, уже не было никакой существенно новой задачи. Ей оставалось только объяснять и дополнять. Вотъ почему учителя закона съ деликатною скромностью называли себя уже не соферимъ—учащіе, а *таннаимъ*—учащіеся. Начальникъ и руководитель школы получилъ впослѣдствіи названіе *Rabban* или *Rab*, вслѣдствіе чего вся эта литература называется съ тѣхъ поръ раввинскою, а вся система—раввинствомъ. Его товарищей звали *Chaberim*, остальныхъ, не имѣвшихъ ученой степени изслѣдователей—*Talmide Chachamim*, ученики мудрецовъ. Школа же ученыхъ, въ которой и преподаватели, и студенты занимались изученіемъ закона, называлась *Bet Hamidrash*, домъ изслѣдованія; сама же работа—*Midrash*, толкованіе, изслѣдованіе, объясненіе, лекція.

Названіе «*Midrash*» осталось послѣ этого типическимъ для дальнѣйшаго литературнаго развитія, и мы еще встрѣтимся съ нимъ не разъ въ различныхъ значеніяхъ его. Изслѣдованіе же, находящееся въ связи съ этимъ названіемъ, приняло два направленія. Какъ въ библейской литературѣ—о чемъ мы уже говорили—законъ и пророчество шли отчасти рядомъ, отчасти другъ за другомъ, такъ и въ ученомъ изслѣдованіи пи-

санія объясненіе и толкованіе закона, *Галаха* (правило, руководство), есть работа, отличная отъ поэтическаго изложенія библейскаго слова, *Гагада* (сказанное, рассказъ). Въ этихъ обѣихъ сферахъ литературы сосредоточивается вся умственная производительность націи.

Законъ и свобода были воплощены въ томъ и другомъ литературномъ направленіи. Если галаха представляла собою самъ законъ, то гагада являлась урегулированою закономъ, согласно съ нравственною свободой. «То, что въ галахѣ есть строгій авторитетъ закона, школа, въ гагадѣ выступаетъ какъ господство личнаго инѣнія и нравственности». Вслѣдствіе этого галаха включала въ свою область какъ перешедшія по преданію, толковавшія или развивавшія слово писанія положенія, которыя, въ качествѣ устнаго закона, идутъ рядомъ съ закономъ писаннымъ—такъ и пренія, вызывавшіяся установленіемъ этихъ положеній. Напротивъ того, гагада относилась къ библейскому слову свободно и объясняла его сказаніями, легендами, сравненіями, этическими и историческими замѣчаніями. Для нея это слово писанія было не столько высшею законною инстанціей, сколько «золотымъ крючкомъ, на которомъ она вѣшала яркое великолѣпіе своей ткани»,—слѣдовательно, нѣкоторымъ образомъ только введеніемъ въ ея поэтическій комментарий, его припѣвомъ, текстомъ и основною строфой. Галахѣ предстояло разработать божественный законъ во всѣхъ направленіяхъ, для того, чтобы онъ твердо и несокрушимо сопротивлялся всѣмъ бурямъ и опасностямъ, и довести укрѣпленіе его до послѣдней степени, не обращая вниманія на бѣдствія и препятствія настоящаго; у гагады же была самая высокая и прекрасная задача—утѣшать и пробуждать страдающій народъ, которому грозила опасность духовной и физической гибели, увѣщевать и поучать его, на основаніи лучезарнаго прошедшаго предвѣщать свѣтлое будущее; объяснять настоящее всѣмъ его содержаніемъ и изъ словъ писанья выводить доказательства, что это настоящее давно уже предопредѣлено въ совѣтѣ Божьемъ. Очень вѣрно поэту сравнивали галаху съ желѣзнымъ оплотомъ израильской національности, оплотомъ, за который всякій отдѣльный членъ этого племени готовъ былъ жертвовать послѣднею каплею крови; тогда какъ гагада представлялась удивленному взору лабиринтомъ цвѣточныхъ аллей внутри этихъ неприступныхъ стѣнъ.

Если вслѣдствіе этого въ гагадѣ естественно господствовала полнѣйшая свобода толкованія, такъ что даже относительно противоположныхъ

воззрѣній говорилось: «и тѣ и другія суть слова живого Бога» *, и обнаруживалось стараніе гармонически соединить тѣ и другія, или отложить рѣшеніе на будущее отдаленное время,—то галаха, напротивъ, требовала немедленнаго, окончательнаго рѣшенія и точнаго закрѣпленія законнаго содержанія библии. Въ гаггадѣ содержаніе не было дано, и толкованію предоставлялась свобода, галаха же, напротивъ того, имѣла свое содержаніе, она знала законы, предписанія и обычаи и должна была снова найти ихъ въ библии. Но она не имѣла права слишкомъ произвольно поступать со словомъ писанія, ибо ея принципы и воззрѣнія, будучи примѣнены къ другимъ мѣстамъ библии, могли бы повести къ недоразумѣніямъ. Затѣмъ, въ качествѣ нормы для всей религіозной практики, она не могла позволить себѣ, подобно гаггадѣ, подвергать одно и то же мѣсто различнымъ толкованіямъ, но была принуждена послѣдовательно и твердо поддерживать разъ высказанное мнѣніе. Если она, по тому, помощью тяжелаго труда выискала въ одномъ мѣстѣ то, что считала нужнымъ найти на основаніи традиціи и народныхъ обычаевъ, и посредствомъ всевозможныхъ толкованій присоединила это къ тексту, то, съ другой стороны, ей было необходимо поступать какъ можно обдуманнѣе и осторожнѣе, чтобы не производить неблагопріятнаго дѣйствія въ другихъ мѣстахъ. Такимъ образомъ галаха сдѣлалась столько же глубоко-мысленною, сколько остроумною; съ теченіемъ времени изъ нея выработалась полная экзегетическая система, которая должна была объяснять и толковать все содержаніе библии относительно постановленій закона — (насчитывалось уже 613 постановленій, въ томъ числѣ 248 повелѣній и 365 запрещеній) — изъ самой библии. Численный символъ этого зданія законовъ закончился въ характеристическомъ изреченіи: «Въ концѣ служить ученіе!» **.

Понятно, что это содержаніе было само нѣчто твердо установленное. Между постановленіями не существовало никакого различія, никакого преимуществва одного передъ другимъ, и тѣ изъ нихъ, которыя исходили отъ соферинъ, считались равноправными съ библейскими, а въ періодѣ

* Это изрѣченіе не относится исключительно къ гаггадѣ, но также и къ галахѣ, какъ въ *Egubim* f. 13. Ред.

** Авторъ имѣетъ въ виду позднѣйшее толкованіе выраженія *Кетеръ-тора* (въонецъ закона), причемъ въ итогѣ буквъ перваго слова, взятыхъ въ качествѣ цифръ—620, усматривали намекъ на 613 законовъ, заключающихся въ торѣ, и 7 раввинскихъ законовъ. Ред.

таннаніи—даже важнѣе этихъ послѣднихъ. Такимъ образомъ законъ, по фиксированію галахи, распался на три класса. Первый заключалъ въ себѣ тѣ постановленія и обычаи, въ которыхъ видѣли фундаментъ цѣлаго—коренныя основанія и коренныя принципы религіознаго ученія; второй—тѣ, которые явились непосредственнымъ результатомъ этихъ принциповъ; наконецъ, третій—тѣ, которые выработались потребностями времени по различнымъ поводамъ.

Въ первый классъ вошли, слѣдовательно, всѣ тѣ законы, которые были уже наслѣдственнымъ достояніемъ еврейскаго народа, перешедшимъ къ нему изъ поры его первобытнаго государственнаго устройства. Они или были ясно и положительно написаны въ библии, или, начиная съ Моисея, передавались изъ поколѣнія въ поколѣніе и поэтому назывались «Синайскими законами Моисея». Быть можетъ, они составляли также содержаніе тѣхъ содержащихся въ тайнѣ писаній, о которыхъ неоднократно говорится, и служили тайными инструкціями судьямъ и священникамъ. Обычаи и законы этого класса составляютъ фундаментъ, на которомъ построено все зданіе раввинскаго еврейства.

Второй классъ обнимаетъ собою всѣ тѣ учрежденія, которыя, по господствовавшему и поддерживавшемуся ученымъ мнѣнію, содержались въ духѣ библейскаго законодательства и приводились въ дѣйствіе, когда къ тому представлялся случай. Ихъ считали данными Моисеемъ, но обнаруженными только впоследствии, по особымъ поводамъ. Объясняли, что Моисей приказалъ, чтобы, когда наступитъ то или другое время, эти учрежденія были приняты на дѣлѣ. Эти обряды развились съ теченіемъ времени изъ идеи и духа мизанзма, вслѣдствіе чего они прикнули къ основнымъ законамъ и первобытнымъ обрядамъ, опредѣлительно указаннымъ въ библии. Ихъ называли «устнымъ закономъ».

Наконецъ, въ третій классъ вошли всѣ тѣ обряды, которые создались жизнью и національнымъ характеромъ народа, какъ ихъ необходимый результатъ. То были по большей части мѣры предосторожности, имѣвшія цѣлью препятствовать нарушенію или ложному толкованію какого либо библейскаго закона. Многія изъ этихъ мѣръ были введены по отдѣльному поводу и уже оставались въ дѣйствіи на все послѣдующее время, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда самый поводъ давно пересталъ существовать. Ихъ называли «постановленіями» и «рѣшеніями», и именно потому, что онѣ вызывались современными потребностями, придавали имъ особенную важность. Въ противоположность библейскому слову, которое запрещало

«всякое добавленіе и всякое убавленіе», былъ поставленъ принципъ, что «въ такое время, когда нужно служить Господу, можно и отиѣнять законы», и при этомъ еще считалось твердо-установленной нормой: «Чіо установили учителя закона, то установлено ими по библейскому образцу».

Но, какъ уже выше сказано, это раздѣленіе на классы было чисто формальное, такъ какъ всѣ законы и постановленія были равны между собою и требовали одинаково строгаго соблюденія. Только относительно экзегетики галахи существовало нѣкоторое различіе, такъ какъ законы перваго класса уже были записаны, третьяго же класса не могли быть записаны, а для второго надо было найти «опору» въ библейскомъ словѣ.

Такимъ образомъ галахическое изслѣдованіе занималось существенно этииъ «устнымъ закономъ», стараясь посредствомъ болѣе или менѣе остроумной экзегетики вывести этотъ законъ изъ буквы и духа библіи.

Скоро выработались основныя правила (Midot), которыми должно было руководствоваться изслѣдованіе и которыя въ главной сущности соответствовали методѣ всякой экзегетики. «Когда для надлежащаго ознакомленія съ данною книгой желаютъ доказать тождество непосредственно обнаруживающихся составныхъ частей, содержанія и предмета, тогда сперва разсматриваютъ текстъ въ той естественности, въ которой онъ объектируется. Насколько ознакомленіе имѣетъ въ виду только текстъ, который самъ собою находится въ соотношеніи съ содержаніемъ, оно есть герменевтика. Дознанное содержаніе подвергается изслѣдованію; изъ него выводятся заключенія, и оно сравнивается съ содержаніемъ предполагаемымъ. При отсутствіи противорѣчій, дающемъ возможность примѣнять къ дѣлу экзегетическія попытки, и при изслѣдованіи все-таки ничего иного, кромѣ содержанія, — этотъ процессъ есть дедукція, выводъ, заключеніе. Если же встрѣчается противорѣчіе, то слѣдуетъ поглубже вникнуть въ предметъ и на основаніи опытовъ, вытекающихъ изъ естественнаго состоянія, которое мы въ правѣ присвоить ему, и обнаруживающихся само само собою, по внутренней необходимости, надо стараться устранить и исключить это противорѣчіе; это и есть изслѣдованіе экзегетическаго комментарія и основательное толкованіе. Если такого согласованія добиться нельзя, то противорѣчіе остается, и оно можетъ быть устранено лишь такими предположеніями, которыя имѣютъ совершенно различный характеръ, смотря по тому, на какой точкѣ зрѣнія стоитъ въ данномъ случаѣ экзегетика.

Того же логическаго метода держится галахическая экзегетика. Она

иѣтъ или *ерменевитическій* характеръ, объясняя текстъ по простому смыслу писанія и по естественному обсужденію заключающагося въ немъ понятія; или *дедуктивный*, стараясь толковать объективное содержаніе посредствомъ выводовъ, изслѣдованія и согласованія противорѣчій; или *комментаторный*, когда примѣняетъ субъективное содержаніе къ тексту и изъ словъ, знаковъ и періодовъ, изъ сравненій и синтаксическихъ наблюденій, хочетъ создать новое толкованіе; или, наконецъ, *парафрастическій*, когда посредствомъ конъектуральныхъ опытовъ хотятъ создать для считаемаго необходимымъ содержанія соотвѣтствующій текстъ, примѣняя его къ этому содержанію.

Мы зашли бы слишкомъ далеко, если бы захотѣли пояснить различные способы этой галахической экзегетики отдѣльными примѣрами, тѣмъ болѣе, что она въ то время производилась только устнымъ путемъ, и мы еще встрѣтимся съ нею въ позднѣйшемъ періодѣ въ видѣ письменно установившейся Галахи. Поэтому здѣсь мы можемъ коснуться только историческаго хода этого изслѣдованія, которое въ такое тревожное, бурное время съ несокрушимой нравственною энергіей старалось возсоздать зданіе религіи и оградить его отъ грозившихъ ему опасностей.

Но изъ характера этой экзегетики не слѣдуетъ выводить заключеніе, что она внесла въ еврейство чуждый элементъ, или что это изслѣдованіе хоть на волосъ отдалилось отъ почвы традиціи, на которой оно возникло и продолжало развиваться въ самой тѣсной связи со словомъ писанія.

Для этого набожнаго убѣжденія вся загадочность темныхъ мѣстъ писанія, точно также какъ всѣ вопросы и тревоженія современности, находили себѣ разрѣшеніе и примиреніе въ одномъ высшемъ объединяющемъ пунктѣ—безусловномъ довѣріи къ Богу. Многія вещи—такъ говорилось, когда какое нибудь слово писанія представлялось темнымъ и необъяснимымъ—многія вещи невѣдомы и непонятны человѣческому глазу, тѣмъ болѣе, когда онъ омраченъ слезами, человѣческому духу, который повсюду видитъ чудеса и не постигаетъ чудесъ. Оттого остаются темными и многія загадочныя мѣста писанія. Они скрываютъ отъ глазъ великое. Но придетъ день, когда солнце ярче засвѣтитъ надъ землею, слезы осушатся, глазъ сдѣлается болѣе провицательнымъ; тогда все станетъ яснымъ и понятнымъ. Когда Избавитель придетъ и Богъ начнетъ господствовать надъ всею землею, тогда всѣ темныя мѣста писанія озарятся свѣтомъ, и всѣ тайны раскроются. До тѣхъ же поръ надѣйся, вѣрь и жди!

Это уже Гагада, которая непосредственно слышит Галаху, дополняет ее и распространяет.

Она свободна от тех предположений и условий, с которыми связана ее более серьезная сестра, Галаха. Ей было необходимо пользоваться свободой как относительно материала, так и в способе изложения, чтобы иметь возможность говорить все, что имела она сказать. Ее область составляют не только части закона, входящие в Пятикнижие, но вся библия, начиная от сотворения мира до разрушения храма, со всеми ее тонами и оттенками, сговорами и песнями, каждый отдельный стих которых дает ей длинный ряд тем для самых чудесных и удивительных вариаций. Широкая область поэзии, в которой поработало много поколений за целое почти тысячелетие, открывается нашим изумленным взорам, когда мы кидаем их в роскошные сады Гагады. Каждое слово и каждый стих вырастают тут пред нами, как цветочек, как деревцо; все они благоухают и распространяют по воздуху аромат востока! И в то время, как мы всматриваемся глубже и глубже, перед нашими глазами точно из пурпурного морского дна поднимается множество образов и картин—все исчезнувшее величие Сиона, гора Мория с храмом Господа во всем его лучезарном блеске, священники, совершающие торжественное богослужение, дякующие хоры левитов, светлые лица пророков и их учеников, цари в золотых коронах, величавые фигуры отцов и матерей, священный Иерусалим в развалинах, одиноко сидящий в ночной темноте и плачущий, не переставший плакать, наконец Сион в последние дни, когда знамя Бога Саваофа снова доблестно развевается на его горах, и к нему единодушно стекаются все народы, чтобы служить ему и славить имя его во веки веков... Все это и много другого еще видим мы в этих садах Гагады. Но на всем пути сопровождают нас и звучат, как робкий и унылый хор, слова: «У водъ вавилонских сидѣли мы и плакали, и арфы наши висѣли на ивахъ»...

Дѣйствовать въ области такого свободного искусства, какое представляли собою гагадическія толкованія, призванъ всякій, въ комъ живетъ «Слово Божье» и кто надѣленъ способностью въ надлежащее время выразить свою мысль надлежащими словами и образами. Вотъ почему пѣвцовъ, поэтовъ и стихотвореній, большею частью анонимныхъ или псевдонимныхъ, какъ бываетъ во всякой народной поэзіи, было въ настоящемъ случаѣ безконечное множество. Каждый библейскій стихъ предоставлялся

въ свободное распоряженіе всякаго, каждое поколѣніе отыскивало себя отраженнымъ въ библейскомъ словѣ, каждое желало именно вызвать изъ могилъ своихъ предковъ, чтобы и они видѣли страданія его, и они плакали съ нимъ, и они молились за него. Такимъ путемъ образовалась въ Гаггадѣ народная поэзія громадныхъ размѣровъ, продолжавшая развиваться въ школахъ и синагогахъ и которую—опять какъ это бываетъ со всякою народною поэзіей—стали записывать только въ позднѣйшія столѣтія, когда ея источникъ началъ изсыхать, и пѣснямъ и сравненіямъ ея грозило забвеніе.

Само собою разумѣется, что для этой Гаггады руководящія нормы были не тѣ, что для Галахн, хотя бывали случаи, когда нормы этой послѣдней приживались къ первой. Взаимное отношеніе обонхъ направленій нѣтко характеризуется слѣдующимъ рассказомъ, относящимся уже къ позднѣйшему времени. Въ одномъ городѣ сошлись для чтенія лекцій одинъ галахистъ и одинъ гаггадистъ. Толпа, конечно, кинулась ко второму, первый же пребывалъ въ одиночествѣ. Тогда проповѣдникъ утѣшилъ огорченнаго ученаго слѣдующимъ сравненіемъ. Два купца пріѣзжаютъ въ городъ и предлагаютъ жителямъ свои товары; одинъ выкладываетъ жемчугъ и драгоценные камни, другой—красивыя и яркія бездѣлушки, цѣпочки, колечки, бантики; на что изъ этого накинется толпа? Въ былое время, когда жизнь для народа не была еще тяжкимъ трудомъ, онъ имѣлъ достаточно досуга для того, чтобы углубляться въ сокровенный смыслъ ученія; теперь же, въ эти мрачные дни, ему нужны были утѣшенія и свѣтлыя краски Гаггады!

Что касается гаггадической экзегетики, то она, сообразно данной цѣли, была преобладающимъ образомъ *субъективною* или *объективною*, смотря по тому, что именно она выдвигала на первый планъ: просто-ли фактическую сторону, или гомилетическое примѣненіе. Преимущество всегда оставалось, конечно, за этимъ послѣднимъ во всѣхъ формахъ и варіаціяхъ, и ему соотвѣтствуетъ также все направленіе, принятое Гаггадою въ ея дальнѣйшемъ развитіи, такъ что ее не безъ основанія называютъ первою еврейскою гомилетикою. Путь постепеннаго развитія ея былъ тоже устный, причѣмъ въ первое время эта гаггадическая передача была почти нераздѣльна съ галахической; отдѣленіе произошло уже впоследствии, по причинѣ изобилія матеріала, и совершилось это больше посредствомъ рѣчей, проповѣдей и прерій, которыя должны были эффектно заканчивать галахическія толкованія и придавать этимъ послѣднимъ болѣе возвышенный

и торжественный характеръ, — или которыя произносились по случаю особенныхъ празднествъ, въ главнѣйшіе праздничные дни всякихъ, кого «побуждалъ къ тону духъ Господа», и только впоследствии приняли ту художественную форму, въ какой является все это на страницахъ *западнаго Мидраша*.

Но при всемъ этомъ кажется, что между устными и письменными элементами Гаггады есть существенное различіе, характеризующее развитіе этого своеобразнаго литературнаго направленія. Первые зародыши Гаггады критическое изслѣдованіе открыло уже въ книгѣ Хроникъ и книгѣ Іова, между тѣмъ какъ уже у послѣднихъ пророковъ оно находило элементы галахическіе, а въ книгѣ Даніила — слѣды богослужебныхъ формальностей. Впоследствии Гаггада развивалась параллельно съ публичными чтеніями библии и изслѣдованіемъ закона. Если Галаха регулировала практику, то вниманіе Гаггады было обращено главнымъ образомъ на теорію; но и та, и другая, конечно, опирались на библейское слово.

Не смотря, однако, на это, уже въ томъ періодѣ надо отличать Гаггаду *общую*, «гдѣ содержаніе преобладаетъ надъ отношеніемъ къ библии», отъ Гаггады *спеціальной*, гдѣ на первый планъ выступаетъ истолкованіе библии. Ибо болѣе глубокому изслѣдованію этой колоссальной коллективной литературы удалось въ концѣ концовъ воздѣлать порядокъ и систему и въ хаосѣ Гаггады и установить *шесть* главныхъ группъ гаггадической литературы, изъ которыхъ общая Гаггада заключаетъ въ себѣ три самостоятельныя, смотря по тому, какія темы она трактуетъ — *этическія*, или *метафизическія*, или *историческія*. Затѣмъ онѣ переходятъ въ *спеціальную* Гаггаду, которая посвящена исключительно объясненію библии, но вѣстѣ съ тѣмъ онѣ имѣютъ отношеніе, съ одной стороны, къ *Галахѣ*, съ другой — къ буквальному переводу библии, *Таргуму*.

Какимъ образомъ возникли и развились эти шесть группъ и какой видъ онѣ приняли впоследствии при ихъ соединеніи въ письменные памятники, это, благодаря постоянному движенію этой собирательной литературы въ теченіе почти тысячелѣтія, можно лучше всего изобразить въ связи съ духовными произведеніями послѣдующаго періода.

По отношенію къ періоду первыхъ Тавантовъ достаточно указать на фактъ научнаго изслѣдованія вообще и на принятое этимъ послѣднимъ направленіе, чтобы убѣдиться, что источникъ умственной жизни въ Іудеѣ никогда не изсякалъ и ходъ литературнаго развитія почти никогда не

прерывался. Если уже сохраненное преданіе изреченіе Симона Праведнаго позволяет составить точное понятіе о характерѣ этого ушественнаго направленія, то этотъ же характеръ выступаетъ все рѣзче и яснѣе въ сохранившихся по счастливой случайности изреченіяхъ учителей закона, которые стали во главѣ синедріона и школъ. За Симономъ послѣдовалъ *Антигонъ* изъ Сохо, первый еврейскій ученый съ греческимъ знаніемъ и въ изреченіи котораго очень наглядно выразился прогрессъ въ міровоззрѣніи, даже относительно послѣднихъ библейскихъ сочиненій. Оно гласитъ: «Будьте подобны не тѣмъ слугамъ, которые служатъ своему господину подѣ условіемъ полученія награды, но тѣмъ, которые служатъ ему не подѣ условіемъ полученія награды, а бойтесь только Бога». Въ сравненіи съ пользовавшимися въ ту пору большимъ авторитетомъ ученіемъ о возмездіи, эти слова выражаютъ собою рѣдкую зрѣлость нравственнаго воззрѣнія на награду и наказаніе.

Если Симонъ проповѣдывалъ безусловное повиновеніе закону, а Антигонъ—принципъ человѣческой свободы воли, то въ рѣчахъ—слѣдовавшихъ за ними носителей преданія—(съ этихъ поръ упоминаются большею частью по два ученыхъ виѣствъ) — видно естественное развитіе въ религіозномъ направленіи, точно также какъ и рѣзкая оппозиція чужеземному греческому элементу, и при этомъ, однако глубоко-нравственное міровоззрѣніе, стоящее высоко надъ враждою партій и преслѣдованіями враговъ. *Йосе бенъ Йозеръ* изъ Цереды и *Йосе бенъ Йохананъ* изъ Іерусалима были первыми по времени въ ряду тѣхъ законоучителей, которые поддерживали традицію. Оба они жили въ такое время, когда эллинизмъ подкапывалось подѣ еврейскую религію и грозило уничтожить ее. Еврейство оказало удачное сопротивленіе и этимъ покушеніямъ, и въ его средѣ образовался тотъ духъ набожныхъ (*Chassidim*), который оказалъ существенное вліяніе на послѣдующее время. Изъ рядовъ этихъ хассидимъ вышли, вѣроятно, и оба вышеупомянутые изслѣдователя, между которыми первый запечатлѣлъ преданность своимъ религіознымъ убѣжденіямъ мученическою смертію. *Йосе бенъ Йозеръ*, этотъ «набожный между священниками», этотъ человѣкъ, учившій: «да будетъ твой домъ сборнымъ мѣстомъ мудрецовъ, цѣлуй прахъ ихъ ногъ и пей жадно ихъ рѣчи» — былъ, по наущенію своего племянника, распятъ; *Йосе бенъ Йохананъ* училъ иное: «да будетъ твой домъ широко раскрытъ, пусть бѣдные будутъ твоими домохадцами, и не болтай много съ женщинами».

Духъ, живущій въ этихъ изреченіяхъ, духъ гуманности и науки, точно

также какъ и религіозной серьезности, не могъ не воспламенить и не подстрекать къ подражанію даже въ такое печальное и бѣдственное время. Поэтому, хотя, какъ гласитъ преданіе, со смертью этихъ обоихъ учителей прекратились публичная проповѣдь, но самое ученіе не уничтожилось, не остановилось въ своемъ развитіи, и скоро мы снова встречаемъ чету руководителей, изреченія которыхъ характеристичны для духа времени—*Іошуа бенъ Перахія* и *Ниттаи* изъ Арбелы. Они жили во время Симова, первосвященника изъ фамиліи Маккавеевъ, и главное стремленіе ихъ состояло въ томъ, чтобы защищать устный законъ отъ отрицавшей его и въ ту пору могущественной партіи саддукеевъ. *Іошуа бенъ Перахія* училъ: «Возьми себѣ учителя; пріобрѣти себѣ товарища, и суди каждого кротко и мягко». Было справедливо замѣчено, что центръ тяжести этого изреченія заключается въ знакомствѣ съ преданіемъ, которое учитель долженъ распространять, а товарищъ—исполнять, но которое отнюдь не должно приводить насъ къ тому, чтобы мы рѣзко осуждали всякое иное мнѣніе. *Ниттаи* же, напротивъ того, конечно принимая въ соображеніе господствовавшій въ ту пору образъ мыслей, училъ: «Удаляйся отъ злого сосѣда, не води компанію съ преступникомъ и будь постоянно готовъ къ какому-нибудь несчастному приключенію». Тогдашняя манера выражать глубоко мысль короткими, рапсодическими фразами служить для насъ разъясненіемъ важнаго значенія и смысла этихъ словъ, конечно, правильно понимавшихся тѣмъ, къ кому они главнымъ образомъ были обращены. Въ послѣдующіе годы Хасмонейскаго господства, когда вражда партій на время прекратилась, мы снова находимъ изреченія законоучителей, уже не нуждающіяся въ такомъ истолкованіи, ибо они ясно выражаютъ то, чему приписываютъ самую большую важность. Такими главами синедріона были въ это время *Іегуда бенъ Таббаи* и *Симонъ бенъ Шетахъ*, — особенно послѣдній, много прославленный сказаніями и легендами герой Гаггады. Цѣлью жизни обоихъ было — снова возвратитъ надлежащее значеніе и почетъ праву и справедливости, столь часто подвергавшимся нарушенію. Будучи сами строго честными и правдивыми людьми, они не боялись гнѣва властителей и съ мужественною энергіею защищали достоинство синедріона и ученія отъ всякихъ нападеній. «Въ качествѣ судьи не будь ходатаемъ одной стороны въ ущербъ другой; пока стороны стоятъ передъ тобой, смотри на нихъ обоихъ, какъ на виновныхъ; но чуть только приговоръ произнесенъ и признанъ ими, пусть оба будутъ въ твоихъ глазахъ оправданными». Такъ гласило изреченіе *Іегуды бенъ*

Таббан. Время Александра Іанная и царицы Саломе нуждалось, конечно, въ такихъ совѣтахъ и увѣщаніяхъ, какіе выходили изъ устъ Іегуды бенъ Таббан, который отъ преслѣдованій царя бѣжалъ въ Александрію. Точно также и Симоу бенъ Шетаху, брату царицы, пришлось долго скрываться отъ гнѣва жестокаго государя, которому не удалось, однако, сломить его честный и правдивый характеръ. Этого человѣка характеризуетъ уже его изреченіе: «тщательно разспрашивай свидѣтелей, будь остороженъ въ постановкѣ вопросовъ, чтобы ими не подавать свидѣтелямъ повода къ фальшивымъ показаніямъ»; но еще болѣе этихъ словъ, относившихся, конечно, главнымъ образомъ къ ученикамъ, знакомятъ насъ съ его личностью рассказы позднѣйшихъ о его жизни и дѣятельности, въ которой постоянно на первомъ планѣ — непоколебимое чувство справедливости. Замѣчательнѣе всѣхъ остальныхъ рассказъ объ эссеянинѣ Оніасѣ, дающій ясное понятіе о духѣ Симона бенъ Шетаха.

На счетъ этого Оніаса (Choniha—Meaggel) ходила молва, что онъ имѣетъ даръ выманивать у Бога дождь, и точно также молитвами способствовать его прекращенію. Симонъ скоро понялъ, какъ опасно было такое суевѣріе именно тогда, въ это время сильнаго возбужденія партій. Онъ послалъ къ Оніасу и велѣлъ ему сказать: «Не будь ты Хони, я бы отлучилъ тебя отъ синагоги, но съ тобой что мнѣ дѣлать? Ты—точно балованное дитя Господа, приходится исполнять твою волю и удовлетворять твоимъ прихотямъ!» Но этотъ Оніасъ былъ набожный и благородный человѣкъ—это необходимо знать, чтобы оцѣнить значеніе словъ Симона,—и когда въ братской войнѣ между Гирканомъ и Аристовуломъ войны Гиркана осадили храмовую гору, они потребовали, чтобы онъ проклялъ приверженцевъ Аристовула и запершихся въ храмѣ священниковъ. Но онъ отказался и, видя себя стѣсненнымъ со всѣхъ сторонъ, громко произнесъ молитву: «Владыка міра, здѣсь стоитъ Твой народъ, а тамъ—Твои священники; они ожесточены другъ противъ друга; не слушай, о, Небесный Отецъ, молитвы первыхъ противъ послѣднихъ и проклятій послѣднихъ на первыхъ». Народъ избилъ его камнями.

Эти слова—плодъ того духа человѣколюбія и патріотизма, которому учили учителя высшихъ школъ и который неоднократно находитъ себѣ выраженіе какъ въ Галахѣ, такъ и въ Гаггадѣ того времени. Такимъ же духомъ проникнуты *Шемаіа* и *Абталіонъ* (Самеасъ и Полліонъ), составляющіе слѣдующую за вышеупомянутою чету. Оба они—языческаго происхожденія, но это не причиняетъ ни малѣйшаго ущерба уваженію, ко-

торымъ они пользуются въ народѣ и среди учениковъ, ибо и тотъ и другой—выдающіеся законоучители. И когда одинъ первосвященникъ, занимавшій почету, который оказывалъ имъ народъ, однажды довольно невѣжливо отвѣтилъ имъ на поздравленіе съ окончаніемъ Суднаго дня и даже рѣшился сказать: «пусть чужеземцы идутъ въ миръ»—оба они единогласно отвѣчали: «Чужеземцы ходятъ въ миръ, ибо они совершаютъ дѣла мира; но не такъ поступаетъ потонокъ Аарона, не подражающій своему родоначальнику».

Этому образу дѣйствій соотвѣтствуетъ то, что передано намъ преданіемъ на счетъ основныхъ воззрѣній обоихъ этихъ людей. Шемаіа училъ: «Люби ручную работу, ненавидь господство надъ другими и не присоединяйся къ свѣтской власти». А изреченіе Абталіона гласило: «Ученые, будьте осторожны въ вашихъ рѣчахъ, чтобы вамъ не приходилось уходить изъ своей страны и попадать въ мѣста, гдѣ дурная вода (т. е. пагубное вліяніе), ибо ея могутъ напиться и умереть отъ этого ученики, которые придутъ вслѣдъ за вами, чѣмъ осквернится имя Божье». . Противъ кого именно были направлены эти слова—догадаться не трудно, если сообразить, что выселенія набожныхъ законоучителей были еще свѣжи въ памяти многихъ и что Шемаіа и Абталіонъ жили уже во время господства идумеянъ, что первый даже одинъ имѣлъ настолько мужества, чтобы рѣзко порицать передъ синедріономъ молодого Ирода. Только престарѣлый Шемаіа предчувствовалъ, что придется вытерпѣть его народу отъ хитраго идумеянина—и предчувствія эти вполнѣ оправдались, когда Иродъ вступилъ на престолъ.

Члены синедріона и законоучители подвергнулись гоненіямъ, и казалось уже, что изученіе закона погибаетъ на мѣстѣ своего рожденія, когда оно воскресло къ новой жизни, благодаря *Гиллелю*, который сталъ во главѣ сперва съ нѣкимъ Менахемомъ, а нѣсколько времени спустя—въ сообществѣ съ *Шаммаи*.

Гиллель внесъ въ религіозную жизнь новый духъ. Легенда любовно разукрасила его познанія и опытность, его кротость и доброту. Но и исторія признала его одною изъ значительнѣйшихъ личностей въ ряду законоучителей. И если въ Гиллелѣ нельзя видѣть реформатора, то преобразователемъ въ области, какъ этого изученія, такъ и воспитанія народа, онъ былъ во всякомъ случаѣ, и на дальнѣйшее развитіе еврейства его дѣятельность оказала громадное вліяніе. Время, когда онъ жилъ, и общее значеніе, которымъ онъ пользовался, уже извѣстны намъ, точно также

какъ извѣстно, какими образомъ изъ обѣихъ кафедръ Гиллеля и Шаммаи образовались двѣ различныя системы.

Съ Гиллеля начинается въ исторіи объясненія писанія, Галахи, новый эра. Сперва онъ установилъ для истолкованія устнаго закона на основаніи библіи, — семь правилъ, опредѣлившихъ на послѣдующее время методу изученія. Эти логическія правила * состояли: 1) въ заключеніи отъ менѣе важнаго къ важному, и наоборотъ, 2) въ сходствѣ матеріи законовъ, 3) въ сообразномъ съ писаніемъ, общемъ принципѣ, 4) въ вытекающемъ изъ многихъ мѣстъ писанія одномъ какомъ нибудь положеніи, 5) въ стоящихъ рядомъ другъ съ другомъ общихъ положеній, съ примѣненіемъ ихъ къ положеніямъ особеннымъ, 6) во внутреннемъ равенствѣ разнородныхъ постановленій, 7) въ связи содержанія съ цѣлостью.

Впослѣдствіи число этихъ правилъ дошло до тринадцати и даже до тридцати двухъ. Въ то время же, къ которому относится первое ихъ возникновеніе, они привели раввинское ученіе въ методическій порядокъ и дали идеѣ традиціи научную форму.

Но и на народъ оказалъ Гиллель своими принципами значительное вліяніе. Краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ ихъ служатъ для насъ многочисленные изреченія Гиллеля. Нѣсколькихъ изъ нихъ будетъ достаточно, чтобы охарактеризовать возвышенный духъ этого мыслителя. «Будь изъ учениковъ Аарона, другомъ міра, другомъ всѣхъ людей, и приближай ихъ къ закону». — «Если я самъ не за себя, то кто же за меня? если я самъ не дѣлаю этого для себя, то что же я такое? И если не теперь, то когда же?» — «Не суди твоего ближняго, пока не стань на его мѣсто». — «Не довѣрай самому себѣ до дня своей смерти.» — «Гдѣ недостатокъ въ мужахъ, такъ старайся ты быть мужемъ». — «Кто пріобрѣтаетъ себѣ доброе имя, тотъ владѣетъ имъ для себя; кто же пріобрѣтаетъ себѣ познаніе закона, пріобрѣтаетъ этимъ вѣчную жизнь». — «Грубый человѣкъ не боится грѣха, невѣжественный не можетъ быть истинно набожнымъ, боязливый не выучивается ничему, гнѣвный и вспыльчивый не годится въ учителя, много занимающійся торговлей не будетъ мудрымъ».

Но и Шаммаи, учившій вмѣстѣ съ Гиллелемъ и бывшій представителемъ строгаго принципа въ пониманіи и исполненіи законовъ, выражалъ такія же кроткія мысли, хотя это былъ человѣкъ довольно рѣзкій и кру-

* Слѣдуетъ замѣтить, что относительно нѣкоторыхъ изъ герменевтическихъ правилъ Гиллеля существуетъ разногласіе въ источникахъ.

той. Его правило: «пусть ученіе закона будетъ твоимъ постояннымъ занятіемъ, говори мало и дѣлай много и относись ко всякому благосклонно» собственно не вполне соответствуетъ тому грозному представленію, которое можно бы составить себѣ объ этомъ строгомъ законоучителѣ.

Дѣятельность обоихъ этихъ людей, какъ стоявшихъ во главѣ школы, приносила въ высшей степени благотворные плоды. Какъ ни различались они другъ отъ друга по воззрѣніямъ, цѣли ихъ были одинаковы. Ничто не характеризуетъ ихъ личность и учительскую дѣятельность такъ хорошо, какъ рассказъ о язычникѣ, желавшемъ перейти въ еврейство подъ условіемъ, что его познакомятъ со всѣмъ содержаніемъ этой религіи за то время, пока онъ простоятъ на одной ногѣ. Шаммаи прогналъ его отъ себя: для него сущность еврейской религіи состояла только въ строгомъ исполненіи на дѣлѣ закона. Гиллель же, напротивъ того, принялъ его привѣтливо и сказалъ ему: «Что не нравится тебѣ, того не дѣлай и другому: вотъ въ чемъ основаніе и корень еврейства, все остальное—только разъясненіе и поддержка этого правила; ступай и выучи его!»

Послѣ этого разсказа нужны-ли другія подробности изъ жизни Гиллеля, чтобы выставить его значеніе въ настоящемъ видѣ и показать неподвижное равновѣсіе того періода въ болѣе благопріятномъ освѣщеніи, чѣмъ то, въ какомъ привыкли долго видѣть его? Конечно, нѣтъ. Одной вышеприведенной сентенціи достаточно, чтобы показать, какими живымъ и непрерывнымъ развитіемъ обязана духовная жизнь еврейскаго народа этимъ носителямъ раввинской традиціи. И какъ знаменательно для дальнѣйшаго хода развитія то обстоятельство, что почти при всѣхъ несогласіяхъ между школами Гиллеля и Шаммаи, кроткій, примирительный и облегчающій принципъ перваго одерживалъ побѣду надъ строгимъ и затрудняющимъ воззрѣніемъ второго, такъ что позднѣйшіе учителя имѣли право утверждать: Когда ученіе закона было забыто, пришелъ Эзра изъ Вавилона и возстановилъ его; и снова пришло оно въ забвеніе, но явился изъ Вавилона Гиллель, чтобы дать ему новую жизнь!

Въ пору мирнаго развитія вліяніе идей Гиллеля на еврейство было бы неопредѣлимо. Но такая пора не была суждена еврейскому народу, ибо на сцену исторіи выступили два міровыхъ событія, обусловившія дальнѣйшій ходъ его жизни—возникновеніе христіанства и гибель еврейскаго государства.

Можетъ показаться непонятнымъ, какими образомъ въ дни, предшествовавшіе этимъ великимъ событіямъ, между тѣмъ какъ всюду кипѣла

дикая борьба за существованіе, законоучители уединялись въ свои школы, чтобы тамъ разсуждать и спорить на счетъ понятій «чистое» и «нечистое», «дозволенное» и «запрещенное». Но не смотря на это, при болѣе близкомъ знакомствѣ съ сущностью этого оклеветаннаго раввинства, нельзя отказать въ высокому уваженію этимъ людямъ, которые, стоя выше современныхъ интересовъ и не обращая вниманія на мрачную перспективу ближайшаго будущаго, посвящали всю свою дѣятельность исключительно изслѣдованію закона. «Еврейство не было слѣпо относительно совершавшихся вокругъ него событій, только оно покорялось имъ, какъ роковой и неотвратимой необходимости, съ увѣренностью ожидая освобожденія, которое, однако, оно надѣялось заслужить только болѣе строгою законностью своей жизни. Оно желало жить и умереть съ закономъ въ рукѣ». Исторически неоспоримыя свидѣтельства доказали, однако, что во все время великаго переворота именно эти раввинскіе фарисеи глубже, чѣмъ всѣ остальные партіи, понимали, что требовалось народу и чему предстояло совершиться. Составленное *Элеазаромъ бенъ Ананіа* собраніе календаря побѣдъ, *Megillat Ta'anit*, точно также какъ и сочиненіе *Megillat Chaschmonaim* (Маккавейскій свитокъ), прямо указываютъ на стремленіе—укрѣпить патріотическое самосознаніе въ критическую минуту.

Гуманный образъ мыслей Гиллея былъ унаслѣдованъ и его сыномъ *Симономъ*, его ученикомъ *Иохананомъ бенъ Заккаи* и его внукомъ *Гамалиелемъ*, прозваннымъ Старшимъ. Этотъ послѣдній былъ свидѣтелемъ великихъ всемірно-историческихъ событій и современникомъ Іисуса Христа. То, что сообщаютъ источники объ этихъ личностяхъ и о сынѣ Гамалиеля, *Симонъ бенъ Гамалиель*, кидаетъ весьма благопріятный свѣтъ на ихъ характеръ и міровоззрѣніе. Въ эту тревожную пору еврейской народной жизни, во время разрушенія Іерусалима и послѣ него, когда повидимому могли играть роль только герои—воины и мученики, эти люди являются возвышенными и кроткими мыслителями, почтенными учителями. Гамалиель, который первый принялъ титулъ «раввина», училъ: «Избери себѣ учителя, старайся освободиться отъ сомнѣній и не пріучайся давать десятину по глазомеру». А Симонъ бенъ Гамалиель, его сынъ и правнукъ Гиллея, высказалъ въ это бурное время такую мысль: «На трехъ вещахъ держится свѣтъ: справедливости, истинѣ и мирѣ!» Что касается *Иоханана бенъ Заккаи*, то онъ воскресилъ ученіе въ дни общаго упадка, и о его дѣятельности намъ придется еще говорить въ исторіи того періода, когда

на развалинахъ храма вновь возникло ученіе еврейства. Сила и энергія—отличительныя свойства перваго, кротость и терпимость—второго.

Серьезный духъ пытливости и свободное міровоззрѣніе, истинная набожность и стремленіе къ непрерывному развитію, равно какъ и широкій кругозоръ всѣхъ этихъ людей таннантскаго періода дѣлають ихъ дѣятельность такою отрадною и многозначительною, что, благодаря ей, все это время представляется намъ въ болѣе утѣшительномъ свѣтѣ. Ученіе закона все еще продолжало исходить изъ Сіона, а слово Божье—изъ Іерусалима, чтобы скоро послѣ того смолкнуть въ этомъ мѣстѣ и снова воздвигнуть разрушенный храмъ на другой землѣ. Но вышеупомянутые іерусалимскіе учителя—отъ Симопа Праведнаго до Симона бенъ Ганаліа—могли, конечно, оставаться для грядущихъ поколѣній свѣтлыми образцами и служить побужденіемъ къ смѣлому и непрерывному шествію по пути духовнаго развитія еврейства. А когда Іохананъ бенъ Закаан и ученики Гиллеля унесли съ собой его ученіе въ изгнаніе, ихъ сопровождало свѣтлое воспоминаніе о тѣхъ величавыхъ наставникахъ, которые всегда нѣсли на своей головѣ вѣнецъ закона божьяго и добраго имени, вѣнецъ истинной гражданской добродѣтели!

А Н О К Р И Ф Ы.

Благодаря опасности, которой неоднократно подвергалась во время сирійскихъ войнъ святыня религіи, въ еврействѣ началось съ этихъ поръ живое умственное движеніе, главною цѣлью котораго сдѣлалось охранить эту святыню отъ нападеній враждебнаго ей эллинизма. Для достиженія этой цѣли требовалось прежде всего удержатъ въ полной неприкосновенности законъ, слѣдовательно—библію, и не допускать въ ней никакихъ добавленій или сокращеній. Сохранять каноническую собственность—вотъ въ чемъ съ этого времени заключалась главная забота пробудившагося раввинскаго еврейства. Наслѣдственное достояніе — ибо таковыми была библія для народа—состояло изъ Пятикнижія, Пророковъ и Агіографовъ; все это въ ту пору уже было соединено въ одинъ сборникъ священныя книгъ, которыя, не смотря на полную свободу, предоставленную въ школахъ ихъ изложенію и толкованію, пользовались всюду глубочайшимъ уваженіемъ.

Справедливость этого факта лучше всего подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ остальные письменныя произведенія религіознаго характера, почти ничѣмъ не отличавшіяся по содержанію и языку отъ от-

дѣльныхъ библейскихъ книгъ, подвергнувшись въ этомъ канонѣ безусловному исключенію. Въ нихъ чувствовалось несогласное съ библейскимъ духомъ направленіе, и заботливая осторожность законоучителей доходила въ этомъ отношеніи до такой степени, что они даже еще разъ занялись внимательнымъ изслѣдованіемъ нѣсколькихъ старыхъ сочиненій, напр., Пѣсни Пѣсней, Екклесіаста, книги Іова и др., съ цѣлью рѣшить вопросъ о ихъ каноничности. Но эта строгость существовала только въ средѣ фарисеевъ; египетскіе евреи присоединили къ своему греческому переводу библіи еще много другихъ писаній религіознаго характера, да и у ессеевъ были одновременно съ библіею тайныя сочиненія, въ которыхъ заключались религіозныя правила и предписанія.

Эти-то произведенія, въ значительномъ количествѣ набравшіяся за цѣлое столѣтіе и написанныя отчасти на еврейскомъ, отчасти на греческомъ языкѣ, получили одно общее названіе «*Genuzim*» — тайныя, отреченныя книги. Этому названію соотвѣтствовало въ греческомъ переводѣ понятіе *ἀπόκρυφοι*, откуда возникли Апокрифы. Нѣкоторые изъ этихъ книгъ, правда, дозволялось читать, вообще же къ апокрифамъ раввинство относилось враждебно.

А между тѣмъ, какъ по религіозному содержанію, такъ и по нравственному характеру сочиненія эти заслуживаютъ вниманія съ ними и вниманія. Конечно, нѣкоторые изъ нихъ проникнуты чуждымъ и уже не чисто-библейскимъ духомъ, въ исторической части ихъ много легендарнаго, часто даже нельзя усмотрѣть различія между умышленно выдуманною исторіею и дѣйствительною, — но, не смотря на все это, апокрифическая истинность, уже вслѣдствіе своего религіознаго характера, заслуживаетъ, чтобы къ ней относились болѣе внимательно и правильно, чѣмъ обыкновенно дѣлаютъ законоучители.

Въ употребленіе церкви эти апокрифы вошли вмѣстѣ съ греческимъ переводомъ библіи и, начиная съ II ст. по Р. Х., на нихъ смотрѣли совершенно такъ же, какъ на библейскія писанія. Въ концѣ IV ст., на соборѣ въ Гиппо, Августинъ провелъ постановленіе, чтобы в апокрифы, лаодицкійскіе соборомъ исключенные изъ христіанскаго канона (слово — *занѣтъ* — кстати — вѣроятно, впервые употребленное Оригеномъ), снова были приняты въ него. Папа Иннокентій I подтвердилъ это постановленіе, и тридентскій соборъ, также какъ и ватиканскій синодъ, не отказывали ему въослѣдствіи въ своей санкціи.

Но то было въ протестантской церкви. Лютеръ, ставшій на истори-

ческую почву, отзывался объ апокрифахъ почти также, какъ одинъ старый еврейскій законоучитель, именно, что «они не стоятъ наравнѣ съ священнымъ писаніемъ, однакоже, полезны и заслуживаютъ быть читаемыми». Впослѣдствіи протестантская ортодоксія, къ сожалѣнію, оставила эту точку зрѣнія, которая при безпристрастномъ изслѣдованіи оказывается единственно правильною относительно письменности, заключающей въ себѣ столько прелестныхъ разсказовъ, столько глубокихъ и остроумныхъ изреченій, столько поэтическихъ и религіозныхъ вещей.

Къ этимъ апокрифамъ обыкновенно причисляютъ слѣдующія произведенія: 1) Премудрость Іисуса Сираха, 2) книгу Мудрости, или Премудрость Соломона, 3) книгу Варуха, 4) книгу Товита, 5) книгу Юдифь, 6) третью книгу Эздры, 7) добавленія къ книгамъ Эсфирь и Даниила, 8) четыре книги Маккавеевъ. Въ эстетическомъ отношеніи онѣ принадлежатъ отчасти дидактической поэзіи, отчасти—исторической литературѣ.

Книга Іошуи или Іисуса, сына *Сирахова*, написанная около 180 г. до Р. Х. въ Палестинѣ, относится еще вполне къ области дидактической поэзіи. Авторъ былъ набожный, близко стоявшій къ священническому сословію человекъ, который еще почти не чуялъ вѣянія новаго времени и своими воззрѣніями стоялъ вполне на почвѣ пророческихъ и поэтическихъ произведеній библіи. Книга его представляется почти продолженіемъ «Притчей Соломона», на которыя она опирается и которыя неоднократно цитируетъ.

Первоначально она была написана по еврейски — еще до сихъ поръ существуетъ около 24 отрывковъ первоначальнаго текста — и только черезъ лѣтъ пятьдесятъ послѣ своего появленія (въ 130 г. до Р. Х.) переведена на греческій языкъ вѣжкомъ Бенъ-Сираха и его тѣзкою. Еврейскій первоначальный текстъ, какъ это случилось со всѣми, первоначально написанными по еврейски апокрифамъ, потерялся, и сохранилась только переводы греческій и сирійскій, съ ихъ сыномъ—арабскій, равно какъ и относящійся къ времени до-Іеронимовскому—латинскій.

Кроткимъ и гуманнымъ духомъ вѣетъ изъ этой книги Сираховой, и по своему этическому достоинству она можетъ быть поставлена непосредственно рядомъ со священнымъ писаніемъ, сходясь съ нимъ по мировоззрѣнію въ основной его сущности. Но въ поэтическомъ отношеніи она стоитъ далеко ниже библіи. Если вѣстами и слышимъ мы еще въ ней энергическіе лирическіе звуки, прославленіе Бога въ природѣ и въ исторіи, похвалу правдѣ и мудрости, многія глубокія изреченія, напоминающія

время процвѣтанія дидактической поэзіи, то въ общемъ она все-таки оставляетъ впечатлѣніе ученой, искусственной поэзіи, мотивы которой, правда, коренятся еще въ періодѣ процвѣтанія, но выполненіе относится уже къ тому времени, когда поэзія уже давно пережила эпоху своего блеска, и эпитоны ея питались и существовали только воспоминаніями о минувшихъ прекрасныхъ дняхъ.

Дидактическая часть въ этой книгѣ безспорно самая цѣнная. Да, она и преобладаетъ въ ней. Нѣкоторыя отдѣльныя пѣсни и молитвы, равно какъ и историческія указанія, важны какъ матеріалъ для знакомства съ временемъ, когда сочинена эта книга, и для характеристики духа этого времени, но не имѣютъ почти никакого самостоятельнаго достоинства.

Но по нравственному направленію, которымъ проникнуто это сочиненіе, оно, какъ уже выше замѣчено, стоитъ непосредственно рядомъ съ лучшими библейскими произведеніями. Въ своемъ міровоззрѣніи оно обнаруживаетъ даже такую унственную зрѣлость и такой либерализмъ, какіе не всегда встрѣчаются въ библии и въ какихъ мы видимъ краснорѣчивое доказательство движенія къ той болѣе общей, человѣческой точкѣ зрѣнія, существованіе которой отрицаютъ именно въ средѣ, куда принадлежалъ авторъ. И этого міровоззрѣнія еще мало коснулся греческій духъ. Оно стоитъ вполне на точкѣ зрѣнія тогдашняго еврейства и почти не выходитъ за предѣлы тѣхъ идей, которыми были проникнуты законовѣды того времени.

Дѣйствительно, въ кругу этихъ законовѣдовъ и, вѣроятно, между ихъ учениками слѣдуетъ отыскивать нашего автора. Сирахидъ—тоже ученый, «внимательно наблюдавшій и изучавшій нравы, обычаи и судьбы людей и съ очень здравымъ смысломъ и свѣтлымъ умомъ собиравшій и сочинявшій договорки и изреченія самаго чистаго и глубокаго характера. Почти всѣ житейскія отношенія затронуты тутъ, самыя высокія и самыя низкія, духовныя и физическія, національныя и иноземныя, такъ что Сирахидъ, благодаря обилію и содержательности своихъ мыслей, сдѣлался любимцемъ всѣхъ практически-разумныхъ натуръ».

Если не принимать, что канонъ въ то время уже былъ законченъ, то становится едва понятнымъ, почему эта книга подверглась исключенію изъ него, когда она такъ безусловно стоитъ на почвѣ закона и совершенно повсюду въ восхваленіяхъ ученія и распространителей его—священниковъ. То обстоятельство, что она есть произведеніе частнаго человека, не можетъ служить въ этомъ случаѣ возраженіемъ, ибо и книга

Іова подходитъ подъ эту категорію. А что книгѣ Сираховой «уже не приписывали никакого вдохновенія» — тому были, конечно, историческія причины, ибо вдохновенія тутъ могли, конечно, найти гораздо больше, чѣмъ въ книгѣ погруженнаго въ свои разсужденія «Проповѣдника».

Мораль и житейская мудрость, которыхъ поучаетъ Сирахидъ, приобрѣли его книгѣ высокое положеніе въ церкви. Ecclesiasticus считался весьма цѣнною книгой, правила и изреченія которой признавались особенно пригодными для чтенія вслухъ общинѣ (ecclesia).

Это обстоятельство тѣмъ значителнѣе, что авторъ, при всемъ своемъ космополитизмѣ, стоитъ на строго-національной точкѣ зрѣнія и при каждомъ удобномъ случаѣ выдвигаетъ ее впередъ съ нескрываемой гордостью. Его восхваленіе первосвященника Синона, того праведника, о которомъ мы уже говорили, очень грандіозно. Религіозное одушевленіе, представляющее замѣчательную противоположность обыкновенно спокойной и свѣтло-трезвой манерѣ этого умнаго писателя, охватываетъ его, когда онъ начинаетъ описывать великолѣпіе этого первосвященника и его богослуженія:

«Какъ блестящъ былъ онъ, окруженный народомъ, въ тѣ минуты, когда выходилъ изъ-за завѣсы! Какъ утренняя звѣзда среди облака, какъ мѣсяцъ во время полнолунія! Какъ солнце, сіяющее надъ храмомъ Высочайшаго, какъ лучезарная радуга въ великолѣпныхъ тучахъ! Какъ цвѣтущая роза въ дни весны, какъ лиліи на берегахъ источниковъ, какъ ароматныя испаренія въ дни лѣта! Какъ пламя и куреніе въ кадильницѣ, какъ сосудъ изъ литого золота, украшенный всевозможными драгоценными камнями! Какъ оливковое дерево съ цвѣтущими плодами, какъ возносящійся къ облакамъ кипарисъ. Когда онъ облакался въ чудесный плащъ, когда онъ налагалъ на себя все пышное одѣяніе, когда онъ восходилъ на ступени священнаго алтаря — вся святиня, его окружавшая, скрашивалась имъ. Но когда онъ принималъ жертвенные предметы изъ рукъ священниковъ, и самъ стоялъ у огня жертвенника, окруженный вѣнцомъ изъ братьевъ, тогда онъ походилъ на кедръ Ливана, они же окружали его какъ пальмовыя вѣтви. И всѣ сыновья Аарона въ ихъ блескѣ, и жертва Господня въ ихъ рукахъ въ присутствіи всей общины Израиля».

Совершенно иначе и гораздо больше въ тонѣ «Притчъ Соломоновыхъ» звучитъ въ устахъ Бенъ-Сираха, въ первой части его книги, похвала мудрости:

«Благо мужу, оканчивающему жизнь свою въ мудрости и отзываемому, какъ разумный человѣкъ;

Онъ обсуждаетъ ея пути въ своемъ сердцѣ и размышляетъ о ея тайнахъ;

Онъ съ вѣрностью идетъ по ея слѣдамъ и внимательно наблюдаетъ за всѣми ея движеніями.

Онъ заглядываетъ къ ней въ окно и ожидаетъ ее у дверей.

Онъ пребываетъ въ сосѣдствѣ ея дома и разбиваетъ тутъ свою палатку.

Но рядомъ съ этими этическими и дидактическими изреченіями находимъ мы въ книгѣ Сираховой пѣсни столь возвышенныя, столь задушевно-набожныя, что онѣ пробияи всѣ стѣны религіозной или національной замкнутости и нашии прекрасный отголосокъ во всѣхъ вѣрующихъ сердцахъ. Таковъ ивагобный гимнъ, послужившій основаніемъ извѣстной церковной пѣснѣ «Теперь благодарите всѣ Господа» (Nun danket Alle Gott!):

«Благословляйте же всѣ Господа, всюду творящаго великое,

Который счастливить наши дни отъ материнскаго лона

И поступаетъ съ нами по своему милосердію.

Да исполнитъ Онъ намъ радостное сердце

И да будетъ миръ въ Израилѣ въ наши дни,

Какъ былъ онъ въ дни первобытнаго времени!

Да не лишаетъ Онъ насъ Своего милосердія

И освободитъ насъ въ свое время!»

Псалмовый тонъ этой пѣсни и еще многихъ другихъ того же автора свидѣтельствуемъ о глубоко религіозномъ чувствѣ, которое, однако, не приводило Сирахида къ аскетической набожности. И онъ тоже выражаетъ въ прекрасныхъ пѣсняхъ и нилыхъ изреченіяхъ наслажденіе жизнью, и когда слышишь нажеприводимые совѣты Іисуса Сираха, то едва замѣчаешь, что между ними и первыми и важнѣйшими произведеніями дидактической поэзіи евреевъ прошло почти полтысячелѣтіе политическаго и умственнаго развитія:

«Когда вѣютъ пѣсни, не болтай при этомъ и сберегай свою мудрость до болѣе удобнаго времени.

Какъ рубинъ блистаетъ въ золотѣ, такъ пѣсня украшаетъ трапезу, и какъ идетъ изумрудъ къ чистому золоту, такъ идетъ къ вину пѣсня».

Въ такихъ изреченіяхъ Бенъ-Сирахъ является достойнымъ преемникомъ автора библейскихъ «Притчъ», о которомъ онъ самъ говоритъ:

«Всю землю покрывалъ твой духъ и ты наполнилъ ее загадочными притчами»—

и съ которыми онъ можетъ сравняться если не по свѣжести и глубокой содержательности изреченій, то во всякомъ случаѣ по благородству образа мыслей и религіозному одушевленію.

Къ дидактической поэзіи принадлежитъ также «*Книга Премудрости*» или «Премудрость Соломона» — время сочиненія которой совершенно неизвѣстно, вслѣдствіе чего критика опредѣляла его незадолго до Р. Х. или скоро послѣ того. По всей вѣроятности, она появилась въ одномъ столѣтіи съ «*Книгой Сираховой*» и была сочинена въ Александріи, на греческомъ языкѣ.

Представленіе, будто первоначально она была написана по еврейски, призналъ несправедливымъ уже Іеронимъ, называющій это сочиненіе псевдо-апокрифическимъ, такъ какъ оно присвоиваетъ себѣ имя Соломона, и относительно изложенія въ немъ замѣчающій: «*quip et ipse stylus graecam eloquentiam redolet*». Гебраизмы, мѣстами встрѣчающіеся тутъ, въ ту пору были обыкновенны у говорившихъ по гречески евреевъ, и мы находимъ ихъ также во многихъ другихъ произведеніяхъ той литературы, къ которой «*Книга Премудрости*» принадлежитъ по всему кругу заключающихся въ ней мыслей.

Если бы мы не считали болѣе цѣлесообразнымъ представлять всякое литературное направленіе еврейской письменности въ его полномъ видѣ и объемѣ, то о книгѣ, которая вся и вполнѣ построена на воззрѣніяхъ старѣйшихъ еврейскихъ александринцевъ, намъ слѣдовало бы собственно упомянуть при изложеніи этихъ философскихъ воззрѣній, вмѣсто того, чтобы помѣщать ее въ категорію апокрифовъ, куда она попала по странной, въ настоящее время почти необъяснимой случайности.

«*Книга Премудрости*» старается доказать, что мудрость есть источникъ добра, что она ведетъ къ безсмертію и что ея противники должны рано или поздно ожидать себѣ заслуженной кары. Она рѣшительно запечатлѣна философскимъ характеромъ и приписываетъ смерть искушенію человѣка злыми побужденіями. Вѣра въ безсмертіе выражена здѣсь уже совершенно ясно и опредѣлительно, вслѣдствіе чего автора не безъ основанія считали принадлежавшимъ къ тѣмъ сектамъ эссенеевъ или *терапевтовъ*, которые въ своемъ мирномъ уединеніи славили эту вѣру, какъ свое высшее благо.

Мысли, въ этой книгѣ заключающіяся, только отчасти библейскаго происхожденія. Большая же часть ихъ свидѣтельствуетъ о вліяніи платоническихъ, даже стоическихъ воззрѣній, которыя авторъ смѣшалъ со своими еврейскими взглядами, образовавъ изъ тѣхъ и другихъ одно цѣлое.

Соломонъ выступаетъ относительно земныхъ владыкъ историческимъ учителемъ мудрости и восхваляетъ преимущества ея, которая одна можетъ надѣлять счастіемъ отдѣльныхъ людей и цѣлыя народы. Но истинное бла-

женство можно находить не въ преходящей земной жизни, а исключительно въ той лучшей, которая за могилой. То, что здѣсь считается счастьемъ, такъ часто есть бѣдствіе, между тѣмъ какъ лишенія и страданія, переносимыя на землѣ, находятъ себѣ награду въ томъ мірѣ. «Праведные живутъ вѣчно, и Богъ—ихъ награда, забота о нихъ всегда при Немъ. Они пріемяютъ царство великолѣпія и вѣнецъ красоты изъ рукъ Господа, который своею десницею осѣняетъ ихъ и своими руками защищаетъ».

Если въ этихъ и подобныхъ имъ воззрѣніяхъ еще обнаруживается библейскій духъ, то въ другихъ, восхваляющихъ загробный міръ на счетъ здѣшняго и признающихъ за высшее благо—никогда не родиться на свѣтъ, существенно чувствуется греческое вліяніе, и непонятнымъ недоразумѣніемъ представляется то обстоятельство, что нѣкоторые критики отвергали всякую связь этой книги съ еврейско-александрійскою философіей и утверждали, что она сочинена въ Палестинѣ. Такимъ образомъ вышло, что одни приписывали ея авторство Филону, другіе даже царю Соломону. Но произведеніе это, по всему ходу заключающихся въ немъ идей, еще слишкомъ еврейское, чтобы авторомъ могъ быть Филонъ, и, съ другой стороны, слишкомъ греческое, чтобы его могъ написать Соломонъ. Впрочемъ, это послѣднее предположеніе само собою отвергается всякимъ безпристрастнымъ читателемъ.

«Книга Премудрости» скорѣе обозначаетъ переходъ отъ древне-еврейскаго міровоззрѣнія къ эллинской философіи; она находится въ серединѣ между этими двумя великими умственными движеніями. Совершенно греческимъ характеромъ запечатлѣно абстрактное понятіе автора о мудрости (*sophia*), которую онъ называетъ «отблескомъ вѣчнаго свѣта», «незапятнаннымъ зеркаломъ божественной дѣятельности», «образомъ и подобіемъ божьей доброты». И если, съ одной стороны, почти невѣроятно, что въ еврействѣ отвергаютъ существованіе понятія высочайшей идеи, какъ «вѣчнаго свѣта», забывая—чтобы выбрать только одинъ примѣръ изъ многихъ—ту пророческую рѣчь, гдѣ о «Богѣ» говорится, какъ о «твоемъ вѣчномъ свѣтѣ», то, съ другой стороны—надо признать, что такіа отвлеченныя опредѣленія, какъ названіе Бога «первымъ творцомъ красоты», непосредственно указываютъ на вліяніе идей Платона. Къ платонической и стоической философіи принадлежали также понятія «хаоса» и «мировой души», равно и дуализмъ духа и матеріи, между тѣмъ какъ другія идеи, какъ, напр., о господствѣ ада, объ амброзіи — вмѣсто манны, вводятъ прямо въ греческую мифологію.

Главное различіе между литературою еврейскою и тою, которую откры-

ваетъ собою это сочиненіе, заключается въ большей объективности первой, гдѣ утвержденія ставятся рядомъ съ утвержденіями и, опираясь на свое божественное происхожденіе, не сопровождаясь доказательствами, между тѣмъ какъ во второй субъективное мышленіе старается діалектически разъяснить и философски построить эти утвержденія. Нигдѣ это различіе не обнаруживается такъ характеристически, какъ въ главѣ о самой мудрости, которую авторъ выводитъ на сцену посредствомъ двадцати одного выраженія, большею частью платонической школы, и которая, какъ уже нами замѣчено, признается у него источникомъ всякой благодати. «Sapientia Solomonis» есть такимъ образомъ полное эллинизированіе еврейскаго ученія о мудрости, и въ этомъ заключается главное значеніе этой, частью слишкомъ превознесенной, частью неправильно понятой книги.

Но для подтвержденія этого мнѣнія нужно сдѣлать краткій обзоръ родственныхъ ученій греческой философіи. Дѣйствительно, между ученіемъ библіи о мудрости и эллинскою доктриною о $\nu\omicron\varsigma$ или $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ существуетъ глубокое сродство. Уже Гераклитъ отличалъ матерію отъ $\nu\omicron\varsigma$. Еще опредѣлительнѣе высказывался Анаксагоръ, вслѣдствіе чего въ его философской системѣ неоднократно думали находить слѣды семитическаго вліянія; онъ дѣлаетъ рѣзкое различіе между этими двумя понятіями и ставитъ $\nu\omicron\varsigma$ между организованною этимъ послѣднимъ матерію и божествомъ, къ которой онъ принадлежитъ. Полной разработки эта мысль достигла у Платона. Онъ признаетъ $\nu\omicron\varsigma$ за божественную интеллигенцію; двигающій міромъ и все въ немъ регулирующій принципъ есть «міровая душа». Но связь между Богомъ и $\nu\omicron\varsigma$ и въ системѣ Платона выражена не ясно, ибо онъ то отождествляетъ Бога съ $\nu\omicron\varsigma$, то говоритъ объ этомъ послѣднемъ, какъ «принадлежащемъ Богу». Если то, что есть темнаго и таинственнаго въ его ученіи, относимъ на счетъ его болѣе правильнаго познаванія Бога, чтобы имѣть возможность становившееся въ дальнѣйшемъ развитіи все болѣе и болѣе темнымъ и таинственнымъ признавать самымъ правильнымъ пониманіемъ божества, то съ богословской точки зрѣнія это понятно. Для цѣлей исторіи литературы достаточно доказать сродство между Платоновымъ $\nu\omicron\varsigma$ и еврейскою Chokhma, чтобы сдѣлать понятнымъ, что эллинское направленіе въ еврействѣ охотно приняло это Платоновое ученіе и старалось слить его съ традиціонными понятіями о мудрости, какъ нераздѣльной части божества.

Тутъ находится источникъ, которымъ объясняется «Книга Премудрости», описывающая софія также опредѣлительно и подробно, какъ вышеупо-

платоніе греческіе философы описываютъ νοῦς, и видѣсто этого слова впервые употребившая рѣже встрѣчающееся у грековъ понятіе λόγος, какъ одинъ изъ субстратовъ мудрости. Развитие этого важнаго понятія остановить еще наше вниманіе, когда мы будемъ говорить о Филонѣ и возникновеніи христіанства. Теперь ограничимся замѣчаніемъ, что въ «Книгѣ Премудрости» мы впервые встрѣчаемъ на еврейской почвѣ то ученіе о логосѣ, которому суждено было оказать такое важное вліяніе на будущее развитіе религіозной идеи, и что это сочиненіе есть продуктъ еврейскаго эллинизма въ первую пору существованія этого послѣдняго, пока онъ еще находился на почвѣ еврейскаго міровоззрѣнія,—ибо авторъ никогда не измѣняетъ библейскому ученію, онъ старается только сдѣлать его глубже и одухотворить.

Вслѣдствіе этого въ сочиненіи его встрѣчаются также многіе отголоски еврейскихъ идей того времени, нашедшіе себѣ выраженіе въ Гаггадѣ, отголоски, свидѣтельствующіе о взаимодѣйствіи палестинскаго и александринскаго изслѣдованія св. писанія.

Такимъ образомъ «Книга Премудрости», не затеняя и не уничтожая еврейское ученіе греческою философіею, порождаетъ посредствомъ соединенія коренной сущности библейскихъ идей съ цвѣтомъ эллинскаго образованія множество новыхъ плодотворныхъ идей и философскихъ понятій, и вслѣдствіе этого ее совершенно справедливо признаютъ «безукоризненною вѣтвью, происшедшею отъ непорочнаго брака между еврействомъ и эллинизмомъ. Изъ плоти перваго родилась она, отъ второго получила свой образъ».

Но въ эстетическомъ отношеніи это эллинизмо даю ей немного, и она стоитъ въ ряду библейскихъ сочиненій, занимающихъ средину между риторической прозой и дидактической поэзіей. Первая половина книги сохраняетъ еще *Parallelismus membrorum* еврейской поэзіи, который еще выигрываетъ относительно ритма, будучи прииѣненъ къ греческому языку. Стиль естественно глаже и текучѣе, чѣмъ въ библейскихъ сочиненіяхъ такого же характера, но за то не такъ свѣжъ, энергиченъ и первобытенъ. Вторая часть книги облечена въ форму молитвы, но она при обширности содержанія не выступаетъ впередъ очень рѣзко и не нарушаетъ общаго эстетическаго впечатлѣнія. Въ цѣломъ «Книга Премудрости Соломона», правда, не можетъ быть поставлена такъ высоко, какъ пыталась возвысить ее та критика, которая ищетъ въ этихъ сочиненіяхъ религіозныхъ тенденцій; но во всякомъ случаѣ мы должны смотрѣть на нее какъ на

почтенный памятникъ религиозныхъ воззрѣній и подвинувшася впередъ развитія еврейства той поры.

Молитва Соломона о ниспосланіи мудрости начинается въ девятой главѣ книги слѣдующимъ характеристическимъ воззваніемъ:

«Господи отцовъ и владыка моего спасенія, Ты, сотворившій все Твоимъ словомъ,

И премудростью Твоею создавшій человѣка, чтобы Онъ господствовалъ надъ всѣми Твоими созданіями,

И чтобы управлялъ міромъ въ святости и справедливости, и чинилъ правое въ честности души своей;

Надѣли меня покоющеюся у Твоего престола мудростью и не исключай меня изъ числа Твоихъ дѣтей;

Ибо я Твой рабъ, сынъ Твоей служанки, слабый, смертный человѣкъ, скудный пониманіемъ права и закона.

И если бы даже нашелся между человѣческими силами одинъ вполне совершенный, онъ все таки ровно ничего не стоитъ, когда лишенъ онъ Твоей мудрости.

Ты избралъ меня царемъ Твоего народа и судьей Твоихъ сыновей и дочерей.

Ты повелѣлъ мнѣ воздвигнуть Тебѣ храмъ на Твоей священной горѣ, а въ городѣ Твоего мѣстопробыванія — алтарь по образцу шатра, когда построеннаго Тобою.

При Тебѣ обитаетъ мудрость, знающая Твои дѣянія, находившаяся близъ Тебя въ то время, когда Ты создавалъ міръ; она знаетъ, что угодно въ Твоихъ глазахъ и что право по Твоимъ законамъ.

Ниспосли ее со священнаго неба, и съ престола Твоего великолѣпія пошли ее ко мнѣ, дабы она своимъ присутствіемъ помогала мнѣ, и я познавалъ, что угодно Тебѣ.

Ибо она знаетъ и понимаетъ все, она будетъ разумно вести меня по моимъ путямъ и великолѣпіемъ своимъ охранять меня.

Дѣла мои будутъ угодны Тебѣ, и я буду праведно судить Твой народъ, и сдѣлаюсь достойнымъ престола моего Отца.

Ибо какому человѣку извѣстны рѣшенія Господа? Кому понятно, что намеревается сдѣлать Господь?

Мысли человѣка суетны, и наши предположенія ненадежны.

Тлѣнное тѣло отягчаетъ душу, и земная оболочка ограничиваетъ широко-мыслящій разумъ.

Едва познаемъ мы то, что на землѣ, и съ трудомъ — то, что у насъ въ рукахъ; но кто отыщетъ находящееся на небѣ?

Кто позналъ Твое рѣшеніе, если Ты не далъ ему мудрости и не ниспослалъ святого духа съ вышнихъ?

Только такимъ образомъ прокладываются пути обитателей земли и люди
поучаются въ угожденіи Тебѣ

И спасаются посредствомъ мудрости!»

«Книга Премудрости» есть дѣйствительно самое національное произведе-
ніе еврейско-греческой поэзіи; она—вѣрное подражаніе древней формы
Машала (притчи) и вѣсто метра употребляетъ параллелизмъ періодовъ.

Только въ условномъ смыслѣ правильно то мнѣніе одного новаго кри-
тика о древне-еврейской литературѣ, что она развилась самостоятельно
только относительно содержанія, касательно же формы прошла тѣ са-
мыя ступени развитія, которыя мы находимъ и во всѣхъ другихъ литера-
турахъ. Если у остальныхъ народовъ за лирикою всегда слѣдуетъ эпосъ,
а за эпосомъ—драма, какъ высшая форма поэзіи, то въ литературѣ ев-
рейской, имѣвшей, правда, періодъ рѣзко отпечатлѣнной лирической субъ-
ективности, а также и періодъ эпическій, когда записались съ большою
вѣрностью легенды и исторіи первыхъ временъ, нѣтъ перехода черезъ ху-
дожественную форму національнаго эпоса къ драмѣ. При отсутствіи ми-
ѳологій, которая могла бы доставлять для подобныхъ эпическихъ произ-
веденій трагическихъ героевъ, при замкнутости религіозной жизни, при не-
достаткѣ пластическаго чувства и объективности художественнаго творче-
ства, въ еврейской литературѣ не могъ возникнуть національный эпосъ.

За то въ ней, какъ почти во всѣхъ остальныхъ семитическихъ литера-
турахъ, эпосъ уже въ первое время принимаетъ форму прозаическаго раз-
сказа, и вѣсто художественной эпопеи мы встрѣчаемъ гораздо чаще род-
ственный съ ней романъ. Но въ этихъ поэтическихъ разсказахъ обнаружи-
ваются такая эпическая сила, такая наивная простота и такая чистая
естественность, какія могутъ быть почерпаемы только изъ чистаго перво-
бытнаго источника всякой поэзіи—изъ самой природы. Эти поэтическія
произведенія библейская литература имѣетъ въ уже разбравшихся нами
книгахъ Іоны, Руфь и Эсфирь; апокрифическая литература присоединяетъ
къ нимъ два маленькихъ романа, отличающихся рѣдкою задумчивостью
тона и истинно эпическою образностью — книги *Товита* и *Юдифь*. Въ
обоихъ этихъ разсказахъ романъ уже почти образуетъ изъ себя самостоя-
тельный отдѣлъ литературы; это—историческіе или патріотическіе романы,
которые даютъ вѣсто въ перешедшемъ по преданію разсказѣ полной по-
этической свободѣ, сохраняя, однако, при этомъ черты, имена и факты
дѣйствительной исторіи.

Остановимся прежде на книгѣ *Товитъ*, старѣйшей по времени между

апокрифами. Если безусловно вѣрить критическимъ изслѣдованіямъ, то составленіе ея относится къ срединѣ третьяго до-христіанскаго столѣтія. Во всякомъ случаѣ, авторъ не жилъ много позже этого времени, и крайнею границею можетъ быть здѣсь поставленъ конецъ третьяго или начало второго столѣтія до Р. Х.

Товить, герой разсказа, былъ однимъ изъ тѣхъ членовъ племени Нафтали, которыхъ Салманассаръ, царь ассирійскій, отправилъ въ изгнаніе. По дорогѣ въ Ниневію онъ оставляетъ у своего друга Габазля нѣкоторую сумму денегъ, но впослѣдствіи не можетъ получить ее обратно вслѣдствіе неудовлетворительности путей сообщеній. Въ Ниневіи онъ ведетъ образъ жизни своихъ набожныхъ отцовъ и безбоязненно и открыто совершаетъ дѣла милосердія. Такъ, напримѣръ, хоронитъ онъ по обряду своей вѣры трупы убитыхъ царскими солдатами. Царь за это преслѣдуетъ его, и Товить долженъ бѣжать. Только при слѣдующемъ царѣ, благодаря вліянію Ахіахара, своего пленяника, получаетъ онъ возможность вернуться на родину и къ своей женѣ Аннѣ.

Тутъ Товить опять принимается за свое любимое дѣло—погребенія труповъ убитыхъ, и этииъ опять навлекаетъ на себя бѣдствія. Оскверненный—на основаніи закона—прикосновеніемъ къ одному изъ такихъ труповъ, онъ не хочетъ возвратиться къ себѣ домой, а ложится спать во дворѣ у стѣны. Тутъ калъ воробья падаетъ ему въ глаза, и онъ слѣпнетъ, безъ всякой надежды на излеченіе. Такъ какъ матеріальное положеніе его становится все хуже и хуже, то женѣ приходится добывать ему пропитаніе. Вслѣдствіе этого между супругами, жившими до того въ ладу, начинается сильная распря, мотивы которой почти напоминаютъ разговоры между Іовомъ и его друзьями, ибо и Анна, видя такое тяжкое наказаніе своего мужа Богомъ, начинаетъ сомнѣваться въ его набожности. Погруженный въ глубокую скорбь, Товить молить небо послать ему смерть.

Съ такою же молитвою и въ этотъ же самый часъ обращается къ Богу въ отдаленномъ мидійскомъ городѣ Экбатанѣ Сара, единственная дочь Рагузля. Семь разъ выходила она замужъ, и всѣ семеро мужей умирали въ брачную ночь отъ руки злого духа Асмодея. Святой посредникъ, ангелъ Рафаиль, несетъ молитвы Товита и Сары къ престолу Бога и посылается Богомъ на землю для оказанія помощи и спасенія имъ обоимъ.

Товить вспоминаетъ о деньгахъ, нѣкогда отданныхъ имъ на сохраненіе Габазлю, и рѣшается отправить за ними въ Рагу своего сына Товію. Этотъ

последній находитъ себѣ спутника въ Азаріи, набожномъ юношѣ изъ родственной фамиліи. Товитъ назначаетъ Азаріи хорошее вознагражденіе и отпускаетъ обоихъ съ прекрасными совѣтами и набожными благословіями. Много различныхъ приключеній встрѣчаютъ они на пути. Такъ, однажды, во время купанья въ Тигрѣ, Товія едва не попадаетъ въ пасть къ большой рыбѣ. Азарія спасаетъ его, вынимая у рыбы печень, кишки и желчь, и потомъ совѣтуетъ ему жениться на вышеупомянутой Сарѣ, дочери Рагуэля, и уничтожить козла Асмодея посредствомъ заклинанія кишками убитой рыбы.

У Рагуэля юноши находятъ весьма радушный приѣмъ. Азарія, конечно, устраиваетъ бракъ между Товіей и Сарой, не смотря на всѣ возраженія отца, и Товія прогоняетъ злого духа, благодаря чему Рагуэль можетъ засыпать могилу, которую онъ, въ робкомъ предчувствіи обычнаго исхода, уже велѣлъ-было выкопать для бѣднаго жениха. Асмодей же бѣжитъ въ верхній Египетъ, и тамъ Рафаэль заковываетъ его въ цѣпи.

Но для того, чтобы Товіи не было надобности немедленно разстаться со своею молодого женой, Азарію посылаютъ въ Рагу за деньгами Товита. Онъ возвращается съ этими деньгами и привозитъ также съ собой въ Экбатану на торжество Габаэля.

Между тѣмъ Товитъ и Анна давно ожидаютъ съ тревожнымъ нетерпѣніемъ возвращенія сына. Возвращеніе это—радостный праздникъ въ родительскомъ домѣ, праздникъ, блистательно увѣнчивающійся еще тѣмъ, что Азарія желчью вышеупомянутой рыбы снова возвращаетъ Товиту зрѣніе. Когда Товитъ и Товія хотятъ наградить вѣрнаго спутника за его услуги, онъ открывается имъ ангеломъ Рафаиломъ и исчезаетъ.

Товитъ долго еще живетъ въ мирѣ и спокойствіи, и достигаетъ 158 лѣтнаго возраста. Послѣ его смерти, Товія, согласно последней волѣ отца, переселяется съ матерью въ Экбатану. На закатѣ своихъ дней онъ еще получаетъ вѣсть, что Ниневія, какъ предсказалъ его отецъ, опираясь на пророчество Іоны, разрушена. Онъ умираетъ 128 лѣтъ отъ роду.

Таково содержаніе книги Товитъ, которой въ еврейской литературѣ должно быть отведено почетное мѣсто, благодаря ея прекрасному, эпическому характеру. Это семейная идиллія въ чистѣйшемъ смыслѣ слова, памятникъ того семейнаго чувства, которымъ постоянно отличается еврейскій народъ и которое онъ сохранилъ въ себѣ, не смотря на всѣ опасности и преслѣдованія. Вслѣдствіе этого книга Товитъ является въ литературѣ

достойнымъ pendant къ идилліи Руфи, съ которою она почти можетъ сравниться по искренности и теплотѣ чувства.

Но она уступаетъ книгѣ Руфи чистотою религіознаго воззрѣнія, обнаруживающаго въ себѣ значительное вліяніе парсизма. Ученіе объ ангелахъ и дэмонахъ играетъ здѣсь въ первый разъ существенную роль; вѣрованіе, что помощью ангеловъ люди спасаются отъ всякихъ бѣдствій и отъ всякихъ преслѣдованій злыхъ духовъ, находитъ въ этомъ сочиненіи свою главную опору. Вся миссія Рафаила—начиная съ его отправления для спасенія Товита и Сары и оканчивая возвращеніемъ его въ отцовскій домъ—явственно показываетъ, въ какой степени на мнѣніе о покровительствѣ ангеловъ добрымъ людямъ повліяли въ пору изгнанія чужеземныя ученія. Библейской литературѣ это воззрѣніе въ сущности чуждо, ибо тѣ мѣста въ книгѣ Бытія, которыя, какъ, напримѣръ, благословеніе Іакова, могутъ наекать на него, суть чисто поэтическія видѣнія, которыя означаютъ или божественныя силы, или, пожалуй, олицетворенныя идеи; въ апокрифической же литературѣ оно, напротивъ того, находитъ себѣ проявленіе во всѣхъ формахъ *.

Въ еще болѣе сильной степени обнаруживаетъ это вліяніе парсизма демонологія книги Товита. Что демоны были безусловно чужды библейскому еврейству—это едва-ли кто нибудь станетъ оспаривать. Съ злымъ же духомъ Асмодеемъ это ученіе вступаетъ въ кругъ еврейской литературы, находя себѣ въ послѣдствіи богатую поэтическую разработку въ Гаггадѣ, но при этомъ не оказывая болѣе глубокаго вліянія на религіозное направленіе еврейства,—ибо утверждать, что евреи въ Асмодеѣ боялись «главу чертей», могло только «Открытое Еврейство» **, а повторять это—только совершенно несвѣдующіе люди. Асмодей Товита есть ничто иное, какъ персидскій Азшма, князь тьмы въ иранскомъ вѣроученіи.

Но, вѣроятно, изъ-за этихъ чуждыхъ воззрѣній книга Товита не была включена въ канонъ, гдѣ она могла имѣть мѣсто уже по своей древности.

* Относительно вѣры древнихъ евреевъ въ помощь Бога чрезъ ангеловъ, въ виду многихъ прозаическихъ мѣстъ въ библіи, гдѣ идетъ объ этомъ рѣчь (напр., Бытія, гл. XVI, XIX, XXII, XXXI и т. д.), едва-ли мнѣніе автора правильно. Вліянію парсизма приписываются (уже въ талмудѣ) собственныя имена ангеловъ; а истолкованіе ихъ самихъ въ смыслѣ олицетворенныхъ идей есть уже результатъ мышленія позднѣйшихъ философскихъ школъ. *Ред.*

** Сочиненіе „Entdecktes Judenthum“ извѣстнаго Эйзенменгера.

Ред.

сти и еще болѣе по своему религіозному содержанію, — тогда какъ позже его написанныя сочиненія были присоединены къ собранію священныхъ книгъ.

Объ историческомъ достоинствѣ этого разсказа можетъ быть, конечно, рѣчь только у того, кто самъ вѣритъ въ ангеловъ и демоновъ. Но для эстетическаго характера маленькаго романа рѣшительно все равно, основанъ-ли онъ на историческихъ фактахъ, или нѣтъ, такъ какъ на поэтическую цѣнность его это обстоятельство не имѣетъ ровно никакого вліянія.

Книга Товита есть поэтическое повѣствованіе, въ основѣ котораго, быть можетъ, лежитъ какое нибудь извѣстное историческое происшествіе, но которое какъ въ композиціи, такъ и въ обрисовкѣ характеровъ дѣйствуетъ съ полною свободой и тутъ и тамъ достигаетъ высокаго совершенства. Разсказъ отличается удивительною цѣлостностью, композиція обнаруживаетъ художественное чувство автора, характеры обыкновенны и просты, но полны жизненности и естественности, отчасти даже нарисованы съ реализмомъ, который до того времени былъ чуждъ этой литературѣ.

Новая библейская критика много занималась тенденціею этой книги. Но наибольшаго вѣроятія заслуживаетъ, быть можетъ, та же самая странная и романическому характеру сочиненія соотвѣтствующая гипотеза, которая въ книгѣ Товита усматриваетъ тенденціозное произведеніе, написанное съ цѣлью подтвердить святость религіознаго обычая погребенія мертвыхъ, и такимъ образомъ открываетъ въ маленькомъ патріотическомъ романѣ эллинистическаго еврея *pendant* или даже, можетъ быть, подражаніе Софокловской «Антигонѣ».

Книга Товита, вѣроятно, была написана по гречески, хотя въ текстѣ нѣстани встрѣчаются явные гебраизмы. Во всякомъ случаѣ, греческій текстъ сочиненія—самый старѣй. Кроме этой греческой редакціи существуютъ еще тексты латинскій и сирійскій. По латинскому былъ сдѣланъ въ послѣдствіи—приблизительно въ десятомъ столѣтіи—хорошій еврейскій переводъ, а по греческому—сирійскій переводъ и вольная переработка, но всѣ эти переводы и передѣлки далеко уступаютъ первоначальному греческому тексту чистотою и правильностью выраженія. Кроме того существовалъ, повидимому, еще халдейскій текстъ, послужившій, какъ говорятъ, подлинникомъ для перевода Іеронима.

Авторъ, судя по многимъ достовѣрнымъ указаніямъ, жилъ въ Египтѣ. Доказательствомъ, что мѣсто жительства его было въ Палестинѣ, слу-

жить именно высокое уваженіе, которое онъ питаетъ къ Сіону, и воодушевленіе, съ которымъ онъ рассказываетъ о праздничныхъ поѣздкахъ въ Іерусалимъ. Къ этимъ даннымъ присоединяются еще языкъ подлинника или старѣйшаго сохранившагося текста, чуждыя представленія объ ангелахъ и демонахъ, перенесеніе Асмодея въ «верхнія мѣстности Египта», наконецъ то удивительное обстоятельство, что эта книга, не только во время ея появленія, но и цѣлымъ столѣтіемъ позже была совсѣмъ неизвѣстна въ Палестинѣ, и что даже Іосифъ Флавій въ своей исторіи еврейскаго народа не упоминаетъ ни о ней, ни о находящемся съ нею въ связи рассказѣ.

Такимъ образомъ въ авторѣ этого сочиненія мы, быть можетъ, имѣемъ основаніе находить египетскаго современника палестинскаго Іисуса Свраты, и дѣйствительно религіозная задушевность той и другой книги указываетъ на одновременность ихъ появленія въ ту пору, когда такое сокровище нравственныхъ идей и набожныхъ чувствъ было живо въ еврейскомъ народѣ и пускало свѣжіе ростки.

Что политическія смуты послѣдующихъ хасмонейскаго и идумейскаго періодовъ не остановили умственного творчества въ Палестинѣ, доказываетъ не только толкованіемъ писанія, какое призывалось въ школахъ того времени, но и апокрифическими сочиненіями, относящимися къ этимъ періодамъ, и между которыми книга *Юдифъ* занимаетъ самое первое мѣсто.

Тутъ опять рассказывается намъ романъ, и это сочиненіе составляетъ достойный *pendant* къ книгѣ Эсфирь, но въ эстетическомъ отношеніи далеко превосходитъ ее.

Одинъ изъ періодовъ исторіи еврейскаго народа взятъ рамкой для вымышленнаго, заключающаго въ себѣ нравственныя и религіозныя тенденціи разсказа, и въ описываемыхъ тутъ битвахъ ассирійцевъ символически прославляются героическіе подвиги Маккавеевъ.

Небукаднецарь, царь ассирійскій, — такъ рассказываетъ книга, — велъ побѣдоносную войну съ индійскимъ царемъ Арфаксадомъ. Ободренный ея успѣхомъ, онъ посылаетъ своего полководца Олоферна для покоренія ассирійскому престолу всѣхъ народовъ. И дѣйствительно Олофернъ завоевываетъ, всѣ встрѣчающіеся на его пути города, и поработываетъ всѣ народы; только маленькая Іудея героически сопротивляется ему, и уже въ населеніи города Веулін, составляющаго преддверіе Палестины, встрѣчаетъ онъ мужественный отпоръ.

Олофернъ возмущенъ этою непокорностью и совѣщается съ предводителями сосѣднихъ народовъ, знающими эту страну и народъ. Одинъ изъ нихъ, глава аммонитянъ, Ахіоръ, рассказываетъ ему о евреяхъ и ихъ исторію, сообщаетъ, что пока они остаются вѣрны своему Богу, ихъ побѣдить невозможно, и что только послѣ измѣны Ему утрачиваютъ они свою силу. Это сообщеніе вызываетъ въ Олофернѣ неодолимое желаніе принудить и этотъ народъ къ поклоненію царю, какъ единственному богу. Онъ осаждаєтъ Вееулію и прекращаетъ подвозъ къ городу воды. Въ продолженіе тридцати четырехъ дней народъ энергически сопротивляется, не смотря на величайшія лишенія, на страданія отъ голода и жажды. Но наконецъ онъ изнемогаетъ и требуетъ отъ своихъ предводителей сдачи города непріятелю. Священникъ Озія, послѣ долгой борьбы, рѣшается исполнить волю жителей, если въ теченіе пяти дней Богъ не пошлетъ избавленія своему народу. Эти слова слышитъ Юдифь, набожная, красивая и богатая вдова; она упрекаетъ предводителей въ малодушіи и объявляетъ имъ, что Богъ указалъ ей средство для спасенія города. Приготовившись къ этому подвигу молитвою и постомъ, Юдифь, въ праздничномъ одѣяннѣ, въ сопровожденіи своей служанки отправляется въ непріятельскій лагерь къ Олоферну и объясняетъ ему, по какой причинѣ она оставила свой городъ: вышеупомянутый Ахіоръ (котораго Олофернъ заковалъ въ цѣпи, а евреи потомъ освободили и приняли къ себѣ) сказалъ правду, что евреи непобѣдимы только до тѣхъ поръ, пока остаются вѣрными своему Богу; но жители Вееуліи провинились въ этомъ отношеніи, ибо во время осады неоднократно нарушали законъ употребленіемъ въ пищу запрещенныхъ яствъ; поэтому она, Юдифь, покажетъ Олоферну дорогу въ городъ и послѣ того проведетъ его въ триумфомъ по всей Іудеѣ. Ассирійскій военачальникъ, подъ обаяніемъ и личности Юдифи, и ея рѣчей, позволяетъ ей остаться въ его лагерѣ, съ тѣмъ, однако, чтобы она имѣла право ежедневно исполнять свои религіозныя обязанности внѣ непріятельскаго стана. Сверхъ того онъ даетъ ей слово, въ случаѣ исполненія ея обѣщаній, признать ея Бога своимъ.

Три дня проводитъ Юдифь въ лагерѣ враговъ. На третій день Олофернъ, который за это время успѣлъ разгорѣться дикою страстью къ этой чудной красавицѣ, приглашаетъ ее къ себѣ на пиршество. Такъ какъ онъ позволилъ ей явиться съ собственными своими яствами, то она принимаетъ приглашеніе, и Олофернъ, опьяненный своими побѣдами, упивается до безчувствія также виномъ. Когда онъ заснулъ, Юдифь приступаетъ къ своему

ищенью, и съ молитвою: «Господи Израиля, укрѣпи меня въ этотъ часъ!» отсѣкаетъ ему голову. Послѣ этого, въ сопровожденіи своей служанки, несущей голову въ платкѣ, она спѣшитъ изъ лагеря въ свой городъ, чтобы побудить предводителей сдѣлать на слѣдующее утро вылазку. Евреи дѣйствительно рѣшаются на это, но непріятель издѣвается надъ ними, и только послѣ того, какъ смерть Олоферна становится извѣстною, въ ассирійскомъ лагерѣ распространяются ужасъ и смятеніе. Войско пускается въ стренительное бѣгство, евреи преслѣдуютъ его до Дамаска. Веоулія спасена, и Юдифь поетъ во славу Господа побѣдную пѣснь.

Независимо отъ многихъ анахронизмовъ и ошибокъ, рассказъ этотъ не лижетъ историческаго характера, но весьма важно, что въ основѣ его лежитъ историческій фактъ, въ то время еще жившій въ воспоминаніи народа. Тенденція же его собственно заключается въ нравственномъ ободреніи народа въ ту тяжелую пору, когда господство сирійцевъ жестоко угнетало его и старалось склонить къ отреченію отъ своего Бога. Несомнѣнно, что книга эта сочинена въ героическіе дни Маккавеевъ, и эпоха давно минувшая должна была служить только личною врачнаго настоящаго, съ цѣлью поднять духъ народа въ годину бѣдствій и великими примѣрами воспламенить его къ такому же сопротивленію непріятельской силѣ.

То обстоятельство, что поступокъ Юдифи противорѣчитъ нашимъ этическимъ понятіямъ, не можетъ служить упрекомъ разсказу, въ которомъ исходная точка—національно-религіозная. Въ борьбѣ за высочайшія блага съ сильными и заклятыми врагомъ подобныя этическія понятія не могутъ имѣть мѣста, а тѣмъ менѣе въ то время, когда не только не смотрѣли съ нравственнымъ ужасомъ и отвращеніемъ на подобныя дѣла, но, напротивъ прославляли Юдифь, какъ образецъ національной добродѣтели. Поэтому и въ еврейскомъ преданіи Гаггады, хотя въ ту пору евреямъ не была извѣстна эта книга, мы находимъ относящуюся къ подвигу Юдифь легенду перенесенною со многими поэтическими украшеніями въ маккавейское героическое время. Ассирійцы является тамъ греками, и самый подвигъ представленъ какъ поводъ къ тому празднику свѣчей (Chanukka), который былъ установленъ въ благодарность за избавленіе отъ сирійскаго владычества и въ воспоминаніе о хасмонейскомъ періодѣ.

Но аналогію съ этимъ подвигомъ авторъ нашелъ въ пѣснѣ Деборы, гдѣ подобное же убійство, совершенное при менѣе извинительныхъ условіяхъ, славится выше всякой мѣры. Подвигъ Іаэли, о которой Дебора восторженно поетъ, что она «передъ женщинами благословенна въ шатрѣ»,

былъ вѣдь совершенъ при совсѣмъ иныхъ обстоятельствахъ, хотя и еѣ руководилъ національный интересъ. Сисера былъ другъ ея племени и ея мужа, и его умерщвленіе нарушило священные права гостепріимства, тогда какъ дѣло Юдифи было дѣломъ мести, которая, правда, свидѣтельствуеѣ о еще неразвившемся нравственномъ самосознаніи, но болѣе чѣмъ достаточно объясняется борьбою за существованіе и за вѣру. Нравственные стремленія того времени, когда сочинился этотъ разсказъ, составляли еще одно нераздѣльное цѣлое съ національными стремленіями къ самостоятельности и свободѣ, и такимъ образомъ Юдифь сдѣлалась и осталась еврейскою Іоанною Даркъ, которую славилъ не только поэзія ея народа, но и драматическая литература гораздо болѣе позднихъ временъ.

Въ качествѣ выраженія этого національно-религіознаго духа книга «Юдифь» есть одинъ изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ древне-еврейской литературы. Характеръ самой героини является въ благопріятнѣйшемъ свѣтѣ, и остальные характеры также изображены безъ преувеличенія и вѣрны дѣйствительности. Изъ красокъ, которыми авторъ нарисовалъ Олоферна и Ахіора, новѣйшіе поэты, уже спустя цѣлое тысячелѣтіе, черпали много прекраснаго для изображенія тогдашняго времени и тогдашнихъ людей. По замыслу и исполненію вся книга, за исключеніемъ нѣсколькихъ длиннотъ, представляетъ превосходную композицію какъ въ введеніи, такъ и въ постоянно возрастающемъ интересѣ дѣйствія до самаго кульминаціоннаго пункта его, а затѣмъ снова отъ катастрофы и ея послѣдствій до мирнаго исхода всего разсказа и до апофеоза еврейской героини, для героизма которой стимуломъ сужить не столько требованіе обстоятельствъ, сколько энергія ея характера. Но именно поэтому личность ея такъ удивительно пригодна для поэтической обработки.

Подобная книга могла быть написана только на почвѣ Палестины, въ виду ужасовъ сирійскихъ войнъ и отчаяннаго сопротивленія непріятелю, или по крайней мѣрѣ при воспоминаніи обо всѣхъ этихъ происшествіяхъ. Поэтому критика, вѣроятно, не безъ основанія отнесла время сочиненія ея къ періоду послѣ смерти Іоанна Гиркана, слѣдовательно—къ концу послѣдняго дохристіанскаго столѣтія.

Первоначальный текстъ книги былъ, судя по всѣмъ признакамъ, еврейскій. Но этотъ еврейскій подлинникъ рано затерялся, и сохранилась только греческая, впослѣдствіи неоднократно перерабатывавшаяся редакція, къ которой затѣмъ присоединились еще латинскій и сирійскій переводы.

Если верить Иерониму, то онъ и эту книгу, точно также какъ книгу Товита, перевелъ съ халдейскаго текста.

Что еврейскъ, какъ выше упомянуто, это сочиненіе не было извѣстно, удивительно тѣмъ болѣе, что оно сохраняетъ во всей полнотѣ еврейскую точку зрѣнія и требуетъ соблюденія закона даже при существованіи самыхъ тяжелыхъ препятствій, требуетъ даже строже, чѣмъ это дѣлаетъ раввинская Галаха. Вотъ почему автора считали принадлежавшимъ къ партіи фарисеевъ, которые въ то время, въ виду крайней распущенности эллинской жизни, энергически вставали на устраненіе всего чужеземнаго и вырабатывали тотъ послѣдовательный взглядъ на жизнь, который предпочиталъ мученичество извѣнью вѣрѣ отцовъ. Но и всѣ позднѣйшія переработки легенды о Юдифи непосредственно опираются на нашу книгу и щедро и фантастически украшаютъ стоящую въ средоточіи разсказа идеальную женскую фигуру цвѣтами гаггадической легендарной поэзіи.

При нормальномъ ходѣ развитія литературы свободный поэтический вымыселъ въ разсказѣ обыкновенно слѣдуетъ за чисто историческимъ повѣствованіемъ. На развалинахъ этого послѣдняго онъ болѣею частію возводитъ зданіе своей фантазіи, и появленіе этихъ чисто поэтическихъ повѣстей болѣею частію считаютъ началомъ упадка повѣсти исторической. Не то въ литературѣ еврейской, гдѣ удивительныя перемѣны и катастрофы въ исторіи народа не допускали нормальнаго развитія. Поэтому здѣсь взаимное отношеніе между эпосомъ и исторіею часто представляется обратнымъ вышеупомянутому, насколько и въ унственной жизни состояніе того «самаго живого и самаго общаго чувственнаго наблюденія», которое требуетъ, чтобы эпосъ былъ поэтическимъ изображеніемъ дѣйствія посредствомъ разсказа, и чистая объективность относительно заключеннаго въ извѣстную форму сюжета, весьма часто нарушаются и стѣсняются слѣпыми случайностями и разнообразными проявленіями національной жизни. Вслѣдствіе этого не должно казаться удивительнымъ, что то самое время, въ которое явилась книга Юдифь, произвело и такое сочиненіе, какъ такъ называемая «Первая книга Маккавеевъ», что такимъ образомъ романъ и исторія, вмѣсто того, чтобы снѣниться одно другимъ, въ этомъ, слѣдующемъ за великими эпохами, періодѣ мирно идутъ рядомъ другъ съ другомъ. Вѣдь подобныя великія эпохи не могли не давать пищи и матеріала фантазіи въ продолженіи нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій—какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ отдѣльныхъ стадіяхъ великой войны за освобожденіе. Если такимъ образомъ въ «Юдифи» передъ

нами поэтически замаскированная эпопея хасмонейской борьбы съ сирійцями, то въ первой книгѣ Маккавеевъ мы находимъ дѣйствительно историческое изображеніе того великаго времени, сдѣланное въ простой, безыскусственной, близкой къ повѣствовательному тону библіи формѣ; но оба сочиненія очевидно имѣютъ одни и тѣ же мотивы и написаны съ одинаковыми цѣлями.

Съ теплотою и живостью, съ исторической вѣрностью, хотя и не безъ многихъ ошибокъ, рассказываетъ эта книга о воинственныхъ подвигахъ Маккавеевъ, отъ перваго возмущенія священника Матаѳіи противъ тирана Антиоха Эпифана до правленія хасмонейца Симона (175—135 до Р. Х.). Мы присутствуемъ при появленіи этихъ героевъ изъ горъ ихъ родины, мы видимъ, какъ они воспламеняютъ унывшій и опечаленный народъ къ возстанію, мы съ напряженнымъ интересомъ слѣдимъ за подвигами Іуды Маккавея, сбрасывающаго нго сирійскихъ тирановъ, и наши естественныя симпатіи сопровождаютъ народъ въ его освободительныхъ переходахъ до счастливаго возвращенія на родину, до пріобрѣтенія полной независимости. Оканчивается рассказъ принятіемъ короны правленія Іоанномъ Гирканомъ, относительно котораго авторъ отсылаетъ къ его «первосвященнической хроникѣ».

Благотворная теплота, проникающая всю книгу, не помѣшала присутствію въ ней значительной объективности, посредствомъ которой первая книга Маккавеевъ далеко превосходитъ всѣ остальные апокрифы. Авторъ горячо любитъ свой народъ и восторженно преданъ государямъ изъ фамиліи Хасмонеевъ; но онъ не слѣпъ относительно недостатковъ этого народа, равно какъ и не скрываетъ пороковъ своихъ государей. Другое превосходство этого сочиненія передъ другими апокрифическими составляетъ религіозное воззрѣніе, чуждое суевѣрія и вѣры въ чудеса, сильно распространенныхъ въ то время, чуждое даже вѣры въ безсмертіе, наволинявшей всѣ тогдашнія уны. Вслѣдствіе этого автора считали принадлежавшимъ къ кругу саддукеевъ, относившихся къ этому ученію о безсмертіи съ недоувѣріемъ и враждою. И такое предположеніе представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что всѣ идеи, развивавшіяся этою партіею, встрѣчаются и у нашего автора, и уже этою точкою зрѣнія объясняется его любовь и преданность государямъ Хасмонейской фамиліи.

Понятно поэтому, что книга Маккавеевъ была неизвѣстна въ раввинскихъ кружкахъ, или по крайней мѣрѣ не упоминалась въ нихъ, не смотря на назидательность ея содержанія, на превосходную тенденцію ея.

Очень смутно знают раввины это содержаніе по неяснымъ преданіямъ, приписывающимъ сочиненіе книги школамъ Гиллея и Шаммаи,—предположеніе, рѣшительно опровергаемое всѣми фактами *. Но во всякомъ случаѣ она еврейскаго происхожденія, хотя подлинникъ утраченъ уже въ первое время. Иеронимъ, правда, утверждаетъ, что онъ имѣлъ въ рукахъ этотъ текстъ и пользовался имъ, но едва-ли это справедливо, ибо уже Іосифъ Флавій пользовался довольно буквальнымъ, хотя и не совсѣмъ удачнымъ, греческимъ переводомъ. Халдейское заглавіе, подъ которымъ это сочиненіе появляется у отцовъ церкви, Σαφρηθ Σαφρανὲ ἔλ, остается до сихъ поръ недостаточно разъясненнымъ, не смотря на то, что краткая изощрѣла надъ нимъ всю свою проницательность. По одному новому изслѣдованію оно означаетъ нѣчто въ родѣ «Строптивость сопротивляющихся Богу» и, конечно, прежде всего относится къ сирійцамъ. Подлинность документовъ, равно какъ и хронологическихъ указаній по такъ называемой селевкидской эрѣ и лирическихъ изліяній первой книги Маккавеевъ неоднократно подвергалась сомнѣнію. Эти лирическія изліянія были, вѣроятно, старыя пѣсни, въ то время еще жившія въ памяти народа. Источникъ лирики уже изсякъ, и «маккавейскіе псалмы» сохраняются только въ плодородной фантазіи нѣсколькихъ библейскихъ критиковъ. Но въ исторической вѣрности и въ прекрасной объективности этой книги, показывающей намъ, какъ въ эпоху національной самостоятельности снова начала процвѣтать истинная исторіографія—никто и никогда не сомнѣвался.

Совсѣмъ иной характеръ имѣетъ тоже «апокрифическая», такъ называемая «Вторая книга Маккавеевъ», не къ своей выгодѣ отличающаяся отъ первой, съ которою она, впрочемъ, не имѣетъ никакой внутренней связи.

Тутъ пространно и напыщенно излагаются хасмонеискія войны Селевка Филопатора до смерти Никанора въ битвѣ при Адаѣ и до празднества, которое съ тѣхъ поръ по этому поводу совершалось всякое 13-е адара подъ названіемъ Никанорова дня (176—161). Сборъ изъ различныхъ составныхъ частей, ненадежность историческихъ и хронологическихъ показаній дѣлаютъ эту книгу плохимъ источникомъ.

Уже самое начало ея оказывается грубою поддѣлкой: оно заключаетъ въ себѣ два письма палестинскихъ евреевъ къ александрійскимъ, въ ко-

* По справедливому мнѣнію Цунца, кн. Маккавеевъ, приписываемая школамъ Гиллея и Шаммаи, до насъ совсѣмъ не дошла. Ред.

торыхъ эти послѣдніе призываются соблюдать два поминальные праздника—Хануки въ 25 день кислева и Никаноровъ день 13-го адара, и гдѣ сообщаются сказочныя извѣстія о нахожденіи священнаго огня пророкомъ Іереміею; первое письмо помѣчено 125 годонъ до Р. Х. Связь этихъ обонхъ писемъ съ остальною частью книги тоже весьма слабая; эту связь между обѣими, часто противорѣчащими одна другой частями должна была возстановить безсмысленная частица «но» (δέ).

Сама книга представляется извлеченіемъ изъ касавшагося той же эпохи болѣе обширнаго историческаго сочиненія нѣкоего совсѣмъ неизвѣстнаго *Ясона* изъ Кирены, нѣкоторые отрывки котораго были возстановлены такъ называемою четвертою книгою Маккавеевъ; поэтому нельзя разобрать, кому принадлежать многія неясности и невѣрности—Ясону, или позднѣйшимъ переработывателямъ. Но какъ относительно исторической вѣрности, такъ и поэтической тенденціи эта вторая книга составляетъ рѣзкую противоположность первой; фантастическая нечтательность, нелѣпое суевѣріе, занкнутая національная гордость и пламенный патріотизмъ заступили мѣсто кроткаго, набожнаго и правдиваго образа мыслей, придающаго такую большую цѣнность первой книгѣ. Вѣра въ загробную жизнь здѣсь впервые переиѣшивается съ грубо-чувственными представленіями, и идея безсмертія вводится въ кругъ миеологическихъ понятій. Авторъ рассказываетъ объ одной «погребальной жертвѣ», принесенной Іудой Маккавеемъ за павшихъ еврейскихъ воиновъ, и замѣчаетъ при этомъ, что этотъ герой нѣмъ въ виду такую жертвой очистить умершихъ отъ ихъ грѣховъ. Тутъ же, въ приписываемомъ тоже Іудѣ «видѣніи», въ которомъ появляются поочередно первосвященникъ Оніасъ и пророкъ Іеремія, выражается очень ясно и категорически вѣра въ молитвенное ходатайство религіи * за живыхъ. Но едва-ли можно допустить, что авторъ такими идеями выражалъ религіозныя воззрѣнія набожныхъ евреевъ его времени, ибо въ раввинскомъ толкованіи писанія въ ту эпоху не упоминаются ни однимъ словомъ ни ученіе о жертвоприношеніяхъ за умершихъ, ни доктрина молитвеннаго ходатайства блаженныхъ.

Вторая книга Маккавеевъ, такимъ образомъ существенно опирающаяся на эллинистическія представленія, вѣроятно, была написана сначала по

* Въ нѣмецкомъ оригиналѣ слово *Religion* очевидно ошибочное; по всей вѣроятности слѣдуетъ читать: *Saligen* (покойниковъ, блаженныхъ), какъ въ концѣ слѣдующаго предложенія.

гречески, также какъ и ея киренскій источникъ, и время ея сочиненія, судя по всѣмъ признакамъ — середина послѣдняго столѣтія до Р. Х., а мѣсто — Палестина. Благодаря своему мартирологическому содержанію, она сдѣлалась въ церкви одною изъ любимыхъ назидательныхъ книгъ, и ея прекрасная легенда о геройской смерти матери и ея сени сыновей встрѣчается и въ Гаггадѣ.

Вслѣдствіе существовавшей въ то время привычки обозначать всѣ рассказы объ избавленіи еврейскаго народа отъ руки непріятеля названіемъ «Маккавейскихъ книгъ», по аналогіи съ первою книгой — и легендарное повѣствованіе объ удивительномъ спасеніи египетскихъ евреевъ отъ смерти при Птоломѣ IV Филопаторѣ (221—204) получило названіе «Третьей Книги Маккавеевъ». По невѣрности заключающихся въ ней свѣдѣній и напыщенной формѣ она уступаетъ достоинствомъ даже второй книгѣ.

Пронсшествіе, описываемое тутъ, лишено всякаго историческаго подтвержденія, хотя о немъ — правда, имѣя въ виду позднѣйшаго Птолемея и руководясь другими мотивами — рассказываетъ также Іосифъ Флавій. По третьей книгѣ Маккавеевъ Птоломей Филопаторъ, разсерженный тѣмъ, что его не допустили въ Іерусалимъ проникнуть въ Святую Святыхъ, пожелалъ вынести свой гнѣвъ на евреевъ египетскихъ и для этого загналъ ихъ въ циркъ, гдѣ имъ предстояло погибнуть отъ слововъ, которые для этой прекрасной цѣли были еще приведены въ раздраженное состояніе опьяняющими напитками. Но въ самую критическую минуту слоны кинулись на своихъ погонщиковъ и на присутствовавшихъ въ циркѣ зрителей-египтянъ, всѣ же евреи были чудеснымъ образомъ спасены.

Сочиненіе этой странной книги относили ко второму дохристіанскому столѣтію. Но что она была написана позже — доказательствомъ тому служить уже помѣщеніе ея въ греческомъ переводѣ библіи послѣ второй книги Маккавеевъ, излагающей событія позднѣйшаго времени, а еще болѣе — ея содержаніе. Какъ это содержаніе, такъ и форма могутъ привести къ заключенію, что родина третьей книги Маккавеевъ — Египетъ, хотя противъ этого можно было бы привести весьма вѣскіе аргументы. Не послѣднимъ изъ нихъ служить воззрѣніе автора на Бога, которое онъ формулируетъ совершенно сообразно съ библейскимъ ученіемъ и безъ всякой греческой примѣси. Почти буквальною передачею взгляда пророковъ представляется у автора подтвержденіе личности и безконечности Бога, равно какъ и божественнаго Промысла, соображеніями, что Божье небо — обиталище, недоступное для людей, что Богъ освятилъ себѣ мѣстопробываніе на землѣ въ храмѣ Сіона

только для видимаго престола Своего великолѣпія, наконецъ, что Промыслъ всегда попогалъ евреямъ, о чемъ, въ видѣ подтвержденія, еще разъ упоминается въ концѣ книги словами: «Да славенъ будетъ Тотъ, кто спасаетъ Израиля во всѣ времена».

Церковь не признала за этою книгой каноническаго значенія, и, вѣроятно, вслѣдствіе этого не было сдѣлано латинскаго перевода ея. Впрочемъ, одновременно съ греческимъ первоначальнымъ текстомъ существуетъ и текстъ сирійскій.

Если мы можемъ еще отчасти понять, какимъ образомъ «третья книга Маккавеевъ» удостоилась чести такого заглавія, то совершенно необъяснимымъ представляется это заглавіе въ такъ называемой «четвертой книгѣ Маккавеевъ», такъ какъ она принадлежитъ къ гораздо болѣе позднему времени и заключаетъ въ себѣ мысли совершенно иного рода. Только ради внѣшней связи подлежитъ это сочиненіе разбору вмѣстѣ съ другими произведеніями апокрифической литературы, изъ рамокъ которой оно рѣшительно выступаетъ по своему содержанію.

То обстоятельство, что эта книга существуетъ одновременно въ двухъ сборникахъ, сообщило ей особенную критическую важность. Она находится именно въ приложеніи къ греческому переводу библии и между сочиненіями Іосифа Флавія подъ характеристическимъ заглавіемъ «Проповѣди о господствѣ разума». Въ этой двойственности уже ясно выражается различіе въ нѣніяхъ; существовавшее, начиная съ IV столѣтія, на счетъ автора и возникновенія книги.

Для Евсевія не было никакого сомнѣнія, что авторъ—Іосифъ. Только въ новѣйшее время до очевидности доказано, что сочинить эту книгу этотъ писатель ни въ какомъ случаѣ не могъ и что она скорѣе есть проповѣдь, относящаяся къ первому похристіанскому столѣтію.

Въ общемъ, это—философско-моральное разсужденіе по поводу заключающихся во второй книгѣ Маккавеевъ разсказовъ о мученичествахъ, носящее на себѣ, подобно этой второй книгѣ, явственную печать александрійскаго происхожденія. Только постоянное колебаніе между аллегорическою методой и историческимъ изложеніемъ исключаетъ это произведеніе изъ круга александрійской литературы и затрудняетъ изслѣдованіе о его происхожденіи.

Мудрость опредѣляется здѣсь, сообразно богословскимъ понятіямъ той школы, какъ «знаніе божественныхъ и человѣческихъ вещей». Но результатомъ этого познаванія является Моисеевъ законъ, который въ свою

очередь понимается съ духовной стороны. Мысли о разумѣ и добродѣтели, набожности и нравственности довольно близко подходят къ воззрѣніямъ еврейскаго александрійства. Но въ то же время находимъ въ этой проповѣди взгляды, значительно отличающіеся отъ взглядовъ александрійской философій; такова главный образъ вѣра въ безсмертіе, затѣмъ часто повторяющееся и составляющее центръ тяжести всего разсужденія правило, что истинная набожность заключается въ томъ, чтобы предпочитать всяческія страданія малѣйшему нарушенію хотя бы одного изъ находящихся въ Моисеевомъ законѣ предписаній.

По имѣющимся даннымъ слѣдуетъ предположить, что Палестина до разрушенія храма была мѣстомъ сочиненія этой проповѣди, конецъ которой, впрочемъ, вызываетъ немало сомнѣній въ его подлинности. Въ эстетическомъ отношеніи находимъ здѣсь рядомъ съ многими нецѣлостями и рѣзкими противорѣчіями много и хорошихъ, вѣрныхъ замѣчаній. Въ цѣломъ это сочиненіе представляется «воззваніемъ патріота, убѣждающаго свой народъ отвернуться отъ политической и нравственной испорченности настоящаго и возвернуться къ набожному созерцанію прошедшаго»; оно имѣетъ съ тѣмъ есть единственный сохранившійся остатокъ еврейско-греческаго проповѣдническаго краснорѣчія, стоявшаго въ ту пору на высокой степени процвѣтанія—рѣчь, которая, по всей вѣроятности, была произнесена передъ набожными слушателями въ Іерусалимѣ, въ воспоминаніе объ освященіи храма.

Выше трехъ послѣднихъ маккавейскихъ книгъ по историческому, а также по внутреннему достоинству, такъ называемая «*третья книга Ездры*», у LXX толковниковъ носящая также названіе первой, ибо библейскія книги Ездры и Неемъ называются тутъ второю и третьею книгою Ездры. Цѣль ея—изложить и прикрасить исторію храма въ послѣднее время до и главнымъ образомъ послѣ вавилонскаго изгнанія. Но въ сущности это ничто иное, какъ переработка библейскихъ книгъ Ездры и Неемъ и двухъ главъ Хроники—II, 35 и 36—только со многими измѣненіями и искаженіями.

Вѣроятно, греческій текстъ, въ которомъ эта книга существуетъ въ настоящее время, первоначально имѣлъ гораздо болѣе обширный объемъ и, быть можетъ, заключалъ въ себѣ полную перефразировку вышеупомянутыхъ библейскихъ книгъ. Что въ настоящемъ видѣ это только часть цѣлаго, доказывается уже невяжущимся съ предыдущими страницами концомъ,

равно и тѣмъ обстоятельствомъ, что о Нозіи тутъ совсѣмъ не упоминается, хотя изъ его книги приведены нѣкоторыя мѣста.

Но къ этой переработкѣ присоединяется еще въ видѣ приложенія въ двухъ главахъ поэтическая легенда о Зерувавель, которой мы не находимъ ни въ какой другой книгѣ и которая по своей своеобразности заслуживаетъ вниманія. Этотъ Зерувавель, бывшій пажемъ царя Дарія, на одномъ состязаніи «кто окажется болѣе сильнымъ», одерживаетъ побѣду и въ награду за нее выпрашиваетъ у Дарія исполненіе обѣта, даннаго царемъ при вступленіи на престолъ—снова выстроить іерусалимскій храмъ. Благодаря уму Зерувавеля (который упоминается еще только въ книгѣ пророка Захаріи), царь соглашается, и такимъ образомъ Зерувавель получаетъ дозволеніе возвратиться въ Іерусалимъ, а Дарій приказываетъ выстроить храмъ на свой счетъ.

Предположеніе, что эта книга была первоначально написана по еврейски, имѣетъ въ свою пользу много данныхъ, точно также, какъ и мнѣніе, что нѣсто сочиненія ея, а равно и этого легендарнаго добавленія—Палестина, авторъ же книги—одинъ изъ тамошнихъ эллинистовъ. Авторъ легенды, вѣроятно, въ ту пору жившей въ памяти народа, считается не безъ внутренняго основанія самъ греческій переводчикъ книги. Вся тенденція этой послѣдней, обнаруживаетъ въ сочинителѣ близко знакомаго съ александринскими идеями человека, который хочетъ поставить мудрость Іудей выше прославленнаго остроумія востока, потому что она признаетъ высочайшею и могущественнѣйшею силою силу мудрости. И онъ также заканчиваетъ свои разсужденія словами: «Да будетъ славенъ Богъ мудрости!»

На счетъ времени составленія этой книги мы имѣемъ только смутныя догадки. Единственною точкою опоры служить—крошъ самаго содержанія—тотъ фактъ, что Іосифу Флавію она была извѣстна, и онъ пользовался ею. Слѣдовательно, сочиненіе ея должно было состояться по крайней мѣрѣ столѣтіемъ раньше. Но не смотря на свое содержаніе, она не нашла сочувствія ни въ церкви, ни у раввиновъ, и поэтому не удостоилась ни латинскаго перевода со стороны Іеронима, ни каноническаго значенія. Напротивъ того, въ апокалиптической литературѣ она занимаетъ выдающееся мѣсто. Въ ней мы видимъ исходъ еврейской апокалиптики, начало которой обозначаетъ книга Даніила, а періодъ процвѣтанія—еврейская Сивилла и книга Еноха. Кореннымъ воззрѣніемъ всѣхъ этихъ писаній можно считать надежду на освобожденіе еврейства отъ ига тиранновъ-язычниковъ установленіемъ всемірнаго господства евреевъ и царства Мессіи. Въ семѣ

темныхъ, трудно объясняемыхъ откровеніяхъ высказываетъ авторъ «третьей книги Ездры» то страстное ожиданіе пришествія Мессіи, которое въ мрачные дни вавилонскаго господства конечно наполняло и проникало собой всѣ благородные умы въ Палестинѣ.

Гораздо менѣе цѣнности имѣютъ *добавленія къ книгѣ Эсфирь*, которыя впоследствии даже пытались раздѣлить на вторую, третью и четвертую книги Эсфирь. Почти всѣ они имѣютъ апологетическую цѣль — защищать библейское повѣствованіе и опровергать возраженія, которыя, конечно, уже въ то время дѣлались противъ него. Но это совершалось въ такой грубой формѣ, что невѣрность обнаруживается немедленно.

Ни заключающіеся въ этихъ добавленіяхъ сонъ Мардохая или эдиктъ Ганана, ни драматическая сцена между Эсфирью и царемъ или эдиктъ Мардохая, не могутъ опровергнуть мнѣніе о позднѣйшемъ, alexandрійскомъ происхожденіи ихъ. Точно также не можетъ ны обманываться на счетъ цѣлей и происхожденія апокрифическихъ добавленій къ «*Книгѣ Даниила*». Какъ исторія Сусанны, такъ и легенда о Белѣ и драконѣ первоначально написаны по гречески и сочинены въ Александріи однимъ эллинистомъ-евреемъ, приблизительно во второмъ столѣтіи до Р. Хр. Авторамъ этого «незаконнаго отпрыска» даниловскаго легендарнаго корня считаютъ, на основаніи заглавія одной главы, нѣкоего *Хабакуха* изъ левитскаго колѣна.

Такая же незаконная отрасль древняго пророческаго творчества — «*Книга Баруха*». Варухъ, сынъ Неріи, былъ писцомъ у пророка Іереміи. Въ уста ему влагаются здѣсь карательная и утѣшительная рѣчь къ Израилю, отчасти составленная изъ библейскихъ фразъ, и подобно всѣмъ подлиннымъ пророчествамъ заканчивающаяся предсказаніемъ о возстановленіи Сіона и спасеніи Израиля. Невѣрность книги обнаружена уже въ первое время; вѣроятно, она появилась въ Палестинѣ въ одно время съ большею частью апокрифическихъ книгъ, и по своей зависимости отъ древняго пророчества и его еврейскаго направленія составляетъ противоположность той странной *апокалиптической литературы*, которая въ то время заняла мѣсто между прошедшимъ и настоящимъ, между исторіей и пророчествомъ, и главнымъ стремленіемъ которой было «сгладить противорѣчіе исторіи съ сознаніемъ еврейства посредствомъ предсказанія объ исполненіи надеждъ этого послѣдняго».

Судя по глубоко захватывавшимъ религіознымъ и политическимъ теченіямъ въ Палестинѣ, не имѣя даже въ рукахъ столько свидѣтельствъ,

уже можно было съ достовѣрностью предполагать, что когда-то существовало большее богатство источниковъ для изученія этого удивительнаго времени. Въдѣ библейскія книги дали образецъ и направленіе, по которымъ могла развиваться цѣлая литература. Къ этому присоединились еще тѣ великія всемірно-историческія событія, которыя именно вызвали идеальное изображеніе ихъ и формально возбуждали къ апокалиптическимъ предсказаніямъ. Дѣйствительно, въ періодъ отъ конца сирійскаго господства до послѣднихъ дней апостольскаго вѣка апокалипсисъ остается «существенною формою религіозно-политическаго писательства различныхъ партій», и проявленія его встрѣчаются даже еще въ средніе вѣка.

Въ эстетическомъ отношеніи вся эта апокалиптическая литература представляетъ мало привлекательнаго. Правда, что тамъ, гдѣ она создаетъ величавые образы и смѣлыя поэтическія видѣнія, ей удается волновать насъ и приковывать къ себѣ интересъ и вниманіе. Но мало по малу образы эти уродуются и наводятъ безконечную скуку, видѣнія становятся безцвѣтными и однообразными, цѣлое теряется въ истинически-символической игрѣ чиселъ и символовъ, изъ идей которой богословіе могло, правда, черпать свои «спасительныя истины» и запутанныя проблемы которой могли и впоследствии доставлять много удовольствія критикѣ, но которая для эстетическаго чувства утрачиваетъ всякую прелесть и всякій интересъ.

Изъ сочиненій этого направленія, которыя почти всѣ относятся къ послѣднему дохристіанскому столѣтію и, вѣроятно, тоже всѣ написаны въ Палестинѣ, можно обратить вниманіе только на три, ибо они стоятъ еще на почвѣ еврейской литературы: книгу Еноха, псалмы Соломона и книгу Юбилеевъ.

«Книга Еноха» находится въ связи съ патріархомъ этого же имени, о которомъ въ книгѣ Бытія рассказывается, что Богъ взялъ его живымъ къ Себѣ на небо. Въ апокрифѣ ангелъ Господень проводитъ его чрезъ подземное царство и открываетъ ему всѣ таинства природы и загробнаго міра. На эту книгу справедливо смотрѣли, какъ на первую попытку защитить библейское міровоззрѣніе отъ вторгавшагося туда эллинизма; менѣе справедливо утвержденіе, что эта попытка оказалась вполне удачною, и совершенно неосновательно, какъ дѣлаютъ нѣкоторые критики, усматривать въ этой искусственной и безцвѣтной компиляціи «духъ ветхозавѣтной поэзіи и ветхозавѣтнаго пророчества съ его величавымъ полетомъ и

ненстоящими богатствомъ глубокомысленныхъ, религіозныхъ образовъ». Подобный взглядъ казался бы непонятнымъ, если бы не имѣть въ виду, что онъ образовался въ богословскихъ сферахъ и преслѣдовалъ старательно обдуманную цѣль — изъ нессіанскихъ и эсхатологическихъ идей этой книги выработать оружіе противъ «окаменѣвшаго въ млочной казунстикѣ сердца фарисеевъ».

Вслѣдствіе этого авторомъ или авторами книги Еноха считали непременно кого нибудь изъ эссеявъ. И дѣйствительно возможно, что и это сочиненіе входило въ составъ «тайныхъ книгъ» этой партіи, къ которымъ вѣдь можно, именно по причинѣ ихъ храненія въ тайнѣ, причислять все, чему нельзя приискать никакого другого мѣста.

Но изъ первоначальной тенденціи этой книги отнюдь нельзя вывести заключеніе, что она относится рѣшительно враждебно къ эллинистическимъ идеямъ и представленіямъ. Напротивъ того, мы находимъ тутъ множество богословскихъ и философскихъ элементовъ эллинизма, къ которымъ присоединились еще потомъ, для увеличенія путаницы, элементы христіанскіе. Такъ, нессіанскія идеи, ради которыхъ богословіе придаетъ именно этому сочиненію такую значительную цѣну, несомнѣнно христіанскаго происхожденія и суть позднѣйшія вставки какого нибудь набожнаго христіанина изъ евреевъ. Термины «человѣческій сынъ», «сынъ женщины» и т. п. ясно указываютъ на это происхожденіе. Не менѣе свидѣлствуютъ о греческомъ происхожденіи изображенія небеснаго царства и міровой катастрофы, рая и ада. Адъ помѣщенъ на востокѣ, по ту сторону Эритрейскаго моря, рай — натурально — на крайнемъ западѣ. Въ первомъ протекаетъ огненная рѣка, въ которую ежедневно погружается заходящее солнце и по берегамъ которой ходятъ души умершихъ. Представленіе о раѣ смѣшиваетъ еврейскія и языческія воззрѣнія и приводитъ къ выводу, что праведные въ раю молятся вмѣстѣ съ ангелами за грѣшныхъ людей.

Не смотря на все это, книгу Еноха слѣдуетъ считать произведеніемъ палестинскаго еврейства изъ первой половины послѣдняго дохристіанскаго столѣтія. На палестинское происхожденіе указываютъ не только знаніе и принианіе въ соображеніе библіи, но и близкое знакомство съ мѣстными обстоятельствами, главнымъ же образомъ — неоднократно высказываемая любовь къ Святой Землѣ. Книга несомнѣнно написана тамъ на еврейскомъ или арамейскомъ языкѣ. Мы же, къ удивленію, знаемъ ее всю только по эфіопскому тексту, привезенному англичаниномъ Брюсомъ (Bruce) въ 1773 г. изъ Абиссиніи, и по отрывкамъ греческаго перевода, позволяю-

еще однако заключать о существовании первоначального еврейского текста. Въ противоположность преувеличенно лестной репутации, которою пользовалось это сочинение, благодаря заключающимся въ немъ мыслямъ объ ангелахъ и демонахъ, о будущемъ и Мессии, представляется очень явственнымъ слѣдующее замѣчаніе одного объективнаго наблюдателя: надо считать за счастье, что старая церковь отвергла это писаніе и что оно наконецъ совсѣмъ пришло въ забвеніе, ибо вліяніе его странныхъ идей на средневѣковой образъ мышленія могло бы оказаться весьма пагубнымъ, если бы книга получила каноническую санкцію.

Болѣе продолжительною извѣстностью пользовалась и въ эстетическомъ отношеніи важнѣе книги Епоха такъ называемыя *«Книга Псалмовъ Соломона»*—собраніе осьмнадцати религіозныхъ пѣсней, которыя, правда, уже лишены лирическаго характера библейскихъ псалмовъ, но настроены на одинаковый съ этими послѣдними тонъ и отражаютъ воззрѣнія набожнаго еврейскаго круга, въ которомъ на осаду Іерусалима римскимъ полководцемъ Помпеемъ и оскверненіе храма смотрѣли, какъ на національное бѣдствіе.

Къ этому періоду относится сочиненіе вышеупомянутыхъ пѣсней, которыми позднѣйшій собиратель, вѣроятно для того, чтобы указать на ихъ второстепенное мѣсто, какъ псалмовъ, далъ названіе Соломоновыхъ, въ отличіе отъ Давидовыхъ. Для лирической бѣдности того времени, когда поэты читались только воспоминаніями, эти изліянія набожной души, при отсутствіи другихъ свидѣтельствъ, служатъ характеристическими данными. Къ увѣщаніямъ и предостереженіямъ Израиля отъ измѣны вѣрѣ отцовъ, къ изображенію божьей кары за безнравственное поведеніе послѣднихъ македонскихъ государей присоединяются элегическіе тоны, и тутъ же снова высказываются страстныя надежды на будущее и рисуются пламенные мессіанскія картины; но такъ какъ онѣ не находятъ себѣ ничего аналогичнаго въ современной литературѣ, то ихъ признали поддѣльными, позднѣе вставленными.

Позднѣйшая исправляющая рука ясно видна въ образахъ «святаго духа» и «безгрѣшнаго царя Мессии», «слова котораго пламеннѣе драгоцѣннаго золота и рѣчи котораго, какъ рѣчи святыхъ среди святыхъ ангеловъ». Правда, что по мѣрѣ ухудшенія политическаго положенія дѣлъ, жажда еврея увидѣть Мессію становилась все сильнѣе и сильнѣе, но она не высказывалась въ такихъ одухотворенныхъ образахъ и спиритуалистическихъ идеяхъ, какія мы находимъ въ 17 и 18 изъ этихъ «Соломоновыхъ Псалмовъ».

И этотъ сборникъ тоже написанъ въ Палестинѣ и, вѣроятно, перво-

начальный текст его—еврейский. Мы имеем только одинъ, довольно точный греческий переводъ, который въ 1615 г. былъ присланъ изъ Константинополя на западъ и впервые изданъ нѣкиимъ де ла Церда.

Не совсѣмъ къ апокалиптической, но къ вышеупомянутой позднѣйшей апокрифической литературѣ принадлежитъ и «*Книга Юбилеевъ*», или такъ называемая «малая книга Бытія»—сочиненіе, найденное только въ наше время въ эфиопскомъ текстѣ. Оно находится въ связи съ библейскою книгою Бытія и излагаетъ исторію самыхъ первыхъ временъ въ легендарной формѣ, раздѣляя ее на періоды и недѣли. Отступленія отъ библейскаго основнаго текста опираются большею частью на объясненія и толкованія Гаггады, которой эта книга служитъ безусловнымъ продолженіемъ, изъ чего видно, что она безспорно еще стояла на вполне еврейской почвѣ. Нужно ли видѣть въ ней тенденціозное сочиненіе эссеянъ противъ фарисеевъ съ цѣлью уничтожить вліяніе, оказывавшееся этими послѣдними на еврейскій календарь посредствомъ опредѣленія праздничныхъ дней на основаніи ихъ астрономическихъ вычисленій,—или она несетъ на себѣ печать доснеейско-самаритянскаго происхожденія—или, не смотря на ея отступленія отъ палестинской Галахи, мы должны видѣть въ ней книгу, написанную въ Палестинѣ, приблизительно въ 30—60 г. по Р. Х., на еврейскомъ языкѣ, съ ясно выраженной еврейски-традиціонною, но пріятною антифарисейскою тенденціею,—эти вопросы еще не разрѣшены окончательно критикой.

Грубс-чувственная идея Бога, плохое ученіе объ ангелахъ и дэмонахъ, фантастическія представленія объ адскихъ мукахъ—все это свидѣтельствуеетъ объ упадкѣ, въ которомъ находилась литература въ то время. Всѣ религіозныя идеи обезображиваются, всѣ философскія воззрѣнія извращены, всюду дикій хаосъ еврейскихъ и греческихъ представленій, еще болѣе увеличивающійся отъ наплыва новыхъ христіанскихъ идей. Только изрѣдка прорѣзывается эту тьму лучъ яркаго свѣта, поэтическаго чувства, какъ, напримеръ, въ томъ изображеніи «Книги Юбилеевъ», которое мы приводимъ здѣсь, какъ характеризующее лучшую часть этой литературы, и въ которомъ прославляется мессіанское время:

«И головы дѣтей побѣлѣютъ отъ сѣдыхъ волосъ, и трехнедѣльное дитя явится такимъ же старымъ, какъ и трехсотлѣтнее, и ихъ существованіе загубится до основанія бѣдствіями и лишеніями. И въ тѣ дни дѣти начнутъ оставлять свои законы, и отыскивать заповѣди, и снова возвращаться на путь справедливости. И дни станутъ увеличиваться, и люди будутъ дѣлаться старше

и старше изъ поколѣнія въ поколѣніе и со дня на день, такъ что наконецъ продолжительность ихъ земной жизни приблизится къ тысячѣ лѣтъ... И не будетъ уже тогда ни одного старика и ни одного пресыщеннаго жизнью, но всѣ будутъ какъ дѣти и отроки, и будутъ проводить всѣ свои дни въ мирѣ и радости и жить, не видя подлѣ себя сатаны или какого нибудь другого злого искушителя. Ибо всѣ ихъ дни будутъ днями благословенія и спасенія. Въ ту пору Господь исцѣлитъ своихъ слугъ, и они подымутся, и начнутъ созерцать глубокий миръ и снова преслѣдовать своихъ враговъ. И будутъ они видѣть все это и благодарить и радоваться во вѣки вѣковъ. И увидятъ они своихъ враговъ со всѣми постигшими ихъ карами и со всѣмъ ихъ проклятіемъ; и кости ихъ будутъ, правда, почивать въ землѣ, но духъ будетъ имѣть много радости, и они познаютъ, что Господь, а не кто другой, чинить судъ и ниспосылаетъ благодать на сотни, и на тысячи, и на всѣхъ, любящихъ его. А ты, Моисей, запиши эти слова, ибо такъ начертано на божественныхъ скрижаляхъ для вѣчныхъ поколѣній».

Нѣтъ безусловной необходимости въ подобныхъ видѣніяхъ усматривать предвосхищенную христологию еврейскихъ учителей того времени, но ясно *, что они прокладываютъ путь къ христіанству, какъ исполненію этихъ предсказаній. И такимъ образомъ литература, примыкающая къ этимъ сочиненіямъ, какъ, напр., *«Вознесеніе Моисея»*, *«Завѣщанія двѣнадцати патріарховъ»*, *«Вознесеніе пророка Исаи»* и др., стоитъ или уже на границѣ между еврейскимъ и христіанскимъ міровоззрѣніемъ, или совсѣмъ на почвѣ этого послѣдняго. Но во всякомъ случаѣ она уже не принадлежитъ къ области еврейской письменности.

Всѣ эти сочиненія проникнуты однимъ и тѣмъ-же духомъ, всѣ посвящены ожиданію Мессіи, и всѣ написаны въ Палестинѣ, по одному и тому же поводу, съ одинаковыми цѣлями. Но надъ всею этою литературой лежитъ какая-то душная атмосфера, точно предъ наступленіемъ грозы, и носится духъ болѣзненной покорности судьбѣ, какая должна была овладѣть человѣчествомъ въ такое время, когда религіи ** близились къ своему паденію, и на ихъ развалинахъ возникала новая вѣра, передъ побѣдоносною ночью которой не могли не поблѣднѣть, не сдѣлаться совершенно безцвѣтными нѣкогда чтимые боги.

Этими сочиненіями апокалиптического характера, послѣдними неканоническими продуктами всего этого направленія, заканчивается литература апокрифовъ. Оглядывая еще разъ эту область, мы невольно вспоминаемъ

* Слѣдуетъ только прибавить „съ извѣстной точки зрѣнія“.

Ред.

** Здѣсь необходимо прибавить слово: „языческія“.

Ред.

часто употреблявшееся и часто осмѣивавшееся, но не смотря на то, безпрестанно напрашивающееся сравненіе этихъ апокрифовъ съ золотымъ кольцомъ, соединяющимъ новый завѣтъ съ ветхимъ. Два пути ведутъ изъ библейской литературы въ духовное развитіе послѣдующаго времени: одинъ чрезъ апокрифы вводитъ въ сердце новаго завѣта, другой проходитъ сквозъ еврейскую литературу съ ея развѣтвленіями Галахи и Гаггады, къ даѣнѣйшему развитію которыхъ мы теперь и обратимся.

Эллинистская Литература.

Звеномъ, которое впервые соединило оба главныхъ фактора человѣческой культуры, еврейство и эллинство, было древнее библейское слово. По общанію, заключавшемуся въ этомъ словѣ, Богъ долженъ былъ распространить Іафета и жить въ шатрахъ Сина; позднѣйшее остроумное толкованіе этихъ выраженій заключалось въ томъ, что имя Іафету присвоивалось чувство красоты, а Сину—религіозное пониманіе, и такимъ образомъ выражалась исконная и коренная сущность обоихъ народовъ, которые, быть можетъ, уже въ отдаленныя мнѣческія времена находились, благодаря торговымъ и общественнымъ сношеніямъ, въ духовномъ общеніи между собою, и затѣмъ, разойдясь на долгое время по различнымъ дорогамъ, въ концѣ концовъ снова встрѣтились на одномъ изъ пунктовъ всемірной исторіи. Объ этомъ духовномъ общеніи исторія не говоритъ ничего, или очень мало, легенда же—тѣмъ больше занимается имъ: она сопровождаетъ греческихъ философовъ на востокъ, сопровождаетъ въ ихъ странствіяхъ и занятіяхъ, и тамъ устраиваетъ между ними и восточными мыслителями обихъ идей, изъ котораго возникаютъ впоследствии значительныя философскія системы. Но еще больше такихъ созданій легенды свидѣтельствуютъ историческіе факты объ этомъ общеніи той поры,—общеніи, связи и вліяніи которой предстоитъ современемъ открыть еще не написанную географію мышленія. Нити этого духовнаго развитія бѣгутъ въ разныя стороны, какъ нити ткацкаго челнока; если удастся распутать ихъ, то и тайна этихъ переходовъ и странствій мысли предстанетъ въ лучезарной ясности предъ глазами изумленнаго изслѣдователя. И тогда то, что въ настоящее время кажется не находящимся между собой ни въ какой связи, будетъ понято и объяснено во взаимныхъ отношеніяхъ этихъ вещей,—именно расцвѣтъ древней культуры въ Іудеѣ и Элладѣ, исконныхъ мѣстопробываніяхъ двухъ наиболѣе выдающихся народовъ семити-

ческой и индо-германской расъ, изъ которыхъ вышла вся наша цивилизация и въ которыхъ типическая противоположность обѣихъ мировыхъ расъ достигла своей высшей степени. Судя по результатамъ, добытымъ историческимъ изслѣдованіемъ на счетъ колыбели этихъ взаимныхъ сношеній, финикіяне, этотъ торговый и мореплавательный народъ, были первые, затронувшіе посредствомъ матеріальной культуры и духовную культуру древнихъ эллиновъ. Сходство между религіозными ученіями египтянъ, финикіянъ и грековъ было признано уже въ самомъ началѣ и затѣмъ подтверждено научнымъ изслѣдованіемъ классической мифологіи.

Древнія сказанія о египетскомъ переселенцѣ Данаѣ и финикійскомъ Кадмѣ, упоминаемое у одного изъ позднѣйшихъ историковъ преданіе, что старѣйшіе дорическіе государи были по происхожденію египтяне, наконецъ, сообщаемыя тѣмъ же писателемъ свѣдѣнія о сдѣланныхъ эллинами въ странѣ Нила «религіозныхъ заимствованіяхъ» — все это свидѣтельствуетъ о несомнѣнныхъ, хотя въ частностяхъ еще не могущихъ быть опредѣленными вліяніяхъ семитическаго востока на религіозное развитіе и разработку греческихъ истерій. Если бы подтвердилась догадка, что пелазги тождественны съ финикіянами-филлистинянами, то передаточная среда этихъ вліяній была бы исторически опредѣлена самымъ несомнѣннымъ образомъ. Но чѣмъ болѣе впоследствии эллины расширяли художественнымъ путемъ кругъ своихъ пантеистическихъ вѣрованій, тѣмъ рѣзче становились они, конечно, въ оппозицію со спиритуализмомъ моноистической религіозной идеи.

Такимъ образомъ уже въ глубокой древности тридцати тысячамъ безсмертныхъ боговъ Гезіода противопоставляется вѣчный Богъ, «единный и всеединственный» Моисей. И на хвалебную пѣснь Давида: «Боже, Господи нашъ, какъ славно Имя Твое по всей землѣ!» — Пиндаръ меланхолически отвѣчаетъ: «Есть разница между поколѣніемъ людей и поколѣніемъ боговъ; но и мы, и они получаемъ дыханіе отъ одной матери». Возрѣнія становятся болѣе близки одно другому, когда вслѣдъ за словами Еврипида: «Многоразличны внѣшніе образы божественнаго», раздаются жалобы проповѣдника на «преходимость всего существующаго», кромѣ духа, возвращающагося къ Богу, отъ котораго онъ изшелъ.

Дѣло въ томъ, что греки славили въ своемъ культѣ достигающую въ самой себѣ совершенства, гармоническую натуру; евреи же — генезисъ, исторію этой натуры и поклоненіе Тому, кто создалъ ее. У первыхъ исходною точкой было многообразіе жизни, у вторыхъ — ея единство; для

первыхъ міръ былъ вѣчное бытіе, для вторыхъ—вѣчный процессъ созданія. Законченное сотвореніе природы отражается въ греческомъ духѣ, исторія ея творенія въ жизни космической и органической, также какъ и человѣческаго рода—въ духѣ еврейскомъ. Оба направленія сдѣлались типическими для культурнаго развитія человѣчества, оба, встрѣтившись впервые послѣ долгой тьмы въ лучезарномъ блескѣ македонскаго цезаризма, имѣли возможность создать новое третье, которое привело бы оба міровоззрѣнія—культъ природы и культъ исторіи—къ гармоническому міровому единству.

Но само собой разумѣется, что нечъ героя и завоевателя, имѣвшій силу покорять себѣ народы, не могъ сдѣлать того же съ духомъ. Да и эллины во время Александра Македонскаго были также мало древними греками Гомера и Пиндара, какъ евреи этой поры—израильтянами Моисея и Іеговы. Истощенное, потускнѣвшее эллинство встрѣтилось съ утомленнымъ, замкнувшимся въ самого себя еврействомъ; но не смотря на это, взаимное столкновеніе ихъ создало новые зародыши духовной жизни и оплодотворило почву обоихъ міровоззрѣній.

Греческихъ мудрецовъ не могли не поражать и удивлять истинна и чистота Моисеева міроученія, ибо все то, что въ ихъ неясныхъ грезахъ проходило предъ ними въ видѣ священнаго предчувствія, здѣсь являлось воплощеннымъ въ живую дѣйствительность. Въ свою очередь, евреи должны были приходить въ восторженное воодушевленіе отъ гармонической безмятежности и богоподобной красоты эллинизма, открывавшаго предъ ними новое жизненное начало. Правда, греки были философами по природѣ своей, и съ того момента, какъ они достигли своего духовно-національнаго единства, въ ихъ школахъ и системахъ стало процвѣтать философское мышленіе, чрезъ нѣсколько времени созрѣвшее до самой высокой степени совершенства. Поэтому всякій, желающій прослѣдить ходъ философскаго познанія до его первыхъ источниковъ, долженъ дойти до іоническихъ фізіологовъ; но тотъ, кому хотѣлось бы съ точностью изучить развитіе религіозныхъ идей, найдетъ ихъ источники и основанія въ библии. Еврейскій народъ не былъ надѣленъ склонностью и способностью къ спекулятивному мышленію, и есть полное основаніе предполагать, что Исаія и Соломонъ не имѣли ни малѣйшаго понятія о тѣхъ глубинахъ метафизическаго изслѣдованія, въ которыя такъ смѣло опускались греческіе мудрецы. Но у евреевъ была религіозная идея, и только послѣ своего знакомства съ греческими философами они начали пытливо рыться въ ней

и надъ нею, между тѣмъ какъ греки овладѣли этими идеями, старались установить между ними систематическую связь, развитъ ихъ философскою спекуляціею и діалектически соединить ихъ съ естественнымъ мышленіемъ.

Но при этомъ обнаруживалось и пагубное вліяніе эллинской жизни на іудейскую. Прежняя чистота нравовъ уступила мѣсто роскоши и всечеловѣческимъ житейскимъ наслажденіямъ; синагогамъ и школамъ народъ предпочиталъ гимназіи и амфитеатры; языческія празднества и дикія вакханаліи замѣнили дни воспоминанія священныхъ событій. Древнее библейское слово получило новое толкованіе: теперь говорили, что Іафетъ распространился въ кущахъ Сина и жилъ въ нихъ! Безпорочность и простота древне-еврейской жизни исчезали все больше и больше предъ пышною, безнравственною жизнью, принесенною чужеземцами въ Палестину; греческіе нравы и греческія имена вытѣсняли нравы и имена туземныя, и въ самые низшіе слои народа проникалъ этотъ эллинскій духъ, который, среди наслажденія житейскими благами, забывалъ религіозныя идеи и пренебрегалъ священными законами.

Эти явленія сильно испугали законоучителей. Они уже видѣли предъ собою уничтоженіе только что добытаго религіознаго единства, видѣли разрушеніе той ограды, которая съ такими усиліями была возведена ими вокругъ Моисеева закона. Отсюда ихъ ненависть къ эллинскому образу жизни, отсюда глубокое отвращеніе ихъ и къ прекраснымъ, возвышеннымъ ученіямъ греческой мудрости и поэзіи. Горячая борьба возгорѣлась въ Палестинѣ между еврействомъ и эллинизмомъ, и въ теченіе ста лѣтъ съ лихимъ раздѣляла ихъ на два большихъ враждебныхъ лагеря. Верхъ брала то одна, то другая партія, но рѣшительная побѣда не доставалась ни одной изъ нихъ. Раввинство не могло вполне загородить доступъ въ свою среду эллинскихъ идей; эллинизму не удавалось совершенно уничтожить раввинство. Но и миръ между враждующими культурными силами не устанавливался на палестинской почвѣ; только по временамъ, въ дни общаго смятенія, или общей, глубокой усталости, наступало короткое перемиріе.

Примиреніе между двумя міровоззрѣніями состоялось на другой почвѣ—древней культурной почвѣ Египта, гдѣ Птолемеи создали евреямъ новое отечество и гдѣ евреи, нѣкогда рабы этой страны, жили уже нѣсколько столѣтій въ мирѣ и безопасности.

Содѣйствуя переселеніямъ евреевъ въ Египетъ, Птолемеи покровитель-

ствовали також успіхамъ наукъ и общего образованія, середоточіємъ которыхъ въ продолженіе трехъ столѣтій до возникновенія христіанства и потомъ еще двухъ послѣ того могла считаться Александрія. Великолепный городъ служилъ складочнымъ пунктомъ идей и товаровъ, пріютомъ тончайшаго образованія и эстетическаго наслажденія жизнью. Благодаря вліянію и деньгамъ Птолемеєвъ, тамъ была основана первая и обширѣйшая бібліотека въ мірѣ — 700 т. свитковъ, — а въ музеѣ собрались для совѣстнаго творчества всѣ знаменитости науки и литературы.

Въ первый разъ обнаружилась здѣсь новая сторона еврейскаго народа, — сторона, которой предстояло оказать огромное вліяніе на его литературное развитіе: это именно — рвеніе, съ которымъ онъ привыкаетъ къ новому образованію, воспринимаетъ въ себя свѣжее духовное развитіе, гдѣ даются ему свѣтъ и воздухъ и не допускають его гибнуть среди лишеній и бѣдствій. Евреи скоро усвоили греческій языкъ и скоро сжились съ мыслями и взглядами окружавшаго ихъ греческаго міра. Тѣсный, рѣдко нарушавшійся союзъ умовъ и научная дѣятельность были послѣдствіємъ этихъ отношеній, плодомъ которыхъ явилась еврейско-эллинистическая литература. Столѣтіе спустя, это эллинизированіе зашло такъ далеко, что евреи уже почти не умѣли читать источники своей религіи въ ихъ первоначальномъ еврейскомъ текстѣ, соорудили себѣ собственный, отдѣльный храмъ въ Леонтополисѣ и сдѣлали его независимымъ отъ метрополіи. Благодаря этому, связь между Палестиною и Египтомъ ослабѣвала все больше и больше; она, быть можетъ, и совсѣмъ бы уничтожилась, если бы среди всего этого цивилизаціоннаго движенія враждебныя выходки, гнусныя подозрѣнія, а порой даже и преслѣдованія не переставали напоминать эллинизированнымъ евреямъ о религіи ихъ отцовъ и о городѣ Сіонѣ. Такимъ образомъ религіозный элементъ продолжалъ дѣйствовать и на чужбинѣ, какъ поученіями и объясненіями содержанія закона, такъ и защитою предписаній его отъ внѣшнихъ нападеній, — ибо греки видѣли съ неудовольствіємъ, что евреи развивались рядомъ съ ними, какъ равноправные, и греческіе писатели могли рассчитывать на успѣхъ, когда осмѣивали или осуждали чужеземныхъ семитовъ за ихъ назойливость, дѣловитость, странный внѣшній видъ; на самомъ же дѣлѣ источникъ этой антипатіи заключался въ боязни грековъ быть опереженными въ умственномъ отношеніи этими чужестранцами. Это обстоятельство ставило евреевъ въ необходимость постоянно защищать свое наслѣдственное религіозное достоинствѣ отъ остротъ и насмѣшекъ, равно какъ и отъ ненависти и кле-

веты грековъ. Вслѣдствіе этого основной характеръ всей еврейско-эллинистической литературы сдѣлался и навсегда остался преимущественно *апологетическимъ*.

Но благодаря тому, что евреи вмѣстѣ съ греческимъ образованіемъ усвоили себѣ и тотъ рѣзкій анализъ понятій, который былъ характеристическою чертою эллинскаго духа въ поэзіи и философіи, — оказалось, что они, въ противоположность своимъ палестинскимъ единовѣрцамъ, не приняли всего содержанія Моисеева закона на вѣру, не вдумываясь въ смыслъ его, но, напротивъ того, старались изслѣдовать его сущность, философски объяснить его, символически истолковать и, если возможно, привести въ согласіе съ греческими идеями. На крыльяхъ смѣлой фантазіи вознеслись они къ тайнамъ божественнаго управленія міромъ, лишили ангеловъ и демоновъ ихъ индивидуальности и сдѣлали изъ нихъ идеи и образы въ подражаніе божественному Платону. Отсюда *синкретистическое* направленіе, проходящее по всей этой литературѣ и которое, судя даже по скудно сохранившимся остаткамъ ея, получило чрезвычайное развитіе въ пору ея полного процвѣтанія.

Подходя теперь ближе къ этой литературѣ, мы должны постоянно имѣть въ виду, какъ дополненіе къ ней, одновременное съ нею литературное развитіе греческаго александринства. Вѣдь и это послѣднее, не смотря на весь свой блескъ и всю свою ученость, представляло собой только эпигонскій періодъ, въ которомъ теорія кое-какъ тащилась вслѣдъ за практикой, между тѣмъ какъ геній давно уже исчезъ. Желаніе объяснить подвиги и чудеса естественнымъ путемъ составляетъ неизмѣнную принадлежность такихъ періодовъ. Тутъ научно рѣшаютъ вопросъ, при какихъ условіяхъ и обстоятельствахъ геній даетъ просторъ своимъ поэтическимъ чарамъ, и предаются благочестивой надеждѣ, что таковой рано или поздно, но непременно снова появится, и затѣмъ начнетъ дѣйствовать по отвлеченностямъ и правиламъ, которыя время заранѣе начертало ему. Такимъ путемъ въ тѣ періоды, когда геній отсутствуетъ, возникаютъ теорія, знаніе, ученость, желающія объяснить его, помогать ему. Но если они, (безъ ихъ въ томъ вины, служатъ доказательствомъ упадка національнаго духа и поэтической силы, то, съ другой стороны, въ нихъ нельзя не видѣть результата, какъ полноты и ясности общаго образованія, такъ и духовнаго прогресса. Такимъ временемъ истощенія энергіи духа и расцвѣта учености былъ александрійскій періодъ, и этимъ характеромъ отличаются всѣ уштенныя произведенія его.

Плеяда александрійскихъ поэтовъ, въ которой нѣмѣе усматривали даже воскресеніе гомеровской поэзіи, была только слабымъ откликомъ греческаго поэтическаго творчества, — и всѣ ея эпическія произведенія, гимны, вдилліи и дидактическіе стихи не были въ состояніи снова вызвать къ жизни античный геній. Точно также и философскимъ школамъ неоплатониковъ не удалось своими пантеистическими и мистическими воззрѣніями уничтожить воспоминаніе о великихъ дѣятеляхъ науки и идей, и трудолюбивыя изслѣдованія александрійскихъ грамматиковъ оказались безсильными хотя въ самой малой степени воскресить блескъ наукъ и исторіографіи въ цвѣтушіе дни Эллады.

Тѣмъ не менѣе и за этихъ эпитонскихъ временъ надо признать большія заслуги. Мусорщики, появляющіеся вслѣдъ за строителями — царями, важны и необходимы не менѣе этихъ послѣднихъ. То, что было сдѣлано изслѣдованіями, объясненіями, разборами для разработки и развитія отдѣльныхъ наукъ, та высшая филологическая критика, которая здѣсь получила свое начало, тутъ же возникшая философская идея субъективной жизни духа — все это имѣло громадныя послѣдствія для будущаго и сообщаетъ той эпохѣ высокое достоинство и непреходимое значеніе.

И во всѣхъ этихъ работахъ и стремленіяхъ александрійскіе евреи принимали живое и дѣятельное участіе, давая и получая, уча и учась, посредствомъ самостоятельныхъ сочиненій, совмѣстныхъ трудовъ, непрерывной борьбы за свое наслѣдственное достоинство — вѣру своихъ отцовъ, сообщеніе сокровищъ которой имъ греческимъ согражданамъ составляло натурально ихъ главную задачу и работу.

Изъ этихъ побужденій и, вѣроятно, непосредственно изъ переводовъ, дѣлавшихся на субботнихъ чтеніяхъ въ александрійскихъ храмахъ еврейскими чтецами библии (Meturgeman), возникъ уже въ раннее время первый греческій переводъ библии, такъ называемая «*Septuaginta*» (LXX толковниковъ), составляющая какъ бы ворота въ еврейско-эллинистическую литературу. Происхожденіе ея, покрытое въ исторіи глубокимъ мракомъ, сагга представляла въ поэтическомъ свѣтѣ. По ея словамъ, «библіотекаръ» Птоломея Филадельфа (284—246), Димитрій Фалеревъ, обратилъ вниманіе своего государя на отсутствіе въ его громадной александрійской библіотекѣ священныхъ книгъ евреевъ. Тогда просвѣщенный царь отправилъ депутацію въ Іерусалимъ, къ первосвященнику Элеазару, съ просьбой прислать въ Александрію ученыхъ, которые перевели бы библейскія книги на греческій языкъ. Въ этой депутаціи участвовалъ будто бы и первый распространи-

тель этой саги, авторъ такъ называемой Аристеевой книги. Первосвященникъ соглашается на эту просьбу, послѣ того, какъ ему сообщили объ изданномъ незадолго до того указѣ царя отпустить на волю сто тысячъ еврейскихъ рабовъ въ Египтъ, а также увидѣвъ подарки, присланные Птолемею для іерусалимскаго храма. Онъ отправляетъ къ царю семьдесятъ два ученыхъ, по двѣнадцати изъ каждого колѣна, и рукопись закона. Ученые пріѣзжаютъ въ Египетъ въ большой праздникъ, установленный въ честь какой-то мненческой морской побѣды надъ Антигономъ; царь привѣтливо принимаетъ ихъ и подвергаетъ философскому экзамену, который они выдерживаютъ удовлетворительно и послѣ котораго ихъ поселяютъ на тихомъ островѣ Фаросѣ, гдѣ они могутъ безпрепятственно заниматься своимъ дѣломъ. Черезъ семьдесятъ два дня переводъ готовъ; написанъ онъ вышеупомянутымъ Димитріемъ Фалеревсомъ. Каждый переводчикъ работалъ отдѣльно, самъ за себя, а между тѣмъ, какъ бы по нѣкую божію, всѣ переводы вполнѣ сходятся одинъ съ другимъ. Царь обрадованъ этимъ успѣхомъ и надѣляетъ ученыхъ щедрыми подарками. Сверхъ того онъ позволяетъ александрійскимъ евреямъ списать для себя этотъ переводъ, который, по своимъ семидесяти или семидесяти двумъ переводчикамъ, получилъ названіе «Септуагинты».

Весьма трудно рѣшить, насколько легендарнаго и насколько историческаго заключается въ этомъ рассказѣ, встрѣчающемся и въ Гаггадѣ и страдающемъ многими невѣрными свѣдѣніями, какъ, напр., то, что Димитрій Фалеревъ былъ бібліотекаръ Птолемея. По раввинскому сказанію, Птоломей призвалъ семьдесятъ два ученыхъ, не сообщивъ имъ предварительно о цѣли призыва, и затѣмъ приказалъ: «Напишите для меня законъ вашего учителя Моисея». И семьдесятъ два ученыхъ, принявшись за работу, единогласно измѣнили тринадцать мѣстъ въ библейскомъ текстѣ.

Единственной историческою подробностью во всѣхъ этихъ преданіяхъ является извѣстіе, что этотъ греческій переводъ библіи былъ начатъ въ царствованіе Птолемея Филадельфа. Александрійскіе евреи чувствовали потребность—такимъ переводомъ библіи оказать противодѣйствіе все болѣе и болѣе ослабѣвавшему знакомству съ еврейскимъ языкомъ и нападкамъ противниковъ-язычниковъ. Поэтому, какъ ни относиться къ вышеприведеннымъ легендамъ, но несомнѣннымъ остается тотъ фактъ, что въ половинѣ третьяго столѣтія уже существовалъ и эксплуатировался тогдашними писателями греческій переводъ Пятикнижія. Понятно, что онъ былъ сдѣланъ не сразу; на окончаніе перевода всей библіи потребовалось болѣе

двух столѣтій. Понятно также, что при такомъ способѣ работы составилось весьма разнообразное въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ произведеніе, въ составѣ котораго могло пользоваться авторитетнымъ значеніемъ собственно только Пятикнижіе, какъ совѣстная работа александрійскихъ евреевъ.

Но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, которыя тоже опираются на гаггадическое преданіе, переводъ «Септуагинты» долженъ быть отодвинутъ на цѣлое столѣтіе позже, къ царствованію Птолемея Филометора—приблизительно около 150 г., и исполненіе его приписывается пяти еврейскимъ ученымъ. Этому мнѣнію противорѣчитъ, однако, не только вышеупомянутое преданіе, въ которомъ, по всей вѣроятности, рѣчь идетъ исключительно о запрещеніи бывшаго въ то время въ ходу, между несвѣдущими въ еврейскомъ языкѣ, списыванія еврейскаго текста греческими буквами, а не о греческомъ переводѣ,—но также—и это главнымъ образомъ—несомнѣнный фактъ эксплуатированія «Септуагинты» писателями, жившими въ Египтѣ въ половинѣ третьяго столѣтія.

Болѣе правдоподобною представляется гипотеза, что переводъ, начатый при Филадельфѣ, былъ пересмотрѣнъ, дополненъ или оконченъ столѣтіе спустя, при Филометорѣ. Но, какъ уже выше замѣчено, вся область «Септуагинты» до такой степени окружена мракомъ, что какія бы то ни было вѣрныя и надежныя свѣдѣнія о ней покажутся еще не возможны. Гораздо дальше ушли впередъ изслѣдованія критики о достоинствѣ перевода и духѣ, которыми онъ проникнутъ, ибо имъ негдѣ служить опорой еще вполне сохранившійся текстъ.

Судя по этимъ послѣднимъ изслѣдованіямъ, переводчики «Септуагинты» пользовались библейскимъ текстомъ, нѣстами отступавшимъ отъ первоначальнаго. Но дѣйствительно значительныя отступленія замѣчаются только въ переводѣ пророческой книги Іереміи.

Языкъ этого труда, долженствовавшего пріобрѣсть большое значеніе въ дѣлѣ законства съ библейскимъ словомъ, былъ то эллинистическо-дориическое нарѣчіе, каковыя въ то время говорили въ Александріи. Изъ этого нарѣчія переводчики выработали такъ называемый восточно-греческій языкъ, который сдѣлался руководящимъ для всей эллинистической литературы и не остался также безъ вліянія на позднѣйшее развитіе греческаго письменнаго и разговорнаго языковъ, а благодаря буквальнымъ переводамъ переводчиковъ-христіанъ, оказалъ даже большое вліяніе на латинскій, вслѣдствіе чего, чрезъ посредство этого латинскаго церковнаго языка и находившихся подъ значительнымъ вліяніемъ его послѣдующихъ

переводовъ библіи, важные элементы «Септуагинты» проникли даже въ новые языки Европы, главнымъ образомъ—въ нѣмецкій и англійскій.

Не менѣе важности имѣлъ духъ этой «Септуагинты», въ которой можно уже находить первые проблески еврейско-эллинистической философіи. Несправедливо было бы утверждать, что переводили вѣдь не для образованныхъ грековъ, до одобренія которыхъ евреямъ было мало дѣла. Напротивъ того, стремленіе снискать это одобреніе не только преобладаетъ во всей литературѣ, но и явственно выступаетъ въ этомъ періодѣ, обнаруживаясь на первыхъ порахъ, конечно, въ старанія устранить, смягчить или замѣнить господствовавшими уже въ то время въ Александріи очищенными метафизическими понятіями антропоморфизмы библіи. Нѣсколькихъ примѣровъ достаточно для подтвержденія этого факта. Если въ библіи говорится, что Богъ бесѣдовалъ съ Моисеемъ «изъ устъ въ уста», то «Септуагинта» осторожно прибавляетъ при этомъ: ἐν εἰδεῖ—«въ воображеніи», вслѣдствіе чего весь рассказъ принимаетъ характеръ видѣнія; если тамъ повѣствуется о «созерцаніи божества», то здѣсь это превращается въ изображеніе *мѣста*, на которомъ появилось божество. Сообщеніе библіи, что Моисей вознесся къ Богу и Богъ позвалъ его къ Себѣ съ горы, «Септуагинта» передаетъ словами: «Моисей взошелъ на гору божью!» Раба, который не желаетъ получить свободу, а заявляетъ готовность и послѣ седьмого года службы остаться у своего господина до конца своей жизни, переводъ, въ отличіе отъ библейскаго текста, не приводитъ непосредственно «предъ лицо Божье», но ставитъ предъ *судомъ* Бога, называя Его также не «мужемъ битвы», какъ въ библіи, а «растоптывающимъ своихъ враговъ».

Стараніе по возможности избѣгать антропоморфическихъ выраженій—ибо совершенное устраненіе ихъ казалось въ то время дѣломъ почти невозможнымъ—еще явственнѣе обнаруживается въ послѣднихъ книгахъ библіи, которыя были переведены позже Пятикнижія и въ ту пору, когда представленіе эллинистической теософіи о Богѣ ушло уже значительно впередъ сравнительно съ тою точкою зрѣнія, на которой оно стояло въ первыхъ началахъ перевода.

Если можно признать почти несомнѣннымъ, что уже въ половинѣ второго столѣтія существовалъ и пользовался большимъ значеніемъ въ Египтѣ переводъ Книги Царей, Хроники, Книги Іова и Іисуса Навина, то, конечно, представится понятнымъ, что переводчикъ послѣдней книги предпочелъ библейскому выраженію «сильная рука Господа» выраженіе

«сильное могущество»,—что въ переводѣ книги Исаіи созерцаніе божества на землѣ замѣнено отвлеченнымъ понятіемъ созерцанія божественнаго спасенія,—что тотъ же переводчикъ наполняетъ святиню не «одѣяніемъ Господа», а Его великолѣпіемъ,—что онъ не рѣшается даже назвать Бога, какъ въ библіи, «героемъ», а даетъ Ему титулъ «Бога силъ». Такии образомъ въ «Септуагинтѣ»—и притомъ какъ въ первыхъ, такъ и въ самыхъ позднихъ частяхъ ея—обнаруживается почти равномерно стремленіе—посредствомъ отвлеченностей чище понимать и выражать идею Бога.

Но переводчики «Септуагинты» старались также по возможности удовлетворять современнымъ требованіямъ и обстоятельствамъ, среди которыхъ они жили. Нельзя же сомнѣваться въ ихъ желаніи снискать себѣ одобреніе образованныхъ грековъ, когда видишь этихъ людей придающими такое значеніе жившимъ въ народѣ предрассудкамъ, что они старательно избѣгаютъ отдѣльныхъ словъ и выраженій, могущихъ вызвать насмѣшку или недоразумѣніе, какъ, напр., названіе осла верховымъ животнымъ, часто встрѣчающееся въ библіи, но которое въ Египтѣ показалось бы очень неумѣстнымъ.

Также старательно избѣгали они всего, мало-мальски обиднаго для царскаго дома. Такъ, напр., слово «заяць» (Arnebeth), неоднократно употребляющееся въ библіи при упоминаніи запрещенныхъ блюдъ, и которое по гречески слѣдовало бы перевести словомъ λαγώς, они переводятъ чрезъ θαύπος, чтобы не оскорбить царскую династію *лаидовъ*, и такимъ образомъ преданіе объ отношеніи царя Птолемея къ этому переводу снова принимаетъ нѣкоторую долю вѣроятности. Дѣйствительно, весьма возможно, что царь, ревностно содѣйствовавшій развитію духовной жизни въ Александріи, съ интересомъ относился и къ этому греческому переводу библіи и приобрѣлъ одинъ экземпляръ ея для знаменитой Александрійской бібліотеки, которая въ ту пору соединяла въ себѣ всѣ литературныя сокровища древности.

Но во всякомъ случаѣ нельзя сомнѣваться, что переводъ этотъ былъ принятъ сочувственно любознательными греками и создалъ то духовное взаимодействіе, которое впослѣдствіи существовало между эллинами и евреями и нашло себѣ выраженіе и толкованіе во многихъ легендарныхъ измышленіяхъ. Такъ, рассказываютъ, что Аристотеля обратило на новый путь еврейское ученіе, что другіе греческіе мудрецы черпали мудрость изъ существовавшаго уже раньше греческаго перевода священныхъ книгъ, и мно-

гое другое въ такомъ же родѣ, на что надо смотрѣть со стороны его сокровеннаго смысла, а не какъ на историческій фактъ, и что не должно подавать повода къ дальнѣйшимъ умозаключеніямъ и положеніямъ.

Но такое важное значеніе «Септуагинта» никогда не могла бы пріобрѣсти, еслибы не заслужилъ его характеръ перевода. Правда, этотъ характеръ въ отдѣльныхъ книгахъ, переводъ которыхъ относится къ различнымъ временамъ и принадлежитъ разнымъ лицамъ, представляется достаточно измѣнившимся, вообще же переводъ нельзя не признать весьма близкимъ къ подлиннику. По отношенію къ Пятикнижію эта близость—за исключеніемъ вышеупомянутыхъ измѣненій и передѣлокъ—уже доказана; но надо замѣтить, что этому переводу, съумѣвшему удивительно сгармонировать современное воззрѣніе съ еврейскимъ текстомъ, въ очень значительной степени уступаютъ достоинствомъ всѣ остальные.

Послѣдующіе переводы частью рабски буквальны, каковъ, напр., переводъ «Пѣсни Пѣсней» и пророка Исаи, частью слишкомъ вольны, каковъ переводъ книги Іова, который, однако, заслуживаетъ особеннаго вниманія, ибо между тѣмъ какъ всѣ остальные, предшествующіе и послѣдующіе, переводчики ставятъ себѣ задачею только болѣе или менѣе буквальную передачу текста на греческомъ языкѣ, въ этой книгѣ явственно обнаруживается цѣль эстетическая. Переводчикъ старается «передать поэзію посредствомъ поэзіи, внося въ свою работу всевозможныя украшенія изъ греческихъ поэтовъ, которыя, конечно, имѣютъ нѣсколько странный видъ среди употребляемаго и здѣсь еврейско-греческаго языка». При этомъ переводчикъ или совсѣмъ выпускаетъ какъ непонятныя для него, такъ и не нравящіяся ему мѣста, или измѣняетъ ихъ въ современномъ духѣ. Насколько похвально такое стремленіе въ эстетическомъ отношеніи, настолько же оно не удалось. Если переводчикъ или передѣльватель ставитъ вмѣсто Бога ангела смерти и старается осторожно замѣнить всѣ поэтическіе антропоморфизмы философскими школьными выраженіями, то это свидѣтельствуетъ только о появленіи его работы въ болѣе позднюю пору, вѣроятно, въ первую половину перваго до-христіанскаго столѣтія.

Лучше и ближе къ подлиннику переведены пророческія и историческія книги библіи, но за то—хуже и вольнѣе послѣдніе агіографы, особенно «Эсфирь» и «Давидъ», хотя между этимъ переводомъ и сочиненіемъ этихъ книгъ прошло немного времени, такъ что переводчики могли глубже понимать духъ и языкъ подлинника. Съ другой стороны, именно эти переводы принимались за доказательство, что сочиненія, съ которыхъ они были сдѣ-

ланы, въ ту пору не пользовались еще такимъ высокимъ религіознымъ значеніемъ, какое имѣли остальные книги, такъ какъ въ противномъ случаѣ никто бы не отважился такъ свободно обращаться съ ними, дѣлать въ нихъ такіа измѣненія, сокращенія и добавленія. «Такимъ образомъ составилось произведеніе, мало соотвѣтствующее своему первоначальному тексту, и между всѣми многочисленными греческими переводами ветхозавѣтныхъ книгъ, за исключеніемъ книги Давіи́ла—самое дурное». Такъ отзываются о переводѣ книги Эсфирь, между тѣмъ переводъ книги Давіи́ла совершенно справедливо вызываетъ еще болѣе жесткій приговоръ—именно, что такая бѣглая и неудовлетворительная передача текста не выпадала на долю ни одной изъ остальныхъ книгъ греческой библіи. «Чѣмъ дальше, тѣмъ хуже становится этотъ переводъ, часто заключающій въ себѣ полную бессмыслицу. То выпускаются необходимыя мѣста, то дѣлаются болѣе или менѣе значительныя, отчасти портящія изложеніе, вставки. Къ этому присоединилось еще то печальное обстоятельство, что именно этотъ переводъ, вслѣдствіе присоединенія къ нему другихъ, частью еще вольнѣе переведенныхъ отрывковъ и тому подобныхъ добавленій, а равно и благодаря перестановкамъ и всяческимъ другимъ операціямъ, былъ обезображенъ самымъ жестокимъ образомъ, такъ что оказалось весьма трудно отыскать въ этомъ изложеніи первоначальный текстъ книги».

Относительно подобныхъ дополненій и измѣненій въ Египтѣ существовала изумительная безцеремонность, представляющая странную противоположность той строгой щекотливости, съ которою относились къ тексту библіи въ Палестинѣ. Всякую книгу, религіозное содержаніе которой ставило ее въ какую бы то ни было связь съ библіею, переводили и присоединяли къ «Септуагинтѣ». Такимъ образомъ вошли въ составъ этой послѣдней и тѣ книги, съ которыми мы уже познакомились, какъ съ апокрифическими, и которыя въ Палестинѣ безусловно устранились, какъ чуждыя, тогда какъ въ Египтѣ между ними и каноническими писаніями библіи, повидимому, не существовало почти никакой разницы.

Это обстоятельство, съ одной стороны, кидаетъ странный свѣтъ на отсутствіе критики въ работѣ переводчиковъ, изъ которыхъ намъ извѣстны только два: внукъ Іисуса Сираха, переведшій сочиненіе своего дѣда, и переводчикъ «Эсфири», Лизимахъ изъ Іерусалима; но, съ другой стороны, тому же обстоятельству мы вѣроятно должны быть обязаны вообще сохраненіемъ апокрифической письменности, которая въ противномъ случаѣ ко-

нечно, подвергнулась бы участи, постигшей большую часть еврейско-эллинистической литературы—участи быть потерянной и забытой.

Что «Септуагинта» уже въ первое время пользовалась большимъ почетомъ у эллинскихъ евреевъ—это извѣстно и легко объяснимо: вѣдь въ этомъ переводѣ они получили основную книгу своихъ религіозныхъ воззрѣній и убѣжденій—книгу, которую, по ея этическому и поэтическому характеру, они съ гордостью могли поставить на ряду со священнымъ писаніемъ другихъ народовъ. Есть даже основаніе предполагать, что греческій переводъ надолго почти вытѣснилъ изъ употребленія еврейскій подлинный текстъ, такъ какъ всѣ писатели той эпохи пользовались именно имъ, цитировали его и вообще въ очень слабой степени обнаруживали знакомство съ подлинникомъ.

Такимъ образомъ къ «Септуагинтѣ» примыкаетъ вся еврейско-эллинистическая литература, какъ по духу, такъ даже во многихъ случаяхъ по буквальному тексту. Подъ вліяніемъ «Септуагинты» она находится, благодаря ей—развивается. Извѣстенъ ли былъ этотъ переводъ и язычникамъ—до сихъ поръ не доказано съ надлежащею точностью; но извѣстно, что по мѣрѣ распространенія христіанства онъ пріобрѣталъ все больше и больше значенія и авторитета.

Такимъ образомъ «Септуагинта» стоитъ при вступленіи въ ту литературную эпоху удивительнымъ памятникомъ еврейско-эллинистической духовной жизни; но еще важнѣе она, какъ первое извѣстное намъ въ древности дѣло перевода книги съ одного языка на другой. Болѣе двухъ столѣтій работали ученые надъ этимъ произведеніемъ, получившимъ высокое, еще не достаточно оцѣненное по достоинству значеніе для пониманія библейской литературы и впервые доставившее еврею доступъ во всемірную литературу.

По необъяснимой игрѣ случая, «Септуагинта» почти въ полномъ видѣ дошла до насъ, примыкающая же къ ней литература еврейскихъ эллинистовъ точно также почти вся пропала. Весьма скудно и незначительно сохранившееся наслѣдіе еврейскаго эллинизма. Чтобы получить о немъ понятіе, нужно обращаться къ ненадежнымъ, всюду разсыяннымъ источникамъ, къ сборникамъ и переводамъ позднѣйшихъ ученыхъ, дѣйствовавшихъ въ этомъ случаѣ зря, не обращая вниманія на его достоинство и значеніе. Если позволительно по такимъ скуднымъ остаткамъ составлять себѣ критическое сужденіе, то оно едва-ли будетъ въ пользу этой письменности. Если бы мы даже охотно допустили предположеніе, что текстъ много по-

страдалъ отъ переписчиковъ и компиляторовъ, что дойди онъ до насъ въ неприкосновенности и полнотѣ, впечатлѣніе получилъ бы гораздо болѣе благопріятное—это все-таки нисколько бы не измѣнило мнѣнія, приписывающаго этому литературному направленію вообще весьма незначительное положительное достоинство, и напротивъ того—большое отрицательное значеніе, знакомя съ образомъ и ходомъ мыслей тѣхъ авторовъ, проливая извѣстный свѣтъ на ихъ цѣли и стремленія и ихъ апологетическую тенденцію. Но изъ того, что при такомъ уясненіи предмета характеръ отдѣльныхъ эллинистическихъ писателей той поры является не въ особенно благопріятномъ свѣтѣ, отнюдь не слѣдуетъ, что мы должны произнести въ нравственномъ отношеніи обвинительный приговоръ всему направленію. Стремленія этихъ людей были несомнѣнно вполне законны и вполне почтенны. На нападенія юдофобскихъ греческихъ писателей, каковы Манеонъ, Апіонъ, Херемонъ, Лизимахъ, Посидоній, Аполловій Молонъ, Агатархидъ и др., они старались документально возражать чистотой и возвышенностью своей вѣры; своимъ же единовѣрцамъ на чужбинѣ, слишкомъ легко забывавшимъ свое происхожденіе, они внушали необходимость знакомиться съ библіей, уваженіе къ еврейству и извѣстную самостоятельность. Вѣдь Египетъ былъ родиною литературнаго юдофобства, страной, гдѣ скоро послѣ знакомства съ появившеюся тамъ греческою библіею стали усматривать оскорбленіе національнаго чувства въ томъ, что египтяне играли такую нелестную роль въ исторіи образованія израильскаго народа. Оттуда эта юдофобская литература проникла въ Римъ, а изъ него уже распространилась по всѣмъ странамъ міра и чрезъ всѣ послѣдующія столѣтія. Все это нельзя упускать изъ виду при обсужденіи этой литературы, которую еще больше, чѣмъ всякую другую, должно объяснять духомъ времени, когда она создавалась. А при такомъ объясненіи, во всѣхъ ошибкахъ и заблужденіяхъ ея мы обвинимъ именно этотъ духъ времени, но не еврейскій народъ. Эту тѣсную взаимную связь между духомъ греческаго и еврейскаго эллинизма ничѣмъ нельзя выразить такъ мѣтко, какъ слѣдующими аргументами, противопоставляемыми ложному воззрѣнію на тотъ періодъ тѣмъ ученымъ изслѣдователямъ, которому мы обязаны первымъ близкимъ знакомствомъ съ этою раннею порою еврейско-эллинистической литературы: «Вся письменность еврейскаго эллинизма имѣла своимъ источникомъ стремленіе гармонически сочетать чуждое и туземное, язычество и еврейство, греческія и древне-еврейскія формы, ученія и воззрѣнія. Какого рода былъ

путь, полученный историографією отъ грековъ? Не въ блескъ своего древняго великолѣпія представилась духовная жизнь греческаго народа востоку, когда этотъ послѣдній воспринялъ греческую образованность... Въ эту пору духовныя силы грековъ быстро клонились къ упадку... Въ такомъ же положеніи находилась и историографія. Было бы несправедливо отрицать, что и въ александрійскій періодъ были выдающіеся историки, и отвергать высокое достоинство научныхъ работъ, впервые пытавшихся одновременно объять природу въ ея цѣльной совокупности и историческіе факты. Но при этомъ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что труды Эратосѣена—перваго хронолога, Полемона—самаго надежнаго изслѣдователя греческихъ древностей, Полибія—второго по достоинству между всѣми греческими историками, въ сильной степени заглушались безконечнымъ количествомъ литературныхъ произведеній мелкихъ писателей; что реторическая погоня за эффектами, нелѣпые романы, страсть къ скандаламъ—преобладали надъ всѣми остальнымъ. Среди общаго стремленія къ веселому, занимательному, въ борьбѣ всевозможныхъ партій и кружковъ почти погнбло чувство исторической правды. Серьезная исторія сдѣлалась легкой разскащицей, которая должна была служить личному тщеславію или политическимъ тенденціямъ, у которой не искали и не находили поученія и разумнаго отдыха... Неудивительно, что историографія еврейскихъ эллинистовъ, при отсутствіи въ ней самостоятельности, рабски слѣдовала господствующему настроенію... Въ этой школѣ обучались искусству превращать исторію въ романъ и возвышать романъ на степень исторіи. У этихъ учителей пріобрѣтали умѣнье—въ интересахъ своего народа обезображивать истину, прикрывать ошибки и заблужденія предковъ, пополнять не имѣющими никакого основанія предположеніями пробѣлы преданія, наконецъ, даже вымышлять совершенныя небылицы... Отъ грековъ заимствовали основныя подробности басенъ, разсѣянныхъ во всей древней исторіи... Но греки научали вещамъ еще похуже, чѣмъ затемненіе и обезображиваніе исторіи; литературныя подлоги проникли въ еврейскій эллинизмъ также изъ Греціи... У грековъ искусство литературнаго подлога также старо, какъ ихъ прозаическая литература. Первый, начавшій заниматься этимъ дѣломъ, былъ никто иной, какъ благородный Соловъ, совершавшій такіа операціи, ради патріотическихъ цѣлей, надъ Гомеромъ. За нимъ слѣдуетъ пресловутый Сномакрить, который, какъ гласитъ преданіе, не только продѣлывалъ эти штуки съ Гомеромъ, но поддѣлывалъ также гимны Орфея и Музея, предсказанія и оракулы, и ули-

ченный въ обманѣ, былъ изгнанъ Гиппархомъ. Но только послѣ Ономакрита эта литература приняла размѣры, часто вводившіе въ заблужденіе Геродота, подававшіе поводъ къ самымъ веселымъ насмѣшкамъ Аристофану, вызывавшіе горькія жалобы у Платона. И какою незначительною представляется псевдоэпиграфія Геродотовскаго и Платоновскаго времени въ сравненіи съ основанною на риторскомъ тщеславіи, корыстолюбіи и слѣпомъ духѣ партій подложною литературой александрійскаго періода! Нѣтъ почти ни одной области литературы, въ которой эта александрійская производительность не выступала бы на первый планъ, которая не поросла бы этими ядовитыми растеніями».

Въ приведенныхъ словахъ передъ нами вѣрная и точная картина тогдашняго эллинизма; и въ этомъ послѣднемъ мы снова встрѣчаемъ всѣ дурныя черты эллинизма еврейскаго, который тѣмъ скорѣе и сильнѣе могъ заразиться пустымъ, фальшивымъ фразерствомъ, страстью къ подлогамъ и обманамъ, что онъ вѣдь находился въ полной зависимости отъ этихъ греческихъ образцовъ. Поэтому непонятно, на какомъ основаніи литературныя ошибки и этические недостатки еврейскаго народа приписываются винѣ именно его,—непонятно тѣмъ болѣе, что отъ обвиненій въ обезображиваніи и подлогѣ этихъ сочиненій не должны быть избавлены также язычники и христіане, рядомъ съ признаніемъ за ними заслуги сохраненія всей этой письменности, такъ какъ полученіемъ отрывковъ самой ранней литературы еврейскаго эллинизма мы обязаны главнымъ образомъ трудолюбію Александра Полигистора (80 л. до Р. Х.). Онъ съ наивною безпристрастностью собралъ отдѣльныя части зданія въ одно цѣлое, и сборники эти, спустя нѣсколько столѣтій, были изданы въ свѣтъ ученымъ Евсевіемъ въ его «Praeparatio evangelica», а отчасти и не менѣе ученымъ Климентомъ Александрійскимъ въ его «Коврахъ». Сколько при всемъ этомъ пропало, сколько забыто, выпущено и обезображено—въ настоящее время опредѣлить невозможно. Но и сохранившіеся отрывки, которые критическая проницательность признала вѣрными копіями древнихъ подлинниковъ и текстъ которыхъ она возстановила на сколько было возможно, позволяютъ намъ составить себѣ понятіе о цѣломъ рядѣ писателей и поэтовъ еврейско-эллинистической литературы, какъ о людяхъ дѣятельныхъ и горячо относившихся къ своимъ тенденціямъ, но несамостоятельныхъ и въ сильной степени раздѣлявшихъ всѣ недостатки своихъ современниковъ.

Подъ этотъ строгій, но не несправедливый приговоръ не долженъ, однако,

подходить старѣйшій, извѣстный намъ, дѣятель еврейско-эллинистической литературы, хронографъ *Деметріосъ* *. У него не замѣчаются еще вышеупомянутыя ошибки и недостатки писателей позднѣйшихъ, но за то нѣтъ и ихъ достоинствъ. Отрывки его произведеній, до насъ дошедшіе, состоятъ только въ хронологическихъ и біографическихъ замѣткахъ о лицахъ и событіяхъ библейской поры отъ Іакова до Моисея, о Моисеѣ и Іееро (Іоѳорѣ), о странствіи евреевъ въ пустынѣ и о гибели еврейскаго государства. Суть ли эти отрывки только разсѣяныя частицы большого сочиненія по исторіи еврейскаго народа—опредѣлить по нимъ въ настоящее время уже невозможно. Но къ одному несомнѣнному выводу приводитъ разсмотрѣніе ихъ—что относительно историческаго знакомства съ предметомъ они еще имѣютъ какое нибудь значеніе, внутренняго же достоинства совершенно лишены; они «трезвы, безпритязательны и бѣдны мыслями, страдаютъ отсутствіемъ стилистическаго умѣнья, свѣжести и поэтичности въ изложеніи» и представляютъ собой рѣзкій контрастъ съ блескомъ и яркою цвѣтистостью позднѣйшей еврейско-эллинистической исторіографіи. Но, съ другой стороны, эти отрывки отличаются простотою и естественностью взгляда, равно свободнаго какъ отъ погони за легендами и сказками, такъ и отъ страсти представлять библейское время въ ложномъ свѣтѣ, хотя бы и въ ущербъ исторической правдѣ. Деметріосъ относится къ своей задачѣ—написать хронику—даже съ такою утрированной серьезностью, что пренебрегаетъ простѣйшими требованіями гладкаго и пріятнаго изложенія и вмѣсто живого историческаго разсказа даетъ только сухія замѣтки и голыя хронологическія цифры. Въ соблюденіи же главныхъ условій хронологіи—точного знанія предмета и добросовѣстнаго пользованія источниками—ему, конечно, нельзя отказать.

Но при этомъ мы встрѣчаемся и съ тою особенностью, которою характеризуется все это литературное направленіе: Деметріосъ, старѣйшій изъ тогдашнихъ извѣстныхъ намъ писателей, жившій, вѣроятно, во второй

* Слѣдуетъ прибавить, что существованіе еврейскаго хронолога подъ именемъ *Дмитрія* еще весьма сомнительно. Отрывки по хронологіи, вращавшіеся въ эллинистическихъ литературныхъ кружкахъ, приписывались вѣроятно аемнискому государственному мужу и литератору, бѣжавшему въ послѣдствіи въ Александрію къ Птоломею Лагю, *Дмитрію изъ Фалерона* (Demetrios Phalereus), какъ объ этомъ свидѣлствуютъ Евсевій Памфилскій и другіе. Этимъ обстоятельствомъ хорошо объясняются безпристрастіе и трезвость означенныхъ отрывковъ, на которыя указываетъ ниже авторъ настоящаго сочиненія. *Ред.*

половинѣ третьяго столѣтія и притомъ въ Египтѣ, находится, однако, уже въ это время въ такой же зависимости отъ «Септуагинты», какою страдали относительно ея позднѣйшіе писатели этой литературы! Но у Деметріоса зависимость эта еще не переходитъ въ слѣпую вѣру; онъ еще настолько смѣлъ, что высказываетъ собственные соображенія, иногда прямо противорѣчащія греческому переводу библіи, и по своему усмотрѣнію пополняетъ генеалогическіе пробѣлы. Правда, что въ его библейской экзегетикѣ преобладаютъ еще тотъ же теологическій характеръ и та же апологетическая тенденція, которыми отличаются и труды его преемниковъ. Она представляетъ даже удивительное сходство съ гаггадическою экзегетикой родины, вслѣдствіе чего восходитъ на степень вѣроятности предположеніе, что рядомъ съ палестинскимъ мидрашемъ существовалъ и *мидрашъ эллинистическій*, который, подобно первому и даже, можетъ быть, больше чѣмъ первый, былъ самою странною смѣсью національных и чуждыхъ идей, еврейскихъ и языческихъ цикловъ легендъ, библейскихъ и греческихъ формъ, и который сохранялъ извѣстную самостоятельность при одновременномъ съ нимъ существованіи перваго, подчиняясь его вліянію въ самыхъ главныхъ частяхъ, оказывая на него вліяніе въ важныхъ моментахъ. Безпрерывно и беспорядочно перепутываются между собою александрійская гаггада и палестинская; распутать эти нити, чтобы опредѣлить взаимную связь между ними, будетъ дѣло изслѣдованія, которое покажетъ научно констатировало существованіе такого эллинистическаго толкованія св. писанія и тотъ фактъ, что это толкованіе не только находилось подъ исключительнымъ вліяніемъ раввинскаго, но и вліяло на это послѣднее, хотя и скрытыми путями, но тѣмъ не менѣе активно и теперь еще замѣтнымъ образомъ. Если изъ этой эллинистической экзегетики устранить греческій элементъ, составляющій ея особенность, то сходство, кидающееся въ глаза уже при чтеніи отдѣльныхъ экзегетическихъ отрывковъ Деметріоса, явственно выступаетъ наружу. Трудно рѣшить, гдѣ впервые сказались эти вліянія и откуда изошли они; во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что они существовали уже въ хронологическихъ отрывкахъ Деметріоса, слѣдовательно—въ третьемъ столѣтіи.

Какъ доказательство этого факта, отрывки эти имѣютъ очень важную историко-литературную цѣнность. Но она заключается не въ одномъ этомъ обстоятельстве, а также и въ неоспоримомъ фактѣ, что въ Деметріосѣ имѣемъ мы писателя, который, дѣйствуя простыми средствами и съ благородными цѣлями, не подчиняясь обаятельнымъ чарамъ блиставшаго

вокругъ него эллинизма и не слѣдуя ложному синкретистическому направленію своего времени, рѣшился въ поученіе своимъ единоплеменникамъ, а можетъ быть, и для отраженія нападковъ со стороны враговъ, «написать лучше скудную, но правдивую лѣтопись, чѣмъ блестящую и лживую исторію».

Большое пространство времени отдѣляетъ послѣдующихъ эллинистическихъ писателей отъ Деметріоса; огромное разстояніе находится также между воззрѣніями, послужившими источникомъ его сочиненію, и тѣми, которыя слѣдуютъ за ними въ теченіи столѣтія. Рядомъ со стремленіемъ расширить *историческое* содержаніе библіи и философски объяснять, а также защищать отъ враждебныхъ нападковъ и обвиненій ея содержаніе *религіозное*, создается новое направленіе, которое, сохраняя вѣрность библейскому слову, пытается представить *поэтическую* разработку его. Чтобы не прерывать связи, мы, прежде чѣмъ перейти къ обзорѣ этой интересной эстетической дѣятельности, обрисуемъ въ главныхъ чертахъ такъ называемое историческое направленіе,—насколько у этихъ александрійскихъ писателей можетъ быть рѣчь объ исторіи въ истинномъ смыслѣ слова.

Ибо этимъ авторомъ является намъ не историкъ, каковъ, напримѣръ, *Язонъ* изъ Кирене, написавшій исторію евреевъ въ пяти книгахъ, изъ которыхъ вторая, Маккавейская, составляетъ уже упомянутое нами извлеченіе,—а поддѣлыватель, котораго прозвали *Псевдо-Аристеемъ* и дѣятельность котораго доставляетъ намъ печальное знакомство съ литературною фальсификаціею того времени. Вышеприведенное сообщеніе его, въ формѣ письма къ Филократу о происхожденіи греческаго перевода библіи и поводъ къ нему, есть ничто иное, какъ романъ—правда, придуманный умно и ловко и выполненный художественно. Но смѣлость, съ которою авторъ выдаетъ свою выдумку за исторію, требуя полной вѣры въ нее, включеніе сюда подложныхъ писемъ и приписываніе ихъ подложному лицу, ибо дѣйствительный Аристеевъ былъ язычникъ и жилъ почти столѣтіемъ раньше при дворѣ Птолемея Филадельфа—все это хорошо характеризуетъ его литературные приемы и цѣли.

Только въ прошедшемъ столѣтіи удалось обличить поддѣлывателя и сорвать съ него маску сопоставленіемъ выдуманныхъ имъ фактовъ съ его хронологическими ошибками и, на основаніи этого, очевиднымъ доказательствомъ невѣрности его сообщенія, которое онъ несомнѣнно написалъ во второй столѣтіи, приблизительно въ послѣдніе годы династіи Птоло-

меевъ, и которому суждено было впоследствии приобрести большое значеніе, подняться на ступень достовѣрнаго историческаго источника, такъ что новые историки относили сочиненіе этой книги даже ко времени Ти-веріа.

Книгу эту называли «продуктомъ еврейскаго тщеславія», такъ какъ въ основѣ ея лежитъ очевидное стремленіе возвысить еврейство и прославить библейскія книги. И дѣйствительно, какъ бы ни насмѣхались греки, когда такой царь, какъ Филадельфъ, или такой ученый, какъ Димитрій Фалеревсъ, относились съ самымъ живымъ интересомъ къ еврейскимъ писаніямъ и еврейскому закону, или когда, наконецъ, это осмѣянное еврейское ученіе вышло изъ философскаго диспута гордымъ побѣдителемъ—тутъ несомнѣнно играло роль тщеславіе еврейскаго эллинизма, съ которымъ мы еще неоднократно будемъ встрѣчаться и которое, болѣе чѣмъ гдѣ нибудь, составляетъ основной мотивъ именно въ этомъ сочиненіи, имѣвшемъ весьма серьезную цѣну въ глазахъ Филона и Іосифа, точно также какъ и всѣхъ христіанскихъ отцовъ церкви. Но развѣ это тщеславіе не объясняется совершенно естественно существованіемъ столь славныхъ образцовъ, выходившихъ изъ-подъ пера современныхъ знаменитостей, и развѣ оно не оправдывается вполне побужденіями автора, явственно обнаруживающими стремленіе защитить религіозныя воззрѣнія евреевъ отъ постоянно усиливавшихся нападеній со стороны грековъ? Вѣдь высказывался же здѣсь первосвященникъ Элеазаръ на счетъ монсеевыхъ предписаній о пищѣ совершенно въ духѣ греческихъ школьныхъ теорій, и когда выдумки мистификатора, скрывавшагося подъ маскою Аристееса, принимались за наличную монету, то онъ-ли былъ виною тому, или, скорѣе, введенные въ заблужденіе современники и ученые послѣдующей поры, которые при болѣе спокойномъ обсужденіи, конечно, могли бы открыть мистификацію? Соверши этотъ псевдо-Аристеесъ только это одно преступленіе, оно, подлежа конечно, обвинительному приговору съ высшей, духовной точки зрѣнія, представлялось бы все-таки простительнымъ. Но онъ провинился въ гораздо болѣе тяжелыхъ литературныхъ грѣхахъ и, благодаря новѣйшимъ разоблаченіямъ критики, является передъ нами уже не веселымъ мистификаторомъ, а просто поддѣльвателемъ. Эта новѣйшая критика съ немалою филологическою проникательностью открыла между сочиненіемъ Аристееса и однимъ отрывкомъ, сохранившимся съ именемъ какого-то вообще неизвѣстнаго *Артапана*, равно какъ и съ многими другими псевдо-эпиграфическими произведеніями той поры, такое поразительное семейное сходство какъ

относительно тенденціи, такъ и въ выполненіи, что смѣло могла отнести и эти всѣ сочиненія на счетъ псевдо-Аристеаса. А чуть существованіе такого литературнаго поддѣльвателя было положительно доказано, ничто не мѣшало приписать ему и всѣ остальные, совершенно согласныя съ его цѣлями и пріемами псевдо-эпиграфическіе документы, письма и стихи, находящіеся въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ, вообще весьма благонадежныхъ и достовѣрныхъ писателей.

Изъ этихъ сочиненій останавливаемся прежде всего на поддѣльномъ отрывкѣ Артапана. Что касается его, то на предположеніе о поддѣлкѣ навело одно мѣсто въ извѣстии Аристеаса, гдѣ этотъ послѣдній говоритъ о какомъ-то сочиненіи египетскихъ священниковъ «о еврейскомъ народѣ», которое онъ будто бы получилъ отъ ученыхъ первосвященниковъ «высокоученаго Египта» и въ которомъ рѣшительно обнаруживалась панегиристическая тенденція. Но сочиненіе это, конечно, не могло быть ничѣмъ инымъ, какъ Артапановскимъ, которое авторъ, именно вслѣдствіе вышеупомятой тенденціи его, считаетъ очень древнимъ и имѣющимъ египетское происхожденіе, ибо въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ, какъ ихъ цѣль и образъ мыслей, такъ и положеніе, въ которомъ они находятся относительно греческой литературы и исторіи Египта, несомнѣнно свидѣтельствуютъ о ихъ происхожденіи изъ одного и того же источника. Оба они распоряжаются съ исторіею въ высшей степени произвольно, оба выводятъ на сцену язычниковъ для прославленія закона Израиля, оба, наконецъ, исходятъ изъ однихъ и тѣхъ же аргументовъ и приходятъ къ однимъ и тѣмъ же выводамъ. На основаніи этихъ-то данныхъ, представляется почти несомнѣннымъ, что сочинитель ложной книги Аристеаса есть вмѣстѣ съ тѣмъ и авторъ сочиненія Артапана о евреяхъ—сочиненія, обнаруживающаго такое искусство производить путаницу въ исторіи и смѣшивать египетскія легенды съ еврейскими, которое по-истинѣ изумительно и которымъ легко объясняется довѣріе, питавшееся учеными той поры къ этимъ псевдо-эпиграфическимъ сочиненіямъ.

Такой фантастическій романъ, какимъ представляется у псевдо-Артапана жизнь Моисея, едва-ли можно найти во второй разъ даже въ эллинистической литературѣ того времени. Моисей—здѣсь то же, что Музей, только съ этимъ инымъ именемъ, и притомъ онъ не ученикъ Орфея, а его учитель. Этотъ Моисей—или Моисесь—выведенъ авторомъ не только какъ изобрѣтатель философіи, гіероглифическихъ письменъ, многихъ сосудовъ и орудій, но и какъ могущественный герой, побѣждающій эііоповъ,

знаменитый основатель городовъ. До этихъ поръ романъ сохраняетъ еще тождество съ отдѣльными еврейскими циклами легендъ; но всякое родство исчезаетъ, когда псевдо-Артапанъ, бывшій будто египетскаго, да притомъ еще священническаго происхожденія, прибѣгаетъ къ египетской легендѣ для прославленія своего героя и, смѣшивая ее съ еврейскою, производитъ невозможную сказочную кашу. Тутъ этотъ же самый Моисеъ отождествляется съ египетскимъ Гермесомъ-Тотомъ и прославляется, какъ, основатель культа Ибиса и Аписа; еврейская же исторія буквально египтизируется и ставится въ самую тѣсную вымышленную связь съ египетскою, такъ что предъ читателемъ самымъ явственнымъ образомъ выступаетъ наружу тенденція книги—въ виду всяческихъ нападеній на евреевъ, прославить въ Моисеѣ, возвышеннѣйшемъ пророкѣ этихъ послѣднихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ даже и основателя египетскаго религіознаго культа и египетскаго государственнаго устройства.

Само собою разумѣется, что это сочиненіе, точно также какъ и вышеупомянутый рассказъ Аристеаса, возникли на александрійской почвѣ. Обѣ поддѣлки показываютъ «на что отваживалась обманщица Греція въ области исторіи», и обѣ свидѣтельствуютъ также о существованіи писателя, который жилъ въ первой половинѣ второго столѣтія и провинился еще многими другими фальсификаціями, такъ что намъ придется еще разъ заглянуть въ его мастерскую.

Дѣйствительно, уже введеніе къ отрывкамъ еврейско-эллинистическаго историка *Эвполемоса* обнаруживаетъ присутствіе здѣсь той же самой ловкой руки псевдо-Аристеаса. Введеніе это состоитъ изъ переписки въ четырехъ письмахъ между царемъ Соломономъ и царями Хирамомъ финикійскимъ и Уфресомъ египетскимъ. Переписка эта, продиктованная тѣмъ же тщеславіемъ, которое вызвало всю псевдо-эпиграфическую литературу того времени, натурально славить въ Соломонѣ «великаго царя», а въ израильтянахъ — чтимую язычниками и внушающую имъ страхъ націю. Все содержаніе четырехъ писемъ, въ которыхъ оба царя отвѣчаютъ почти одинаковыми фразами мудрому Соломону, невольно приводитъ насъ къ псевдо-Аристеасу-Артапану, тенденціозному писательству котораго не могли быть чужды даже подобныя грубыя поддѣлки.

Но если содержаніе принадлежитъ псевдо-Аристеасу, то стилистическая обработка его несомнѣнно работа Эвполемоса, который написалъ нѣсколько сочиненій, напримѣръ, «о пророческомъ дарѣ Иліи» и «о еврейскихъ царяхъ» и этому послѣднему, вѣроятно, предпослалъ вышеупомянутыя четыре

письма. Мнѣніе это основано на томъ обстоятельстве, что между тѣмъ какъ греческій стиль Аристеаса—гладкій и плавный, даже фразистый, полный вычурности и пафоса, сочиненіе Артапана и эта переписка отличаются такою скудостью и несправностью въ этомъ отношеніи, что существенная часть работы должна быть тутъ приписана исключительно Эвполомосу, бывшему такимъ неискуснымъ, жалкимъ писакой, и стилистическая тяжеловѣсность котораго, вопреки противоположнымъ утвержденіямъ, доказываетъ, что онъ жилъ не въ Египтѣ, а въ Палестинѣ, и приблизительно около 140 г. окончилъ свое сочиненіе по еврейской исторіи.

Въ пользу этого мнѣнія свидѣлствуютъ и многіе другіе факты, главнымъ образомъ—пользованіе по временамъ еврейскимъ библейскимъ текстомъ рядомъ съ Септуагинтой, а затѣмъ—сухость библейской экзегетики Эвполомоса. Что касается этой послѣдней, то одновременно съ такою сухостью въ ней обнаруживается такая свобода, даже такой произволъ, который характеризуетъ не только автора, но еще больше его время,—время, когда еврейскій историкъ могъ совершенно по своему усмотрѣнію и желанію измѣнять, дополнять, даже извращать текстъ и содержаніе св. писанія въ такой степени, какъ отваживался продѣлывать все это Эвполомосъ, въ сообщеніяхъ котораго о хронологіи, о герояхъ библии и строеніи храма находится столько странныхъ, противорѣчащихъ источникамъ подробностей, и основной тонъ всему даетъ смѣсь греческой мифологіи съ еврейскими легендами, находящими себѣ отчасти мѣсто и въ позднѣйшей гаггадѣ.

Если же основательно предположеніе, что этотъ Эвполомосъ одно лицо съ тѣмъ, котораго вмѣстѣ съ нѣкимъ Язономъ Іуда Маккавей отправилъ посланникомъ въ Римъ для склоненія этого послѣдняго къ союзу съ еврейскимъ государствомъ,—то фактъ, что одинъ и тотъ же человекъ могъ быть одновременно патріотомъ-евреемъ и эллинистическимъ писателемъ, свидѣлствуетъ намъ о существованіи уже въ ту пору въ Палестинѣ эллинистическаго теченія, которое не отвергало еврейства и вмѣстѣ съ тѣмъ не становилось во враждебное отношеніе къ греческой цивилизаціи. Свидѣтельство это для духовнаго развитія важнѣе, чѣмъ само сочиненіе Эвполомоса. Оно знакомитъ насъ съ новымъ теченіемъ въ духовной жизни Палестины—теченіемъ, не менѣе важнымъ, чѣмъ уже разобранное нами таннаистическое направленіе въ комментированіи св. писанія; оно же объясняетъ возможность возникновенія эллинистическихъ апокрифовъ, равно какъ и греческихъ переводовъ апокрифическихъ книгъ; оно же, наконецъ,

подтверждаетъ извѣстія о греческихъ молитвенныхъ донахъ, греческихъ монетахъ и надписяхъ на палестинской землѣ. То обстоятельство, что въ ту пору въ Палестинѣ жила и дѣйствовала партія религіозно настроенныхъ и еврейско-патріотическихъ эллинистовъ, достаточно для существеннаго опроверженія общепринятаго мнѣнія, что «каждый палестинскій эллинистъ былъ измѣнникъ своему отечеству и каждый палестинскій патріотъ—врагъ эллинистической цивилизаціи».

Сохранившіеся съ именемъ Эвполемоса отрывки имѣютъ еще другую историческую цѣнность. Два изъ нихъ, на основаніи различныхъ важныхъ аргументовъ, отняты у еврейскаго Эвполемоса и приписаны одному самаритянскому историку, который жилъ послѣ эпохи Маккавеевъ и тенденція котораго заключается въ прославленіи самаритянскаго ученія посредствомъ смѣшенія его съ еврейскимъ, но еще болѣе—съ греческими воззрѣніями. Въ этихъ видахъ въ рассказъ введена священная гора самаритянъ Гаризинъ, и первымъ жрецомъ ея представленъ родоначальникъ евреевъ патріархъ Авраамъ. Вавилонскія, греческія и древне-еврейскія легенды перемѣшаны между собою въ его рассказахъ о вавилонскомъ поколѣніи гигантовъ и въ его исторіи Авраама, какъ мудреца-звѣздочета — рассказахъ, лишенныхъ почти всякаго фактическаго достоинства и имѣющихъ историческое значеніе только потолику, поколику они служатъ надежными, хотя и единственными доказательствами того факта, что и между самаритянами и еврейскими эллинистами существовала извѣстная связь и что эта секта имѣла также эллинистическое направленіе въ литературѣ. Не только псевдо-Эвполемосъ свидѣтельствуетъ объ этомъ; еще многими другими сочиненіями подтверждается существованіе самаритянско-эллинистической литературы, основная черта которой—враждебное отношеніе къ іудейству и которая стремится къ сближенію съ язычниками.

Замѣчаніе это главнымъ образомъ касается отрывковъ *Малхоса-Клеодемоса*, которые, правда, состоятъ всего изъ восьми строкъ, но, не смотря на это, позволяютъ составить правильное заключеніе о происхожденіи и образѣ мыслей ихъ автора, имѣющаго почетный титулъ «пророка». Какъ уже это прозваніе указываетъ на не-еврейское происхожденіе, ибо со времени пр. Малеахи никто въ Іудеѣ не носилъ его, такъ и способъ его объясненія св. писанія свидѣтельствуетъ о присутствіи здѣсь самаритянства. Исторію Авраама онъ соединяетъ съ финикійскимъ сказаніемъ о Геркулесѣ въ одно совершенно мифическое зданіе, заставляющее предполагать пользованіе болѣе древними языческими источниками. Во всякомъ случаѣ и

отрывки этого исторического сочиненія свидѣтельствуютъ о существованіи самаритянско-эллинистической литературы, которая держалась на томъ же самомъ темномъ синкретистическомъ фундаментѣ и руководилась тѣми же рѣзко обозначающимися апологетическими тенденціями, которыя лежали въ основаніи и еврейско-эллинистической исторіографіи.

Такимъ же характеромъ отличается и состоящій строкъ изъ семнадцати отрывковъ сочиненія о евреяхъ въ сборникѣ Александра Полигистора, приписываемый еврейскому историку *Аристее*, котораго, однако, отнюдь нельзя смѣшивать съ псевдо-Аристеемъ. Это отрывокъ изъ исторіи Іова, вѣрно пересказанный, за немногими уклоненіями, по библіи и опирающійся на греческій переводъ книги Іова, сдѣланный, вѣроятно, тоже во второмъ столѣтіи, но дальнѣйшее изслѣдованіе котораго невозможно на основаніи этихъ нѣсколькихъ сохранившихся строчекъ.

Въ общемъ итогъ дѣятельность фрагментистовъ еврейско-эллинистической исторіографіи какъ въ Египтѣ, такъ и въ Палестинѣ и между самаритянами, не представляетъ особенно отрадной картины и не позволяетъ высказать благопріятное сужденіе о выборѣ ими матеріала, о средствахъ и цѣляхъ для обработки его. Писателямъ этимъ не доставало той внутренней правды, которая одна можетъ творить великое и благородное.

Въ нѣсколько болѣе утѣшительномъ свѣтѣ представляются намъ поэты еврейско-эллинистической литературы. Правда, для эстетической критики еще труднѣе по такимъ скуднымъ отрывкамъ, какіе находятся въ вышеупомянутыхъ сборникахъ, составить себѣ общую картину поэтического творчества и сужденіе о немъ. Точно также и случайность, почти уничтожившая эти стихотворенія, не можетъ быть выставлена въ видѣ доказательства маловажности ихъ значенія. Такимъ образомъ не о поэтическомъ дарованіи писателей, а въ крайнемъ случаѣ только объ умственномъ прогрессѣ въ направленіи того времени можно заключать по стихотворнымъ отрывкамъ, составляющимъ послѣдніе остатки, вѣроятно, богатой изящной литературы. Если эллинистическіе поэты желали посредствомъ благосклонности мудрецовъ достигнуть того, что историки старались закрѣпить карандашомъ Клію, именно—признанія и одобренія со стороны іудейства, то понятно, что имъ, какъ и историкамъ, надо было обращаться къ библейской древности и оттуда добывать себѣ героевъ.

Такъ они и поступали. Но такъ какъ у нихъ не было знакомства съ еврействомъ, то они, еще ближе, чѣмъ историки, держались Септуагинты, и вслѣдствіе этого вся литература представляетъ собою противоположность

естественному и нормальному развитію. Историки злоупотребляютъ поэтическою свободою, а поэты—историческою точностью; у вторыхъ исторія становится стихотвореніемъ, у первыхъ—стихотвореніе обращается въ стихотворную исторію.

Но дѣйствительнаго поэтическаго достоинства всѣ эти произведенія не могли имѣть, ибо имъ прежде всего не доставало основной силы любви, которая одна есть знакъ поэтической воспріимчивости. Кромѣ того, однако, не имѣли они предъ собой ни одного достойнаго образца, ибо греческая поэзія сдѣлалась въ это время вялою и безцвѣтною, и жалкимъ эпилогомъ погибшаго міра героевъ звучать для насъ ученый эпосъ Аполлонія, или бездушные гимны и элегіи Каллимаха, скучныя идилліи Теокрита, чувствительные эротическіе стихи Александра, нелѣпыя загадки Ликофрона. Жизненность и красота античнаго искусства исчезли, и воскресить ихъ не имѣло силы это поколѣніе эпигоновъ. Ему не доставало природной свѣжести, индивидуальной жизни, поэтическаго величія Гомерова духа. Поэтому они только и могли, что проливать на прошедшее свѣтъ ярко блестящихъ и прекрасныхъ воспоминаній, развертывать богатый свитокъ совершившагося и исчезнуваго и составлять изъ него милые, пестрые, наглядные образы. Поэтому ихъ поэзія.—ученая и лишенная свободнаго полета искусственная поэзія, которая только въ рѣдкихъ случаяхъ можетъ производить благопріятное впечатлѣніе.

Вслѣдствіе этого и остатки еврейско-эллинистическаго стихотворства, авторы которыхъ не были способны достигнуть ни возвышенной субъективности библейской поэзіи, ни мощной объективности поэзіи греческой, полны несвободнаго, искусственнаго духа. Лишенные глубокаго эстетическаго достоинства, они въ крайнемъ случаѣ имѣютъ условное историческое значеніе, и плачевная печать эпигонства тяжело лежитъ на ихъ эпическихъ и драматическихъ произведеніяхъ.

Такая рѣзкая субъективность, какою отличается еврейская поэзія, должна была, какъ уже выше упомянуто, оставаться чуждою драматическому элементу въ жизни. Сюжеты, лежавшіе внѣ субъективнаго міросозерцанія этихъ пѣвцовъ, не могли быть ни понимаемы ими, ни воплощаемы въ опредѣленные образы. Притомъ же для развитія драмы необходимо время полнаго расцвѣта націи, а оно для евреевъ окончилось съ вавилонскимъ плѣненіемъ, для Эллады—съ херонейской битвой. Поэтому неудивительно, что драма еврейско-греческаго поэта *Эзекіиля*—(быть можетъ, того, который въ письмѣ Аристееаса названъ Теодектомъ)—не смотря на

ея хорошій планъ и плавный стихъ, не представляла собой ничего выдающагося. Дошедшіе до насъ 270 стиховъ изъ различныхъ актовъ этой трагедіи, озаглавленной «Исходъ изъ Египта», свидѣлствуютъ, что Эзекіиль, по образцу Еврипида, вложилъ въ свое произведеніе поучительную тенденцію и обнаружилъ въ немъ склонность къ размышленію и свойственный эллинизму пріемъ—очеловѣчивать героевъ легенды. Для подражателя Еврипида, точно также, какъ и для еврейскаго эллиниста, написавшаго свою драму въ Египтѣ приблизительно около 150 г. до Р. Х., слѣдовательно, бывшаго современникомъ Евполема, характеристично то обстоятельство, что и онъ не нашелъ для драматическаго воспроизведенія собственнаго никакого другого героическаго образа, кромѣ личности Моисея, и только этого послѣдняго выдвинулъ на первый планъ въ своей діалогической исторіи.

На основаніи сохранившагося для насъ сценаріума почти невозможно составить себѣ картину этого дѣйствія, въ которомъ выступаютъ слѣдующія лица: Моисей, Сепфора, Хусъ, Рагуэль, посланникъ, вѣстникъ и, наконецъ, еще Богъ въ кустарникѣ. Моисей въ первый разъ появляется въ странѣ мидіанитовъ; онъ рассказываетъ о приключеніяхъ своей юности и о своемъ бѣгствѣ и тутъ видитъ предъ собой семь дѣвъ, изъ которыхъ одна объясняетъ ему, въ какой мѣстности онъ находится. Послѣ этого совершается его бракъ съ Сепфорой. Далѣе Моисей рассказываетъ своему тестю свой сонъ, который истолковывается въ его пользу. Въ слѣдующемъ актѣ передается появленіе Бога и разговоръ Его съ Моисеемъ—разговоръ, въ которомъ Богъ уже заранѣе возвѣщаетъ чудеса, какія пророкъ совершитъ въ Египтѣ. Слѣдующій актъ приводитъ насъ къ Красному морю, гдѣ египетскій вѣстникъ рассказываетъ о совершившемся за это время—вѣроятно, не на сценѣ, а за кулисами—переходѣ израильтянъ. Затѣмъ появляется еще вѣстникъ, описывающій Моисею двѣнадцать источниковъ и семьдесятъ пальмъ у Элима, а также и чудесную птицу Фениксъ.

Хотя пьеса написана стихомъ греческой драмы—ямбами, но все выходитъ довольно прозаично, и авторъ почти рабски держится переданнаго Септуагинтою библейскаго разсказа.

Кромѣ отрывковъ драмы Эзекіиля, дошли до насъ, благодаря трудолюбію собирателя, «многосвѣдущаго» Александра, еще другіе отрывки (всего 23 гекзаметра) изъ двухъ эпическихъ стихотвореній, на которые можно смотрѣть нѣкоторымъ образомъ, какъ на двѣ противоположныя другъ другу пьесы. По всей вѣроятности, еврейской поэмѣ Филона Старшаго «Іеруса-

лишъ» была противопоставлена поэма самаритянская «Сихемъ», написанная *Теодотомъ*—произведенія, которыя оба имѣютъ предметомъ поэтическое прославленіе и описаніе столицы, одно—іудейской, другое—самаритянской.

Поэма Филона, состоявшая — если тутъ нѣтъ ошибки переписчика — изъ четырнадцати книгъ, на самомъ же дѣлѣ, вѣроятно — всего изъ четырехъ, приводитъ насъ къ заключенію, что ея авторъ близко зналъ священный городъ, что онъ, слѣдовательно, постоянно, или по крайней мѣрѣ долго жилъ тамъ—новое доказательство взаимной связи палестинскаго и александрийскаго эллинизма. Авторъ, судя по всѣмъ признакамъ — одинъ изъ старѣйшихъ писателей еврейско-эллинистической литературы. Изъ сохранившихся немногихъ и темныхъ стиховъ его эпоса достаточно обнаруживается тенденція—прославить по достоинству Іерусалимъ и храмъ на Моріи относительно ихъ историческаго значенія, топографическаго положенія и религіозной важности. Имѣя въ виду эту цѣль, авторъ начинаетъ эпизодомъ изъ жизни Авраама, разыгрывающимся на Моріи—жертвоприношеніемъ Исаака. Связь трехъ отрывковъ филологически еще не установлена, присутствіе же полемической тенденціи, направленной противъ самаритянскаго эпоса, не подлежитъ сомнѣнію.

Поэма *Теодота* озаглавлена еще, правда, «περὶ Ἰουδαίων» («о евреяхъ»), но почти всѣ извлеченія Александра Полигистора имѣютъ такое же заглавіе, бывшее, повидимому, собирательнымъ. Содержавіе сохранившихся стиховъ поэмы доказываетъ, что предметъ ея составляла исторія не евреевъ, а Сихема, «священнаго города» самаритянъ, воспѣваемаго въ патетическихъ стихахъ:

„Между двумя высокими, богатыми лѣсомъ и травой высотами
Красуется славный Сихемъ,
Священный городъ, построенный внизу у подошвы,
Окруженный стѣнами изъ гладкаго камня“.

И въ этомъ стихотвореніи встрѣчаемъ мы излюбленную въ то время и одинаково употреблявшуюся поэтами и историками еврейскаго эллинизма смѣсь греческихъ и еврейскихъ легендарныхъ цикловъ, равно какъ и слѣды вышеупомянутаго эллинистическаго мишраша, находящіеся также въ раввинской Гаггадѣ. Если же принять умную гипотезу, что этотъ Теодотъ то же самое лицо, которое упоминается и въ еврейскихъ источникахъ, и притомъ въ качествѣ участника въ религіозномъ диспутѣ между евреями и самаритянами, устроенномъ Птолмеемъ Филометоромъ, и на которомъ уже

въ то время обѣ партіи приписали каждая себѣ побѣду, — то слѣдуетъ также прійти къ выводу, что изображеніе авторомъ борьбы сыновей Іакова съ Сихеномъ было сдѣлано не въ особенно благопріятномъ для евреевъ духѣ.

Гораздо болѣе поэтического достоинства, благодаря слѣдованію пророческимъ и апокалиптическимъ образцамъ библіи, имѣютъ *сивилльскія книги*, служащія, быть можетъ, представительницами второго періода поэтической литературы еврейскаго эллинизма. Легенда о Сивиллѣ, какъ пророчицѣ, пришла къ евреямъ изъ Рима; она обозначала умственный прогрессъ сравнительно съ идеею, лежавшею въ основаніи греческихъ оракуловъ, и въ то время сдѣлалась удобнымъ средствомъ возвѣщать въ чуждой одеждѣ пришествіе Мессіи, конецъ міра и великолѣпіе царства Божьяго, но еще больше—прославлять превосходство еврейства и бороться противъ языческаго политеизма. Поэтому все то, что эллинисты-поэты не смѣли высказывать отъ своего имени и въ качествѣ евреевъ, влагалось ими въ формѣ классическихъ стиховъ въ уста языческой Сивиллы, чтобы она провозглашала эти вещи во всеуслышаніе народовъ земли. И столько правды и убѣдительности было въ видѣніяхъ Сивиллы, что не только современники, но и послѣдующія поколѣнія внимали ея предсказаніямъ и признавали въ нихъ божественное откровеніе.

Устрашающая таинственность исчезла, когда мысли, высказывавшіяся здѣсь въ мистической оболочкѣ, сдѣлались общимъ достояніемъ человечества,—и такимъ образомъ Сивиллу постигло забвеніе. Только въ шестнадцатомъ столѣтіи часть сивилльскихъ книгъ была снова найдена, и подложность ихъ тотчасъ же признана. Нашему столѣтію принадлежитъ дополненіе этой находки двумя частями и оцѣнка четырнадцати книгъ пророческой мудрости Сивиллы по ея истинному достоинству и историческому значенію.

Но если единогласенъ приговоръ критики о достоинствахъ и тенденціи этого страннаго собранія еврейскихъ и христіанскихъ предсказаній на фундаментѣ эллинистической теозофіи, то очень различны мнѣнія о времени происхожденія отдѣльныхъ книгъ, ихъ родинѣ и религіозномъ источникѣ. Съ историческою вѣрностью только *третья* книга—такъ называемая Эритрейская Сивилла—можетъ быть приписана еврейскому автору, который собралъ тутъ древніе языческіе оракулы и преданія, отчасти переработалъ ихъ и слилъ съ библейскими пророчествами; съ вѣрностью приблизительно это можетъ быть сдѣлано относительно книгъ *четвертой* и *пятой*, нѣсколькихъ отрывковъ первой, второй и осьмой, и трехъ по-

слѣднихъ книгъ. Эти предвѣщанія Эритрейской Сивиллы славятъ духовную глубину еврейства, и авторъ ихъ былъ несомнѣнно одинъ изъ эллинистическихъ поэтовъ въ Александріи, жившій приблизительно въ концѣ послѣдняго до-христіанскаго столѣтія, а по другимъ свѣдѣніямъ — въ срединѣ второго. Тяжело и боязливо, серьезно и торжественно звучитъ рѣчь этой Сивиллы, которая выдаетъ себя за ниспосланную Богомъ, чтобы склонить грѣшный родъ человѣческій къ покаянію и возврату на путь истины. Но люди не внимаютъ, и поэтому всѣ гибнутъ. Вотъ проходятъ передъ нами поколѣвія прошедшаго времени и выводятся на сцену царства будущаго. Разрушеніе становится и ихъ удѣломъ, и только священный родъ богобоязненныхъ, въ справедливости и любви живущихъ людей утѣлѣетъ и окрѣпнетъ послѣ многихъ перенесенныхъ страданій и опасностей. Ужасна картина послѣдняго суда, на который созовутся народы земли...

„Но когда на васъ обрушится гнѣвъ всемогущаго Бога,
Тогда узнаете вы ликъ великаго Господа.
Но души людей будутъ испускать страшные стоны
И воздымать руки къ великому небу—
И начнутъ называть помощникомъ могущественнаго Царя
И молить объ отвращеніи губительнаго гнѣва“.

Затѣмъ Сивилла, удачно подражая пареветической манерѣ древнихъ пророковъ, начинаетъ, въ противоположность этой апокалиптической картинѣ пожара и потопа, войны, бѣдствій и гибели, рисовать утѣшительную картину вѣчнаго мира народовъ и великолѣпія царства Мессіи, когда Израиль снова сдѣлается свободенъ, и всѣ народы станутъ поклоняться «безсмертному царю, Богу, великому и высочайшему»...

„Перестань же, жалкая Эллада, гордо подымать голову.
Обратись съ мольбой къ Безсмертному, Великодушному, и берегись.
Пошли въ тотъ городъ народъ, невѣдающій совѣта,
Народъ, который происходитъ изъ священной страны великаго Бога.
Служи всемогущему Господу, дабы и тебѣ выпало что нибудь на долю,
Когда и эта жизнь покончится, и день предопредѣленія
Придетъ къ людямъ, къ добрымъ, по приказанію Божьему.
Ибо смертнымъ кормилица-земля дастъ въ изобиліи
Превосходнѣйшіе хлѣба, вино и оливы,
И сладкое питье—милый медъ небесный,
Деревья и плоды древесные, а также и тучныхъ овецъ;
Быковъ и барашковъ отъ овецъ и отъ козъ козлятъ;
Разольетъ она повсюду рѣки молока, сладкаго и бѣлаго;
И наполнятся также снова всяческимъ добромъ города;

И земля потучнѣтъ, не будетъ въ міръ ни войны, ни шума битвъ,
 Не будетъ больше зѣмля потрясаться глубокими стопами,
 Прекратятся на ней войны, уничтожится засуха,
 Не будетъ больше голода и истребляющаго плоды града;
 Но водворится великій миръ на всей землѣ,
 И до конца вѣковъ цари будутъ друзьями между собою,
 И по одному и тому же закону будетъ людьми на всей землѣ
 Управлять безсмертный Богъ съ усыпаннаго звѣздами неба,
 Ибо Онъ—единный Богъ, и нѣтъ никакого другого“.

«Такъ говорю я, Сивилла,—такимъ эпилогомъ заключается видѣніе,—
 я, пришедшая изъ ассирійскаго Вавилона въ Элладу для возвѣщенія
 смертнымъ людямъ загадокъ Господа. Ибо мнѣ открылъ Господь, что бы-
 ло нѣкогда, что будетъ современемъ, и вложилъ мнѣ все это въ душу,
 чтобы я объявила всѣмъ смертнымъ!»

Съ такимъ же притязаніемъ говорить отъ имени великаго Бога вы-
 ступаетъ и Сивилла четвертой книги, возвѣщая, что поклонники этого
 Бога не введены въ заблужденіе лживымъ пророкомъ Аполлономъ и не
 стали поклоняться камнямъ, но любятъ невидимаго Творца вселенной и
 приносятъ Ему свое набожное почитаніе.

И она тоже начинается со времени потопа, какъ времени, когда она,
 дочь человѣка, который одинъ былъ пощаженъ волнами, впервые высту-
 пила на сцену; затѣмъ въ ея рѣчахъ проходятъ десять поколѣній до на-
 ступленія страшнаго суда и начала мессіанскаго царства будущаго. И она
 увѣщаетъ несчастныхъ возвратиться на путь истины, пока еще не при-
 шелъ великій страшный судъ, который разрушитъ міръ и вслѣдъ за ко-
 торымъ явится чудное царство Божіе.

Авторъ этого прекраснаго стихотворенія, не уступающаго возвышен-
 ностью и глубиною третьей книгѣ, хотя и довольно странною представ-
 ляется намъ его характеристика «милою, нѣжною идилліею Сивиллы»—
 жилъ, однако, позже автора третьей книги, вѣроятно, около 80 г. по
 Р. Х., въ Сиріи или Малой Азіи. «Въ губельномъ ударѣ, поразившемъ
 за десять лѣтъ до того его націю, и въ послѣдовавшихъ затѣмъ разру-
 шительныхъ явленіяхъ природы (землетрясеніе на Кипрѣ, изверженіе Ве-
 зувія) онъ усмотрѣлъ признаки приближенія возвѣщеннаго пророками и
 Сивиллами страшнаго суда и поэтому началъ настойчиво отвращать своихъ
 собратій-людей отъ пребыванія въ грѣхѣхъ идолопоклонства и въ безнрав-
 ственности; удрученнымъ же горестью единомышленникамъ своимъ утѣши-

тельно указывалъ на обѣщанное время неомраченнаго счастья послѣ страшнаго суда».

Гораздо болѣе позднему періоду,—по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, даже седьмому столѣтію,—принадлежать три послѣднія книги сивилльскихъ предсказаній, въ которыхъ только немногія вставки имѣютъ христіанское происхожденіе и которыя тоже, вѣроятно, сочинены въ Египтѣ въ третьемъ по-христіанскомъ столѣтіи.

Въ сивилльскихъ книгахъ, и именно въ пятой, находится также то дидактическое стихотвореніе, которое дошло до насъ подъ именемъ древняго милетскаго гномика—такъ называемое *Фокилидейское стихотвореніе*. Только новой филологіи было предоставлено съ полною увѣренностью включить это произведеніе въ кругъ еврейской письменности. Оно—библейско-моральная антологія, сочиненная въ Александріи приблизительно въ эпоху римскихъ императоровъ и еще въ средніе вѣка употреблявшееся преимущественно для дѣтскаго чтенія, благодаря своей этической тенденціи. Въ формѣ увѣщанія къ язычникамъ псевдо-Фокилидъ проводитъ передъ ними законы Пятикнижія, имѣющіе отношеніе къ морали частной или общественной жизни съ тѣхъ сторонъ своихъ, которыя не касаются еврейской національности, и къ этому присоединяетъ собраніе изреченій обще-этического характера, распредѣленныхъ по главнымъ добродѣтелямъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ названіямъ и приемамъ, принятымъ въ греческихъ философскихъ школахъ. Весь составъ этого стихотворенія и его исключительная цѣль дать «почерпнутое, правда, изъ библейскихъ источниковъ, но лишенное всякаго положительно-библейскаго элемента руководство къ нравственному образу жизни»—вводятъ его въ область еврейско-эллинистической литературы, которая для проповѣдыванія библейской морали прибѣгала къ именамъ и авторитету греческихъ поэтовъ и философовъ. Что это сочиненіе гуманисты шестнадцатаго столѣтія признавали очень годнымъ для школьнаго употребленія—легко объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что оно давало имъ случай провозглашать библейскую мораль въ классической формѣ устами стараго милетца. Точно также понятно, что эти увѣщательные стихи впослѣдствіи пришли въ забвеніе какъ у евреевъ, такъ и у христіанъ, и подобно всей псевдо-эпиграфической литературѣ никогда не могли оказывать глубокое и прочное вліяніе.

Но если къ «предвѣщаніямъ Сивилль» относились еще довольно сдержанно, но тѣмъ щедрѣе были на обвиненія въ подлогѣ перваго представителя еврейско-эллинистической религіозной философіи, *Аристовула*.

Уже первый биографъ его далъ ему прозвище «лжеца и обманщика»; послѣдующіе же критики распространили эти эпитеты и на весь народъ, откуда Аристовулъ произошелъ, и находили этотъ «противунабожный обманъ» лежащимъ въ «натурѣ еврея». Позднѣйшимъ изслѣдователямъ не осталось, наконецъ, ничего иного, какъ вообще отрицать подлинность отрывковъ изъ сочиненія этого писателя «Толкованіе св. законовъ», сохранившагося также только въ собраніяхъ отцовъ церкви, и относить ихъ во второе по-христіанское столѣтіе. Такъ и было сдѣлано, а за этимъ естественно послѣдовала попытка возстановить добрую репутацію тяжело оклеветаннаго человѣка. Но можно было предвидѣть, что этотъ обратный путь снова поведетъ чрезъ мастерскую того поддѣльвателя, изъ-подъ пера котораго вышли рассказъ Аристеаса и подложное сочиненіе Артапана, да, вѣроятно, и письма Эвполема и сочиненіе о евреяхъ, ошибочно приписывавшееся *Гекатею Абдеритскому* и заключающее въ себѣ псевдо-Софокловскіе стихи (*Pseudosophoclea*), приведенные тутъ для оправданія Аристовула.

Аристовулъ, родомъ изъ Панаеаса у источниковъ Іордана (181—145 г. до Р. Х.), жилъ въ царствованіе Птолемея Филометора, при дворѣ этого царя и пользовался большимъ почетомъ. По побужденію Птолемея написалъ онъ это сочиненіе, въ которомъ пересказалъ всю исторію псевдо-Аристеаса о греческомъ переводѣ библіи и легенду о предшествовавшемъ этому послѣднему до-александрійскому переводѣ отдѣльных частей, напр., рассказа объ исходѣ изъ Египта, о завоеваніи Святой Земли и о Моисеевомъ законодательствѣ. Аристовулъ пользовался сочиненіемъ Аристеаса и повторилъ его *bona fide*, тѣмъ болѣе, что у обоихъ этихъ писателей была одна и та же цѣль—защитить еврейство отъ нападеній язычниковъ. Существованіе такихъ обвиненій, каковы, напр., рассказы Манеона, Агартархида и другихъ юдофобскихъ писателей, что евреи были выгнаны изъ Египта вслѣдствіе появившейся на нихъ страшной проказы, что они въ іерусалимскомъ храмѣ поклонялись ослиной головѣ, что ихъ празднованіе субботы очень смѣшно, наконецъ, что они даже совсѣмъ безбожники—все это должно было обратить исторію въ апологію, которая, конечно, хватала ужъ черезъ край, когда представляла Платона пользующимся еврейскими законами, или даже Пизагора почерпающимъ свою мудрость изъ книгъ библіи. Но что Аристовулъ писалъ съ полнымъ убѣжденіемъ въ правдивости сообщаемого и заимствовалъ изъ источниковъ, казавшихся историческими,—это обстоятельство доказывается всею его дѣятельностью,

насколько о ней известно, самымъ несомнѣннымъ образомъ. Притомъ же еврейскій эллинизмъ не отважился бы посвятить своему государю сочиненіе, полное лжи, басней и подлоговъ, если бы самъ не былъ введенъ въ сильное заблужденіе.

Не въ этой повѣствовательной дѣятельности заключается главное значеніе Аристовула, а въ дѣятельности его, какъ изслѣдователя въ области философіи и какъ толкователя писанія. Философское міровоззрѣніе его близко къ ученію перипатетиковъ, и съ особенною любовью занимался онъ философіею Аристотеля, которая не могла не дѣйствовать особенно обаятельно на писателя, восторженно относившагося къ художественнымъ произведеніямъ Элады, но въ то же время проникнутаго религіозными идеями своего народа. Вѣдь ему, по всей вѣроятности, было известно, что уже Аристотель восхвалялъ въ одномъ изъ его предшественниковъ и единовѣрцевъ «истинно греческій образъ дѣйствій этого человѣка, его воздержность и самообладаніе», и вѣдь находилъ Аристовулъ именно въ метафизикѣ этого мыслителя то представленіе о божествѣ, какъ вѣчномъ, сверхчувственномъ, неизмѣняющемся существѣ, которое было первою попыткой греческой философіи дать теизму научное основаніе и которое такъ легко было известнымъ образомъ согласовать съ его собственными идеями о единствѣ Бога—идеями, какія высказываетъ библія. Эту-то гармонію желалъ установить Аристовулъ посредствомъ своего изслѣдованія, и съ этой цѣлью онъ главнымъ образомъ старается найти объясненіе образнаго значенія всѣхъ чувственныхъ выраженій въ священномъ писаніи евреевъ. Естественнымъ послѣдствіемъ этого стремленія является тотъ *аллегорическій способъ толкованія*, который становится типичнымъ для дальнѣйшаго развитія еврейскаго эллинизма, но котораго мы не находимъ еще у историковъ этой литературы въ ея первомъ періодѣ. Аристовулъ же идетъ неуклонно по слѣдамъ «Септуагинты», когда всѣ антропоморфизмы библіи объясняетъ символически и на вопросъ царя отвѣчаетъ, что библію слѣдуетъ понимать не буквально, а по преимуществу аллегорически. Но между нимъ и первыми переводчиками существуетъ уже то различіе, что онъ, ободряемый умственнымъ прогрессомъ своего времени, высказываетъ, сравнительно съ ними, болѣе смѣлыя мысли, напр., появленіе Бога на Синаѣ признаетъ только испосланіемъ явственныхъ знаковъ Его силы и величія, а не дѣйствительнымъ видимымъ явленіемъ Его личности, или рѣчь Бога въ это время понимаетъ не по человѣческому представленію, а какъ высшее божественное нантие. Его объясненія субботы,—быть можетъ, прямой

отвѣтъ на нападенія Агатархида, — его толкованіе священнаго числа семь вводятъ непосредственно въ область того аллегористическаго ученія, которое въ его сочиненіяхъ мы находимъ развитымъ уже вполне, но начала котораго встрѣчаются уже у его предшественниковъ.

Не въ пересказѣ, однако, повѣстей и басенъ псевдо-Аристееаса заключается главное преступленіе Аристовула, а въ томъ обстоятельствѣ, что въ третьемъ, тоже ему приписываемомъ отрывкѣ, параллелями къ его философскимъ идеямъ приводятся стихи *Орфея*, *Аратоса*, *Линоса*, даже *Гомера* и *Гезіода*, долженствующіе доказать знакомство этихъ поэтовъ съ идеями библіи, но на самомъ дѣлѣ по большей части поддѣльные или извѣненные (*Pseudoorphica*). И неужели на такую процедуру отважился тотъ самый писатель, который, приводя одинъ стихъ Аратоса, извиняется въ извѣненіи двухъ слоговъ, хотя оно нисколько не нарушаетъ смысла, — отважился, не подумавъ, что вѣдь его поддѣлка такихъ знаменитыхъ и общезвѣстныхъ поэтовъ могла быть весьма легко обнаружена! И обманъ этотъ могъ оставаться неразоблаченнымъ въ продолженіе вѣсколькихъ столѣтій въ такомъ образованномъ городѣ, какъ Александрія! Едва-ли основательно такое мнѣніе. Гораздо правильнѣе, думаемъ, принять, что Аристовулъ только *цитировалъ* всѣ эти стихи, что онъ или извлекалъ ихъ, въ видѣ доказательствъ, изъ рукописей, гдѣ они существовали въ то время именно въ такомъ видѣ и откуда ихъ устранила только позднѣйшая филологическая критика, или же списывалъ все у того же псевдо-Аристееаса, совѣстливость котораго въ этомъ отношеніи была, какъ извѣстно, весьма эластична и который могъ вставлять мнимые стихи Гомера и Орфея еще легче, чѣмъ онъ поддѣлывалъ, вѣроятно, стихи Софокла и письма царей и первосвященниковъ. Аристовулъ былъ, конечно, знакомъ съ сочиненіями этого поддѣлывателя и въ какомъ нибудь изъ нихъ почерпнулъ эти стихи, съ полнымъ убѣжденіемъ въ ихъ подлинности и желая особенно скрасить ими свою защиту библейскихъ воззрѣній и еврейскихъ праздниковъ. Неоспоримо, что такое объясненіе представляется гораздо болѣе правдоподобнымъ, чѣмъ предположеніе, что Аристовулъ былъ самъ поддѣлыватель. Понятно, что стихи столь древнихъ греческихъ поэтовъ, свидѣтельствовавшіе о знакомствѣ авторовъ съ Моисеевымъ закономъ и высокимъ почтеніемъ къ нему, должны были имѣть въ глазахъ Аристовула большую цѣнность по отношенію къ его цѣли — защищать еврейство отъ нападеній грековъ и привести его въ гармоническое согласіе съ ученіемъ древнихъ художниковъ.

Если онъ при этомъ приписывалъ мыслителямъ золотого періода греческой жизни знакомство съ еврейскимъ закономъ и проникновеніе въ него съ философской стороны, то это опять-таки согласовалось съ его тенденціею и тѣмъ менѣе можетъ быть поставлено ему въ вину, что онъ только повторялъ высказывавшееся уже до него и одновременно съ нимъ учеными греками. Такъ, Мегасеенъ доказывалъ, что вся мудрость грековъ давно уже проповѣдывалась евреями, Клеархъ и Теофрастъ прославляли еврейскіе нравы и обычаи, Гермиппъ говорилъ о еврейскомъ вліяніи на ученіе Пифагора!

Называя очищеннаго отъ критическихъ упрековъ Аристовула освѣтѣлемъ еврейско-эллинистической религіозной философіи, или по крайней мѣрѣ ея первымъ и извѣстнымъ представителемъ, мы, чтобы быть послѣдовательными, должны усматривать въ вышеупомянутой апокрифической «Книгѣ Мудрости» среднюю ступень этой теософіи, «распустившееся на Аристовуловомъ фундаментѣ растеніе», а въ сочиненіяхъ *Филона*—ея высшій расцвѣтъ. Филонъ, родившійся между 30 и 20 г. до Р. Х., жилъ еще въ царствованіе Калигулы, къ которому въ Римъ онъ пріѣзжалъ въ 39 и 40 г. по Р. Х. въ качествѣ посла отъ своихъ александрійскихъ единовѣрцевъ.

Въ Филонѣ еврейскій эллинизмъ воплощается со всѣми своими преимуществами и недостатками. Онъ приводитъ въ полную систему теософію, составленную изъ восточной и греческой философіи, и его трудами аллегорическое толкованіе библіи возводится на ступень философско-эллинистическаго мидраша. Но чтобы понять его дѣятельность и міровоззрѣніе, надо воскресить себѣ время, когда Филонъ писалъ и которое значительно отличается отъ времени его эллинистическихъ предшественниковъ. Разрывъ между идеею и матеріею, до тѣхъ поръ еще остававшійся скрытымъ, теперь становится все явственнѣе и явственнѣе; неудовлетворяемая современными явленіями и равнодушная къ объективному міру, субъективная личность уходила въ самое себя, ибо при упадкѣ всякой религіозной жизни, при разрушеніи всякихъ житейскихъ отношеній и спутанности всякихъ нравственныхъ понятій, она не находила себѣ нигдѣ въ реальномъ мірѣ осязательной поддержки и опоры. Только надежда на будущее представляла еще замѣну мрачнаго настоящаго, и эта надежда мало-по-малу обратилась въ жадное стремленіе къ высшему пониманію, къ идеальному искупленію и освобожденію—стремленіе, долженствовавшее найти себѣ своеобразное выраженіе въ трансцендентальной философіи, имѣвшее цѣлью не мы-

иленіе, а созерцаніе, шедшее путемъ не реальной идеи, а мистическаго экстаза, и по всему этому нашедшее себѣ значительнѣйшаго представителя въ такомъ чедовѣкѣ, какъ Филонъ, проникнутомъ столь глубокою набожностью, полнымъ столь глубокой сердечной теплоты и въ такой степени склонномъ къ философской спекулятивности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ мистикѣ.

Религіозная философія возникаетъ только тогда, когда сама религія уже становится предметомъ обсужденія. Въ періоды безусловнаго вѣрованія нѣтъ изслѣдованія религіозныхъ вопросовъ и философствованія въ этой области; есть только исполненіе предписаній религіи, безъ разсужденія—правильны или неправильны они. Точно также и аллегорическій способъ толкованія можетъ появляться только тамъ, гдѣ толкователь уже находится въ извѣстномъ противорѣчій со своимъ текстомъ—противорѣчій, требующемъ не буквальнаго, а символическаго разрѣшенія. Такимъ временемъ исканій и колебаній, распаденія и спутанности было время Филона и Христа. Та болѣзненная духовная жажда, которою томились всѣ благородные умы этой поры, естественно могла наполнять не одно вѣрующее сердце и въ школахъ раввиновъ; умы учениковъ этихъ школъ легко могли освѣщаться лучами новыхъ идей, но законъ и обведенная вокругъ него стѣна не допускали проникновенія ихъ во святую-святыхъ познанія. Съ непоколебимою вѣрою занимались они изслѣдованіемъ этого закона, между тѣмъ какъ ихъ эллинистующіе единовѣрцы старались построить его на началахъ разума и толковать символически.

Еврейство было священно и дорого и для этихъ послѣднихъ, но они хотѣли поднять его на ступень философской спекулятивности и на мѣсто простаго историческаго усвоиванія его ученій поставить познаніе его истинъ. Такимъ образомъ возникла гностика еврейско-эллинистической философіи, благороднѣйшимъ представителемъ которой служить глубокомысленный Филонъ. Въ его системѣ еврейское ученіе образуетъ содержаніе, греческая философія—форму; онъ стоитъ на одной почвѣ съ современными ему неоплатониками и новопифагорейцами, почвѣ платонической и стоической философіи, къ которой онъ относится съ почтеніемъ, между тѣмъ какъ еврейскій законъ для него святыня, и онъ исполняетъ всѣ его постановленія. Это двойственное вліяніе обнаруживается и во внѣшней формѣ его изложенія, имѣющей превосходство предъ этою стороною въ сочиненіяхъ всѣхъ остальныхъ эллинистовъ. Греческій языкъ для Филона—орудіе, которымъ онъ владѣетъ весьма тонко и искусно, такъ что часто бы-

ваетъ трудно рѣшить, «чему слѣдуетъ больше удивляться въ немъ—совершенству выраженія или глубинѣ и красотѣ мысли». Но вѣстѣ съ тѣмъ его изложеніе окрыляется поэтическимъ полетомъ библейской поэзіи, съ которою онъ познакомился сперва по греческому переводу, а потомъ, конечно, и по подлиннику *.

Дѣйствительно, Филонъ стоитъ совершенно на еврейской почвѣ, хотя его философія собственно ведетъ изъ области еврейства въ чуждыя духовныя сферы. Моисеевъ законъ служитъ для него резюмированіемъ всякой истины и всякой мудрости. Но и въ греческихъ ученіяхъ онъ находитъ доказательство правды вѣчныхъ идей. Поэтому онъ усердно отыскиваетъ въ библіи ученія греческихъ философовъ, которыя, по его соображенію, должны же находиться въ ней, если и она, и они поучаютъ истинѣ. Натурально, все это не можетъ совершаться безъ аллегорическаго толкованія, которое должно примирить и слить во-едино тѣ и другія воззрѣнія.

Идея Бога запечатлѣна у Филона рѣзкимъ философскимъ характеромъ. Богъ у него «духъ вселенной», «первобытный свѣтъ», который можетъ быть наглядно познанъ только чрезъ посредство сохраняющихъ міръ лучей. Онъ творецъ всѣхъ вещей и отечески заботится о ихъ существованіи и благосостояніи. Въ качествѣ создателя міра Богъ выходитъ изъ своей самости и отождествляется съ *Логосомъ*. Этотъ послѣдній терминъ—въ греческомъ языкѣ обозначающій одновременно слово и образъ—въ еврейско-эллинистической религіозной философіи былъ уже до Филона суррогатомъ «мудрости» библіи и «*νοῦς*» Платона. Но у Филона понятіе логосъ получило обильное результатами значеніе. Оно сдѣлалось соединительнымъ звеномъ между обоими божьими свойствами—могуществомъ и добротой, звеномъ, «которое посредствомъ себя соединяетъ ихъ съ Богомъ въ высшей сферѣ, а въ низшей проявляетъ ихъ Божіею дѣятельностью на землѣ». Самъ же логосъ произошелъ отъ Бога, отъ Него получилъ Его образъ и чрезъ Него сдѣлался, повидимому, личнымъ срединнымъ существомъ, которое наглядно изображаетъ Бога въ болѣе слабомъ видѣ.

Этимъ логосомъ, отпечатлѣніемъ, понятіемъ, идеею божества былъ Деіургъ, создавшій вселенную Богъ и вѣстѣ съ тѣмъ естественный посредникъ между Богомъ и міромъ, или, какъ называетъ его поэтически-сво-

* Это послѣднее утвержденіе еще сомнительно, такъ какъ Филонъ обнаруживаетъ во всякомъ случаѣ весьма слабыя познанія въ древне-еврейскомъ языкѣ.

бодно Филонъ, «единородный (μονογενής) сынъ Божій». Этотъ логосъ, создавшій міръ, натурально могъ и возсоздать его или осуществить міръ будущій; вѣдь онъ былъ единородный сынъ Бога, онъ былъ, слѣдовательно, Мессія! Тутъ предъ нами источники перваго христіанства, и происхожденіе его изъ ученія Филона вполне уясняется намъ въ идеѣ логоса.

Но къ логосу присоединяются также и творческія силы, которыя должны быть признаны идеями въ духовномъ мірѣ—*ангелы*, частью первобытные духи и свѣтообразы, частью подчиненныя существа, ангелы-слуги, отъ которыхъ происходитъ злое, живущее въ душѣ человѣка. Конечно, дитя въ первыя семь лѣтъ своей жизни невинно, и его душа подобно мягкому воску; но съ пробужденіемъ сознанія начинается борьба между духомъ и чувственностью, борьба, которую человѣкъ можетъ вести только при помощи Бога и добрыхъ ангеловъ. Это понятіе о побѣдѣ чувственности жизнью духа Филонъ развилъ въ спекулятивный спиритуализмъ, который непосредственно выводитъ за предѣлы антропологическихъ воззрѣній еврейства.

Но самъ Филонъ продолжаетъ еще признавать даже Откровеніе, какъ ни противорѣчить оно его философскимъ кореннымъ воззрѣніямъ. Но за исключеніемъ этого единственнаго,—ибо оно понимается имъ, какъ еврейскій догматъ,—предположенія, все остальное содержаніе еврейства есть въ глазахъ этого философа символъ идей и понятій, техническія выраженія для которыхъ заимствуются изъ ученія Платона и стоиковъ: храмъ и жрецы, законы о жертвоприношеніяхъ, очищеніи и пищѣ, праздники и другія установленія. Такимъ образомъ почти всѣ его сочиненія,—онъ оставилъ ихъ 47,—составляютъ непрерывный комментарий къ библии, или, вѣрнѣе, къ двумъ первымъ книгамъ ея,—комментарій, который отличается отъ палестинскаго мидраша только рѣзко выступающею индивидуальностью автора, болѣе сильнымъ употребленіемъ аллегоріи и искусственнымъ прикрашиваніемъ рѣчи. Самъ Филонъ раздѣляетъ свои сочиненія на двѣ части: «Книгу о созданіи міра» и «Книгу о законѣ». Только два произведенія его—«Противъ Флакка» и «Посольство къ Каю» имѣютъ апологическій и историческій характеръ; остальные входятъ въ категорію библейскихъ писаній, и поэтому мы считаемъ лишнимъ приводить здѣсь отдѣльныя заглавія ихъ. Впрочемъ, подлинность вышеупомянутой второй книги подвергается сомнѣнію.

Не смотря на то, что сочиненія Филона проникнуты искреннею любовью къ еврейству и глубокою набожностью, раввины не уважали ихъ,

быть может, даже совсѣмъ не были знакомы съ ними, и потому они остались безъ вліянія на еврейскую литературу, тогда какъ вліяніе ихъ на развитіе христіанства было немаловажное. Надо замѣтить, однако, что многія воззрѣнія и идеи Филона, особенно его странная, заимствованная у пифагорійцевъ мистика чиселъ, встрѣчаются въ позднѣйшемъ еврейскомъ мистическомъ ученіи каббалы, «такъ что всякая мало-мальски понятная каббалистическая книга вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ понятіе о Филоновой символикѣ». Его символически-аллегорическій способъ толкованія библіи можетъ быть оцѣненъ по своему какъ экзегетическому, такъ и этическому достоинству, двумя небольшими примѣрами. Отдохновеніе въ субботній день, которому онъ придастъ особенную важность, означало для него «чистѣйшій душевный міръ» безъ малѣйшаго нарушенія. «На это указываютъ слѣдующія слова: когда Господь приводитъ тебя въ страну, которую Онъ обѣщалъ твоимъ праотцамъ, и даетъ тебѣ большіе и прекрасные города, которые построилъ не ты, дома, наполненные запасами, которые собраны не тобою, колодцы, которые вырыты не твоею рукою, виноградники и оливковыя рощи, насажденные не тобой... слѣдовательно, всѣ вещи, служащія для наслажденія и удовлетворенія потребностямъ,—то подъ гордами слѣдуетъ понимать общія, широко захватывающія добродѣтели; подъ домами—добродѣтели особенныя, ограниченные болѣе тѣсными предѣлами; подъ колодцами—благородные, воспріимчивые къ мудрости умы; подъ произрастаніями—результаты и плоды; плодъ познанія есть созерцательная жизнь, которая радуется, какъ вино, и распространяетъ свѣтъ, какъ масло. Все это—божественныя блага, между тѣмъ какъ построенные человѣческими руками города полны раздора и страстей».

Толкованіе библіи у Филона касается большею частью отдѣльных главъ или стиховъ, но иногда встрѣчаются и аллегорическія разсужденія о какомъ нибудь словѣ или понятіи, которыя въ этомъ случаѣ объясняются во всѣхъ ихъ значеніяхъ. Такъ, напримѣръ, слово «солнце» имѣетъ въ библіи, по мнѣнію Филона, нѣсколько высшихъ значеній:

„Солнце, во первыхъ, употребляется въ ней какъ образъ человѣческаго разума. Ибо какъ солнце господствуетъ надъ земнымъ шаромъ, такъ разумъ руководитъ нашимъ тѣломъ. Поэтому тотъ, кто хочетъ быть господиномъ тѣлесныхъ вещей, долженъ, подобно Іосифу, избирать себѣ тестемъ жреца солнечнаго города (Геліопольсь, Онъ), или руководителя разума, вступая въ самый тѣсный союзъ съ этимъ послѣднимъ. Но и внѣшнее тѣлесное чувство понимается иногда подъ словомъ солнце. Въ этомъ значеніи употреблено оно во фразѣ: солнце начало свѣтить, когда онъ (Іаковъ) проходилъ мимо лека

божьяго. Ибо когда мы не въ состояніи прилежно заниматься самыми священными идеями, какъ бы безтѣлесными образами, но только проходимъ мимо ихъ, то должны прибѣгать къ помощи другого, физическаго свѣта, который, однако, будучи сравниваемъ со свѣтомъ духа, почти ничѣмъ не отличается отъ тьмы. Когда земной свѣтъ загорается, онъ пробуждаетъ солнце отъ сна, въ то же время усыпшая умъ, справедливость, познанія и мудрость, до того времени бодрствовавшия. Вслѣдствіе этого священное слово не допускаетъ очистительной силы до захожденія солнца, ибо всякое волненіе внѣшнихъ чувствъ нарушаетъ дѣятельность разума. Такъ и священникъ долженъ наслаждаться свѣтлою только послѣ захожденія солнца *. Ибо кто любитъ земной блескъ, тотъ отстраняется отъ наслажденія высшими благами религіи. Только могущій пренебрегать земнымъ блескомъ, становится участникомъ этого высшаго наслажденія. Развѣ восходящее солнце не производитъ дѣйствія, противоположнаго вызываемому солнцемъ заходящимъ? Когда солнце восходитъ, все на землѣ становится свѣтло, но небесныя свѣтила меркнутъ; когда же оно заходитъ, на землю спускается темнота, но на небѣ появляются блестящія звѣзды. Точно такимъ же образомъ потухаетъ въ насъ высшій божественный свѣтъ, когда мы привязаны къ блеску внѣшнихъ чувствъ; только послѣ погашенія земного блеска зажигаются лучи высшей, божественной добродѣтели. Но и слово божье часто называется солнцемъ, ибо оно есть отраженіе блистающаго на себѣ солнца. Наконецъ, терминъ солнце переносится на самого Бога, ибо Богъ есть первобытный свѣтъ, ибо Онъ проникаетъ взоромъ во все сокровеннѣйшее и выводитъ на свѣтъ самыя тайныя проступки. Оттого и поется въ священныхъ гимнахъ: Богъ—мой свѣтъ и мое спасеніе!"

Такого рода комментированіе библіи было у Филона, который представляетъ своею дѣятельностью высшую ступень и конецъ еврейско-эллинистической религіозной философіи. Дальнѣйшее развитіе его системы было почти невозможно на почвѣ еврейства; но оно нашло себѣ мѣсто на другой почвѣ, и отпрыски его идеи логоса не только помогали созданью и развитію христіанства, но и въ средніе вѣка оплодотворяли и питали собою философское міровоззрѣніе, и послѣдніе слѣды ихъ нетрудно открыть во многихъ философскихъ системахъ новаго времени.

Въ свое же время они способствовали лучшему ознакомленію грековъ и римлянъ съ идеями еврейства и вынудили у тѣхъ и другихъ болѣе справедливую оцѣнку этого послѣдняго. Поэтому неудивительно, что передовые государственные люди, выдающіяся женщины Рима—находились подъ вліяніемъ этихъ идей. То было время, когда старые боги, преслѣдуемые свѣхомъ людей, готовились покинуть Олимпъ, когда старый Панъ умеръ;

* Т. е. при всѣхъ очистительныхъ обрядахъ; въ Пятикнижій говорится: «При захожденіи солнца онъ становится чистымъ».

не совершенно-ли естественно послѣ этого, что невидимый и единый Богъ евреевъ, котораго эллинисты показывали въ философскомъ освѣщеніи, но въ то же время въ таинственныхъ сумеркахъ, дѣйствовалъ неодолимо-притягательно на умы?

Но непосредственное знакомство съ этою тесоофіею доставилъ римскому обществу палестинскій эллинизмъ, существованіе котораго въ помаккавейское время доказывается уже историческими отрывками Эвполомаса и многими апокрифическими сочиненіями и которое имѣетъ главнѣйшаго представителя своего въ историкѣ *Іосифъ Флавій*, род. въ 38 г. по Р. Х. въ Іерусалимѣ. Онъ составляетъ прямую противоположность самому выдающемуся представителю александрійскаго эллинизма, Филону, сочиненіями котораго онъ, конечно, пользовался, но о которомъ онъ упоминаетъ всего одинъ разъ,—противоположность въ томъ отношеніи, что Филонъ отличался глубокой набожностью и безукоризненною чистотою характера, Іосифъ же, хотя и выставлялъ на видъ свой фарисейскій образъ мыслей, но сдѣлался измѣнникомъ своего народа и офиціознымъ историкомъ.

Іосифъ писалъ свои сочиненія при римскомъ дворѣ, гдѣ онъ въ царствованіе трехъ императоровъ—Веспасіана, Тита и Домиціана—старался своею литературною дѣятельностью заставить современниковъ забыть его непохвальное прошедшее на поприщѣ государственной службы; но ему не удалось воспрепятствовать тому, чтобы его собственные произведенія сдѣлались сильными обвинителями его характера. Произведеній этихъ сохранилось четыре: «Еврейская война» въ семи книгахъ, излагающихъ исторію разрушенія Іерусалима и римской войны въ Іудеѣ и первоначально написанныхъ по еврейски; «Двадцать книгъ еврейскихъ древностей», гдѣ онъ рассказываетъ исторію своего народа отъ древнѣйшихъ временъ до 26 г. по Р. Х.; «Возраженіе противъ грековъ», именно «противъ Апіона» — полемическое сочиненіе, сохранившееся не вполне; наконецъ, «Жизнь Флавія Іосифа», автобіографія, вызванная сочиненіемъ его политическаго и литературнаго противника, *Юстуса Тиверіадскаго*, секретаря царя Агриппы, «о еврейской войнѣ», гдѣ находились сильныя нападки на Іосифа, и имѣвшая цѣлью объяснить или оправдать двуличность и двусмысленность его поведенія.

Этотъ же самый Юстусъ написалъ и исторію еврейскихъ царей отъ Моисея до 100 г., но отъ его сочиненій не сохранилось ничего.

Во всѣхъ произведеніяхъ Іосифа авторомъ выставляется на видъ его горячая любовь къ соплеменникамъ и вѣра. Ни та, ни другая не могутъ

быть отрицаемы даже самыми отъявленными противниками его. Къ этому присоединяются еще близкое знакомство съ памятниками и исторією еврейства и незаурядное писательское дарованіе, вслѣдствіе чего его сочиненія не только служатъ важнѣйшимъ и почтеннѣйшимъ источникомъ этой исторіи, но и сдѣлались образцомъ историческаго изложенія, благодаря прекрасному историческому стилю автора, который снискалъ Іосифу прозваніе греческаго Ливія.

Иное дѣло его правдивость и надежность, которыя не всегда выдерживаютъ критику,—хотя Тацитъ и признаетъ его историческимъ источникомъ за пользованіе источниками древнѣйшими и за объективность изложенія—и противъ которыхъ основательно предъявляются возраженія, когда дѣло идетъ о самозащитѣ автора или о римскомъ императорскомъ домѣ. Его сочиненіе «О еврейской войнѣ», которую онъ могъ вѣдь отчасти описать какъ очевидецъ, имѣла ближайшею цѣлью вытѣснить у его единовѣрцевъ другія изложенія того же самаго предмета, а затѣмъ — дать грекамъ и римлянамъ болѣе благопріятное понятіе о евреяхъ. Напротивъ того, «Еврейскія Древности» были написаны главнымъ образомъ для язычниковъ; ихъ тенденція обнаруживаетъ тѣсное родство между Іосифомъ и александрійскими эллинистами, съ которыми есть у него еще одна общая черта—аллегорическій способъ толкованія. Въ одномъ мѣстѣ онъ даже заявляетъ, что имѣетъ намѣреніе написать философскій комментарий къ исторіи сотворенія міра, стало быть—палестинско-эллинистическій ми-драшъ. Но эта мысль не осуществилась, и имѣющая такую же тенденцію проповѣдь «О господствѣ разума», такъ называемая четвертая книга Маккавеевъ, приписывается Іосифу Флавію ошибочно.

Точка зрѣнія его вообще—строго религіозная, и его міровоззрѣніе — существенно еврейское, конечно, находящееся подъ вліяніемъ языческихъ представленій. Но его идея созданія міра, поддерживанія его и направленія Богомъ понимается и неоднократно высказывается не «въ духѣ александрійской идеи міровой души», а въ библейскомъ смыслѣ. Что, не смотря на это, онъ платилъ дань воззрѣніямъ и суетвѣріямъ своего времени, это свидѣтельствуетъ столько же о недостаткѣ въ немъ послѣдовательности и прочности мышленія, сколько и о хаотическомъ состояніи тогдашняго общаго образованія, представителемъ котораго мы вполне можемъ считать его. Такъ, въ своей исторіи древностей онъ рассказываетъ, между прочимъ, что искусство изгонять злыхъ духовъ изобрѣтено Соломономъ, что оно переходило потомъ по наслѣдству изъ поколѣнія въ по-

кольніе и практиковалось еще въ его время. Послѣ этого онъ описываетъ одинъ случай заклинанія бѣсовъ, когда нѣкій Элеазаръ, въ присутствіи Веспасіана, посредствомъ кольца вытащилъ бѣса изъ носа одного бѣсноватаго!

Но въ то же самое время Іосифъ является удивительно просвѣщеннымъ человекомъ и не затрудняется естественно объяснять, даже подвергать сомнѣнію чудеса библіи; но при этомъ онъ ограждаетъ себя осторожнымъ изреченіемъ: «Пусть каждый думаетъ на этотъ счетъ, какъ ему угодно!» То обстоятельство, что онъ пересказалъ и даже еще изукрасилъ сказку псевдо-Артапана о Моисеѣ, не служитъ особенно хорошимъ доказательствомъ его историческаго вкуса, но другія подробности въ его исторіи войны и исторіи древностей, равно и въ полемическомъ сочиненіи противъ Апіона и въ автобіографіи, представляютъ этотъ же вкусъ въ болѣе выгодномъ свѣтѣ.

Характеристическимъ примѣромъ для опредѣленія его положенія относительно религіозныхъ памятниковъ и воззрѣній его нація можетъ служить рѣчь, которую онъ влагаетъ въ уста Моисею передъ синайскимъ откровеніемъ. Моисей именно говоритъ слѣдующее:

«Богъ, о, еврей, снова, какъ и прежде, благосклонно выслушалъ меня, и въ настоящее время Онъ самъ находится между вами, чтобы дать вамъ предписанія и законы, по которымъ вы могли бы вести счастливую жизнь и научились бы наилучшимъ образомъ устроить вашъ общинный бытъ и управлять имъ. Поэтому я закликаю васъ Имъ самимъ и Его чудными созданіями—не пренебрегать словами, которыя я буду теперь говорить вамъ, въ томъ соображеніи, что это будетъ произносить человѣческій языкъ, и видя предъ собой меня. Нѣтъ, взвѣшивайте возвышенность и силу этихъ словъ, и по нимъ познайте величіе Того, Кто измыслилъ ихъ и удостоилъ васъ бесѣды посредствомъ меня, ради вашего благополучія. Ибо не Моисей, сынъ Амраша и Іохебедъ, даетъ вамъ эти заповѣди, но Тотъ, Кто ради васъ превратилъ Нилъ въ кровь, всяческими казнями сломилъ надменность египтянъ, проложилъ вамъ открытую дорогу черезъ Красное море, ниспослалъ съ неба пищу голодающимъ и добылъ изъ скалы обильные источники питья для жаждущихъ; Тотъ, Кто поставилъ Адама господиномъ земли и моря, спасъ Ноя отъ потопа, далъ бродившему безъ пріюта Аврааму землю Ханаанскую; Тотъ, по чьей волѣ Исаакъ родился отъ престарѣлыхъ родителей; Кто благословилъ Іакова прекрасными двѣнадцатью сыновьями и далъ въ руки Іосифу господство надъ всѣмъ Египтомъ. Эти заповѣди да будутъ для васъ священны. Да будутъ онѣ для васъ дорожкой вашихъ женъ и дѣтей. Если будете соблюдать ихъ, будете необычайно счастливы; земля окажется для васъ плодородною, море—спокойнымъ, Богъ благословитъ васъ добрыми дѣтьми и вы

сдѣлаетесь страшными для враговъ вашихъ. Я находился въ присутствіи самаго Бога и слышалъ самъ Его безконечный голосъ. Такъ сильно заботится Богъ о васъ и вашемъ родѣ!»

Такого рода рѣчи могли, конечно, соответствовать вкусу того времени, хотя тутъ говоритъ не столько Моисей, сколько Іосифъ. Но для болѣе зрѣлаго вкуса стилистическое искусство Флавія заключается не въ этомъ елейномъ легендарномъ тонѣ, а въ удивительно наглядныхъ, хотя и краткихъ изображеніяхъ войны въ Іудеѣ, римскаго войска, подвиговъ земотовъ, и вообще этой бурной эпохи. Одну изъ прекраснѣйшихъ частностей въ этомъ отношеніи составляетъ эпизодъ въ третьей книгѣ «Еврейской войны», рисующій картину римскаго войска. Послѣ художественно-историческаго изображенія бѣдственнаго состоянія евреевъ, авторъ вдругъ показываетъ читателю римскіе легіоны, идущіе съ моря во всемъ ихъ великолѣпіи, грозно направляющіеся впередъ для истребленія фанатическаго народа. «Мастерскими короткими штрихами проводитъ онъ предъ нашими глазами легіоны, этихъ, съ юности сросшихся со своимъ оружіемъ солдатъ, этихъ природныхъ побѣдителей всего свѣта, для которыхъ миръ былъ безкровная война, а война—кровавое продолженіе ихъ занятій во время мира,—этихъ воиновъ, переносившихъ всякій климатъ, для которыхъ моровая язва, нервная горячка—были чѣмъ-то неслыханнымъ. Мы видимъ блестящую іерархію многочисленнаго офицерскаго корпуса, которая въ каждомъ легіонѣ ведетъ 64-мя ступенями отъ центуріона послѣдняго манипелса до посѣдѣвшаго въ бою, покрытаго почестями и отличіями примипалуса. Мы понимаемъ пламенное честолюбіе, долженствовавшее подстрекать этихъ людей къ восхожденію, посредствомъ подвиговъ, со ступени на ступень. Мы во-очію усматриваемъ желѣзныя узы, съ помощью которыхъ эти толпы людей сплочивались въ одно исполнское тѣло; мы присутствуемъ при той, ничѣмъ не развлекаемой внимательности, съ которою всѣ слѣдятъ за малѣйшими движеніями своего полководца; мы понимаемъ, наконецъ, что передъ нашими глазами величайшее міровое чудо древности, мечъ всемірнаго завоевателя, направляемый искуснѣйшею рукою. Да, Іосифъ Флавій въ эту минуту проникаетъ въ тайну величія Рима и слабости своей собственной націи, которая должна была погибнуть отъ ослѣплавшихъ ее безумныхъ надеждъ».

И въ то же самое время, какъ мы восхищаемся этимъ стилистическимъ искусствомъ, не можетъ не приходить въ голову мысль, что этотъ самый человѣкъ сдѣлался измѣнникомъ своего бѣднаго народа, того народа, ко-

торому онъ въ послѣдствіи читалъ такія красивыя надгробныя рѣчи; что между тѣмъ, какъ еще не переставали дымиться развалины храма и Сіона, онъ заворачивался въ философскій плащъ нищаго, сдѣланный изъ лоскутьевъ греческой учености и римской добродѣтели, чтобы посредствомъ ораторскихъ ухищреній оплакивать несчастіе своихъ единоплеменниковъ! И вотъ эта-то мысль, не смотря на всѣ блестящія дарованія Флавія, дѣлаетъ достойнымъ презрѣнія этого писателя, который, среди всѣхъ бѣдствій, обрушивающихся на его народъ, принимаетъ возвышенныя мессіанскія предсказанія пророковъ къ заклятому врагу и разрушителю Іерусалима, императору Веспасіану, и этимъ покупаетъ себѣ жизнь и свободу,—этого писателя, который, въ качествѣ перваго офіціального историка, для своей книги, безпоясочно и въ всякой опасности написанной при римскомъ дворѣ, испрашиваетъ одобреніе и признаніе ея единственно вѣрнымъ изложеніемъ—у Тита, того самаго Тита, кому обязана своимъ уничтоженіемъ въ пламени пожара та святыня, которую онъ же, Іосифъ, оплакиваетъ лицемерными слезами!

Не смотря на все это, сочиненія Флавія, рассматриваемыя со стороны ихъ историческаго достоинства, какъ источника, бросаютъ самый яркій свѣтъ на то бурное время, когда на вершинѣ Голгофы и въ храмѣ Моріи разыгрались двѣ возвышеннѣйшія и страшнѣйшія трагедіи всемірной исторіи. Конечно, ни Іосифъ, ни Филонъ не упоминаютъ о Христѣ—относящееся къ этому вопросу одно мѣсто въ сочиненіяхъ перваго давно уже признано позднѣйшею вставкой; Іосифъ рассказываетъ только о появившемся въ его время новомъ родѣ философіи, о «соблазнителяхъ, которые вводили въ заблужденіе глупый народъ обѣщаніемъ Божьей помощи»; но о Мессіи, утверждающемъ, что онъ осуществилъ священнѣйшія надежды евреевъ, не говорятъ ни Іосифъ, ни Филонъ, хотя оба пережили Христа, такъ какъ Филонъ жилъ еще въ 49-мъ, а Іосифъ—въ 94-мъ г. по Р. Х. Годъ же смерти того и другого неизвѣстенъ и, вѣроятно, уже никогда не будетъ открытъ.

Если не принять предположенія, что христіанскіе переписчики, чрезъ посредство которыхъ дошли къ намъ сочиненія Флавія, выкидывали изъ этихъ послѣднихъ все, несогласовавшееся съ ихъ религіознымъ вѣрованіемъ, т. е. все, написанное имъ о Іисусѣ и христіанахъ, то это умолчаніе служитъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ, что современники не придавали возникавшему новому ученію того значенія, которое оно получило въ послѣдствіи.

Понятно, что такіа ученія, какъ ученія евреевъ и евреевъ-христіанъ (такъ называлась половина послѣдователей перваго христіанства, желавшихъ удержать одновременно съ новою религіею и Моисеевъ законъ) — должны были произвести глубокое волненіе въ испорченномъ и внутренно пустомъ римскомъ обществѣ. Въ Римѣ тотчасъ же выступили впередъ друзья и враги еврейства, и то обстоятельство, что хитрый Цицеронъ боялся ихъ ненависти, можетъ служить почти доказательствомъ ихъ духовнаго значенія, о которомъ, впрочемъ, свидѣлствуютъ и нападенія римскихъ писателей, каковы Ювеналъ, Персій и др. Не особенно остроумно осмѣивавшійся Марціаломъ еврейскій писатель *Теодоръ*, поэтъ и другъ Горация *Фускъ Аристій* и еще многіе другіе тогдашніе сочинители также служатъ для насъ указаніемъ, что римскіе евреи въ ту пору занимались литературой, о чемъ мы узнаемъ и изъ другихъ данныхъ — правда, относящихся уже къ позднѣйшему времени.

Но еврейскій эллинизмъ еще не совсѣмъ покончилъ свое существованіе со смертью Филона и Іосифа. Если, согласно съ естественною послѣдовательностью, имено греческіе евреи, находившіеся внѣ знаменитой, построенной толкованіемъ писанія ограда, первые приняли евангеліе новаго ученія, проповѣдывавшееся имъ ученикомъ уже упомянутого нами Гамалиіла, Павломъ, — то часть населенія оставалась все-таки вѣрною религіи своихъ отцовъ, вопреки всѣмъ нападеніямъ и соблазнамъ, исходившимъ какъ отъ язычниковъ, такъ и отъ язычниковъ-христіанъ.

Но для этого кружка вѣрныхъ приверженцевъ современемъ появилась надобность въ новомъ переводѣ библіи, такъ какъ «Септуагинта» уже, повидимому, не удовлетворяла потребностямъ измѣнившагося порядка вещей. Раввины и безъ того относились къ этой «Септуагинтѣ» совсѣмъ нечувствительно, и потому они поддержали всѣмъ своимъ вліяніемъ предпріятіе *Аквила* (Акиласа) изъ Понта, который около 90 г. по Р. Х. еще разъ перевелъ библію на греческій языкъ, согласно экзегетикѣ своего времени. *Аквила* былъ знатный язычникъ, котораго легенда дѣлаетъ даже родственникомъ императора *Адріана*, обратившійся потомъ въ христіанство, а въ заключеніе перешедшій въ еврейство.

Его переводъ, на сколько можно судить по сохранившимся скуднымъ остаткамъ, отличался отъ «Септуагинты» рабски-буквальною передачею подлинника. Такая близость требовалась тѣмъ болѣе, чѣмъ сильнѣе текстъ «Септуагинты» отдалялся отъ еврейскихъ воззрѣній. Но переводъ *Аквила* имѣлъ еще то преимущество, что могъ опираться на прочно установленный

еврейскій текстъ и примѣнять къ дѣлу принятый въ то время способъ объясненія. Школа этого комментирования библии, о которой намъ еще придется говорить и которая до тѣхъ поръ выжимала букву писанія, пока не отыскивала въ ней его настоящаго смысла, виѣстѣ съ тѣмъ ища въ каждомъ словѣ побочнаго значенія и указанія на традицію, — эта школа нашла себѣ въ прозелитѣ Аквилѣ послушнаго ученика. Потому-то его переводъ встрѣтилъ со стороны двухъ самыхъ выдающихся законоучителей, Элеазара-бенъ-Гирканоса и Іошун бенъ-Хаванін, формальное одобрение, выразившееся въ примѣненіи ими къ Аквилѣ словъ псалмопѣвца: «Улада разлита на твоихъ устахъ», и неоднократно цитировался раввинами какъ въ Гаггадѣ, такъ и въ Галахѣ. Да, до такой степени доходило воодушевленіе, что снова привлекли къ дѣлу старый библейскій стихъ и въ этомъ переводѣ снова усматривали Іафетовъ духъ греческой граціи и прелести, поселившійся въ шатрахъ Сина!

Трудно съ точностью рѣшить, основано-ли такое сужденіе на оппозиціи старому греческому переводу библии, или источникомъ его служить дѣйствительное признаніе внутренняго достоинства перевода, — трудно при существованіи немногихъ отрывковъ его, къ которымъ, по одной устройной, уже новѣйшей гипотезѣ, слѣдуетъ присоединить и неосновательно причислявшійся до сихъ поръ къ «Септуагинтѣ» переводъ «Проповѣдника». Повидимому, Аквила сдѣлалъ два перевода библии — парафрастическій и буквальный, *κατ' ἀκριβείαν*. Второй ииѣлъ, быть можетъ, своимъ руководящимъ началомъ новую систему толкованія — Акибы, жившаго именно въ то время, и у законоучителей-талмудистовъ пользовался такимъ высокимъ уваженіемъ, что они не затруднялись цитировать различные варианты его. Но независимы отъ этихъ отрывковъ части находящагося въ библіотекѣ св. Марка въ Венеціи перевода Аквилы II, о которомъ одинъ компетентный критикъ отзывался, какъ о сдѣланномъ неизвѣстно когда, съ знаніемъ «Септуагинты», но умышленнымъ отстраненіемъ ея, на основаніи позднѣе установленнаго текста и при пользованіи еврейскими средневѣковыми грамматиками *.

Тою же потребностью были вызваны, конечно, и два другихъ, сдѣланныхъ немногого позднѣе, греческихъ перевода библии — *Симмаха* и *Теодотіона* изъ Ефеса, въ Малой Азіи, первый — отчасти вольный, второй —

* Этотъ переводъ, извѣстный подъ названіемъ *Græcus Venetus*, изданъ Гебгардтомъ въ Лейпцигѣ въ 1875 г. Ред.

строго буквальный относительно еврейского текста. И эти переводы также сохранились въ разсѣянныхъ отрывкахъ, равно какъ и нѣсколько скудныхъ остатковъ отъ работъ въ томъ же родѣ анонимныхъ еврейскихъ эллинистовъ. Отъ библейскаго перевода Теодотіона уцѣлѣла еще книга Даниила, которую уже въ раннее время ввели въ употребленіе вмѣсто дурной и малотолковой переработки этой же книги въ «Септуагинтѣ». Вслѣдствіе этого прежній переводъ пропалъ, и только въ прошедшемъ столѣтіи его нашли снова.

Переводъ Симмаха выражаетъ собою весь характеръ того времени, такъ какъ переводчикъ весьма явственно высказываетъ здѣсь свои догматическія убѣжденія. Способъ изложенія его взгляда на чистую духовность Бога, на догматъ воскресенія, вѣчную жизнь; стараніе избѣгать антропоморфизмовъ и замѣнять ихъ другими выраженіями; пользованіе толкованіями еврейскихъ школъ того времени какъ на счетъ предписаній Галахи, такъ и по другимъ вопросамъ; наконецъ, связь этого перевода съ тогдашнимъ пониманіемъ еврейскаго языка — все это даетъ сохранившимся отрывкамъ Симмаха особенную цѣнность и особенный интересъ. Тѣмъ страннѣе, что о немъ не говорится въ раввинскихъ источникахъ — если это не тотъ Симмахъ, о которомъ упоминаютъ, какъ объ ученикѣ Меира, — не говорится, какъ есть свѣдѣніе, потому, что его вообще не любили и не хотѣли, чтобъ его переводъ былъ предпочтенъ принятому и одобренному переводу Аквилы. Но Симмахъ не нуждается въ какомъ нибудь постороннемъ свидѣтельствѣ: «на свой трудъ онъ наложилъ полную печать своей коренной своеобразности».

Что же касается до точно также неизвѣстнаго у евреевъ Теодотіона, то переводъ его былъ несомнѣнно старше работы Симмаха, но менѣе оригиналенъ и строже держался буквы еврейскаго первоначальнаго текста и тѣхъ религіозныхъ воззрѣній, которыя проповѣдывались въ палестинскихъ школахъ во II столѣтіи. Теодотіонъ старается примирить Аквилу и «Септуагинту», пополняетъ пробѣлы этой послѣдней, исправляетъ ея ошибки, удерживаетъ выраженія Аквилы, когда они кажутся ему подходящими, замѣняетъ ихъ другими, когда они выходятъ слишкомъ рѣзкими, или не вполне передаютъ смыслъ. Особенно часто удерживаетъ онъ, по образцу «Септуагинты», еврейскія слова въ тѣхъ случаяхъ, когда самому ему не вполне понятно ихъ значеніе.

По свидѣтельствамъ отцовъ церкви, Теодотіонъ, какъ и Симмахъ, были евреи-христиане, эбѣониты или назареи, но послѣдняя изъ этихъ сектъ

приняла отъ этого Симиаха и названіе симмахіанъ. Въ отрывкахъ его перевода библіи усматривали даже слѣды его еврейско-христіанскаго происхожденія. По мнѣнію другихъ, Симиахъ былъ самаритянинъ и только впоследствии перешелъ въ іудейство. Но и это показаніе, какъ и всѣ остальные, опровергнуто новѣйшими изслѣдованіями о происхожденіи обоихъ переводчиковъ библіи.

Что Теодотіонъ жилъ раньше Симиаха—это весьма вѣроятно; и у Іеронима находимъ извѣстіе, что Симиахъ унаслѣдовалъ всѣ ошибки своего предшественника.

Преданность еврейскихъ эллинистовъ религіи отцовъ, хорошо доказываемая этою усиленною переводческою дѣятельностью, подтверждается, однако, и многими другими извѣстіями, и многими умственными продуктами послѣдующихъ столѣтій. Переводъ книги Іова, диспуты мученика Юстина съ Трифономъ, Язона съ Папискусомъ, псевдо-филоновы рѣчи о Іонѣ и Сансонѣ, нѣсколько сочиненій, несправедливо приписываемыхъ неоплатоннику Пупеніосу, но на самомъ дѣлѣ имѣющихъ еврейское происхожденіе и въ которыхъ Платонъ прославляется, какъ аѳинскій Моисей, показанія, разсѣянные у отцовъ церкви, и многія другія данныя—все это свидѣтельствуетъ, что умственный интересъ эллиниствующихъ евреевъ къ философскому пониманію ихъ религіозныхъ документовъ долго еще сохранялся ненарушимымъ и находилъ себѣ литературное выраженіе.

Бурное время уничтожило почти всѣ эти произведенія, и отъ всей литературы еврейскаго эллинизма остались, за немногими исключеніями, только скудные остатки. Но и эти ничтожныя свидѣтельства страшно тревожнаго и смутнаго времени даютъ намъ понятіе о духѣ, проникавшемъ еврейско-эллинистическую литературу, которая, одновременно съ набожнымъ сохраненіемъ религіознаго преданія, прокладывала путь высшему духовному пониманію закона и библейскаго слова, и стремленіе которой состояло также въ защитѣ еврейства отъ нападеній язычниковъ и въ возвышеніи его. Что это обширное духовное теченіе нашло себѣ впоследствии истокъ въ христіанствѣ—причиной тому были чуждые элементы, которые оно постепенно восприняло въ себя и ассимилировало со своими греческими воззрѣніями.

Но рядомъ съ этимъ теченіемъ шло на всемъ протяженіи перваго періода самостоятельной еврейской литературы еще другое, которое, оставаясь почти безъ прикосновенія чуждыхъ элементовъ, развивалось строго замкнутымъ въ своей своеобразности, и въ которомъ лежали скрытыми

зародыши позднѣйшей организаціи духовной жизни. Для этого направле-
нія непоколебимая вѣра въ законъ была высшимъ жизненнымъ принци-
помъ, а правило ничего не писать—ненарушиною нормой. Вслѣдствіе
этого не дошло до насъ названія ни одной книги и ни одного писателя
за весь этотъ періодъ, когда такъ кипѣла духовная жизнь; но ей было
суждено найти себѣ свидѣтельство уже въ еврейской литературѣ послѣ-
дующихъ столѣтій.

ПЕРІОДЪ ТРЕТІЙ.

ТАЛМУДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

(Отъ 100 до 750 г. по Р. Х.).

Введеніе.

Іерусалимъ былъ разрушенъ, храмъ сдѣлался жертвою огня, государство распалось, и народъ Іудей готовился къ своему великому странствію въ продолженіе тысячелѣтій и по всѣмъ странамъ міра. Начинается безпри-
нѣрная трагедія, не подходящая ни подъ одну изъ эстетическихъ катего-
рій. Нѣтъ здѣсь единства мѣста, ибо сыны еврейскаго народа подверга-
ются гоненію, какъ на родномъ востокѣ, такъ и на дальнемъ западѣ;
нѣтъ единства времени, потому что уже почти два тысячелѣтія разыгры-
вается эта трагедія, и все-таки еще не предвидится ея конецъ; нѣтъ и
единства дѣйствія, если принять въ соображеніе неистощимую изобрѣта-
тельность гонителей въ придумываніи разныхъ мукъ и то обстоятельство,
что каждое утро приносило съ собою новое страданіе несчастному еврей-
скому народу.

Неоднократно доказывали и не разъ писали въ историческихъ кни-
гахъ, что политическая исторія евреевъ окончилась съ разрушеніемъ Іеру-
салима. Какъ будто политическая исторія заключаетъ въ себѣ только под-
виги народа, а не также и страданія его! Какъ будто восемнадцать столѣтій
непрерывнаго гоненія не имѣютъ печальнаго права называться политиче-
скою исторіею, въ самомъ смѣломъ значеніи этого слова!

Но еврейское племя еще существуетъ, являясь въ одно и то же время
героемъ и авторомъ той всемірно-исторической драмы, которая не имѣетъ
себѣ примѣра въ исторіи народовъ.

Какимъ образомъ оказалось это возможно? Одинъ великій поэтъ на-

звалъ это единственное, поразительное явленіе въ исторіи величайшею загадкой въ жизни народовъ, возвышеннѣйшею поэмою всѣхъ временъ, эпилогъ которой, вѣроятно, совпадетъ съ тѣмъ моментомъ, когда совсѣмъ распутается великій, еще нетронутый узелъ всѣхъ націй земли. Но поэтъ предчувствовалъ, въ чемъ будетъ состоять разрѣшеніе этой загадки, ибо призналъ исторію этого народа, его образъ жизни и непрекращающееся существованіе несомнѣнными доказательствами тѣхъ чудесъ, которыя извѣстны намъ о немъ, и тѣхъ *писаній*, которыя дошли къ намъ отъ него. И дѣйствительно, въ еврейской литературѣ заключается разгадка, какимъ образомъ народъ, отвергаемый всѣми націями земли и гонимый, травимый отъ востока къ западу, отъ сѣвера къ югу, не смотря на все это, удержался, и послѣ восемнадцати столѣтій *такой* политической исторіи, такой ужасной трагедіи, не вызвавшей, однако, ужаса и состраданія въ зрителяхъ, могъ выступить болѣе сильнымъ и многочисленнымъ, болѣе свѣжимъ въ духовномъ отношеніи, чѣмъ въ тѣ дни, когда онъ пустился въ странствіе по свѣту со своею великою міровою книгою и оставивъ навѣки то, что было для него искони дорого и священо — родину и храмъ!

Страданіе было наслѣдственнымъ достояніемъ еврейскаго народа, мышленіе и пытливое изслѣдованіе сдѣлались задачею его жизни. *Мыслить* и *виѣстѣ* съ тѣмъ *страдать* среди всѣхъ гоненій и страданій—становится съ этихъ поръ девизомъ еврейской исторіи, главнѣйшую сущность которой составляетъ писательство. Ибо евреевъ гнали и уничтожали, но еврейство уцѣлѣло, и изъ пепла каждаго костра выходила обновленною и съ новыми силами, подобно фениксу, еврейская литература. Народы и страны погибали, престолы рушились и міръ колебался, «но евреи сидѣли, склонившись надъ своею книгою и не замѣчали дикой бури, пронесившейся надъ ихъ головами».

Еврейская литература странствуетъ по землѣ *виѣстѣ* съ еврейскимъ народомъ и такимъ образомъ становится по-истинѣ всемірною литературой. Только въ цвѣтушіе дни своей юности видѣла она себя на родинѣ, а между тѣмъ ею представляется намъ удивительное явленіе, что народъ и лишенный отечества можетъ имѣть національную литературу, составляющую главное зерно его существованія, и которую внѣшняя исторія страданій облекаетъ только какъ грубая скорлупа, для того, чтобы зерно не испортилось отъ ледяного дыханія средневѣковой эпохи, сохранилось въ цѣлости

до мессіанскихъ дней весны народовъ, которая должна же была наступить рано или поздно.

Такимъ образомъ еврейская нація сдѣлалась и осталась націею надежды. Надежда оживляла и поддерживала ее и послѣ постигшей ее безприхвѣрной гибели. Сознаніе великой міровой миссіи давало ей силу твердо стоять на ногахъ, ея космополитическій характеръ внезапно уяснился ей пламенемъ горящаго храма. Ей предстояло разносить по міру великую идею, напечатлѣнную въ ея умахъ пророками и учителями, предстояло проповѣдывать убѣжденіе—что Богъ единъ и Имя Его едино и что наступитъ нѣкогда для всего человѣческаго рода день мира, и свободы, и познанія Бога. Подобно Цезарю, могла еврейская нація указывать на свою библію и говорить: Эта книга носитъ въ себѣ Іудею и ея судьбу!

И—что, можетъ быть, удивительнѣе всего остального—какъ въ сказаніяхъ и легендахъ, заткавшихъ своими волшебными нитями воспоминаніе о страшныхъ дняхъ разрушенія, такъ и въ изреченіяхъ учителей и руководителей, которымъ въ ту бурную пору приходилось увѣщевать и утѣшать народъ,—обнаруживается уже съ полной ясностью сознаніе этой идеальной миссіи. Пусть храмъ сдѣлался жертвою пламени—это была воля Господня; пусть погибли священство и жертвенное богослуженіе—не съ ними было связано существованіе еврейства. На немъ лежала болѣе высокая, болѣе важная миссія.

И еще дымятся развалины, еще тлѣетъ огонь подъ золою храма, когда въ Ябнэ открывается уже школа, и кружокъ учениковъ, «священный остатокъ», собирается подъ знаменемъ учителя, который въ дни гибели возвѣщалъ сохраненіе св. закона, въ дни паденія—прочную будущность его. Саддукеи были уничтожены, такъ какъ уничтожились условія ихъ существованія, Каппаѣмъ сердито стояли въ сторонѣ, или разсѣялись по чужимъ странамъ,—только фарисеи остались и тотчасъ же на старыхъ развалинахъ возвели новое зданіе еврейскаго ученія, вопреки всѣмъ затрудненіямъ, встрѣчавшимся имъ со стороны могущественнаго врага.

Да, еще почти полтора столѣтія продолжалась отчаянная борьба еврейскаго народа. Та кроткая терпимость, которую Виргилій прославляетъ, какъ благородную черту въ міровомъ влстителѣ Римъ относительно его побѣжденныхъ враговъ и чуждыхъ вѣроисповѣданій, нисколько не коснулась евреевъ того времени. Безпощадно и строго обращались римляне даже съ жалкими остатками строптивого народа, которые въ продолженіе еще почти двухъ столѣтій не прекращали своей умственной дѣятельности на

почвѣ родины и нѣли свое религіозное средоточіе въ патриархатѣ и си-недріонѣ. Гонимые Домиціаномъ, въ войнѣ съ Траяномъ, страшно мучимые Адріаномъ, который сперва принялъ ихъ подъ свое покровительство, терпимые его преемниками, вели эти остатки жалкое и тревожное существованіе. Если по временамъ и загорались для нихъ лучи болѣе свѣтлаго будущаго, то всякій свѣтъ окончательно погасъ, когда вышедшее изъ нѣдръ этого же еврейства христіанство возшло на тронъ цезарей и посредствомъ Никейскаго собора разорвало послѣднюю связь съ религіею предковъ. При Константинѣ преслѣдованія евреевъ начались снова, Юліанъ Отступникъ остановилъ ихъ, но уже въ царствованіе Θεодосія II они возобновились съ страшною силою, и раздѣленіе имперіи на двѣ части тоже нисколько не измѣнило положенія дѣла. При Юстиніанѣ рабство евреевъ было возведено въ законъ и въ норму. Если прежніе императоры никогда не касались гражданскихъ правъ еврейскаго народа и не обращали свободныхъ гражданъ въ рабы, то Юстиніанъ наложилъ руку и на еврейское ученіе съ цѣлью уничтожить его. Когда затѣмъ, въ правленіе Ираклія, въ ослабѣвшую римскую имперію вторгнулись персы, положеніе евреевъ отчасти улучшилось; послѣдующія эпохи ихъ страданій совпадаютъ съ моментами побѣдъ все болѣе и болѣе усиливающагося и торжествующаго христіанства.

Сравнительно съ евреями, оставшимися въ римской имперіи, лучше жилось тѣмъ, которые отправились въ *Вавилонъ*. Искони уже была эта страна второю родиною для Израиля, оттуда вышли его лучшіе учителя, тамъ находилась многочисленная колонія единоплеменниковъ и были распространены религіозныя воззрѣнія, близко подходившія къ его собственнымъ. Гегемонія вавилонскаго еврейства начинается приблизительно въ третьемъ похристіанскомъ столѣтіи, послѣ ниспроверженія царства паревъ сасса-нидами.

Послѣдніе паревянскіе государи, равно какъ и первые цари ново-персидскаго государства, относились къ евреямъ дружественно. Только по иѣрѣ развитія и распространенія ученія Зороастра начинается и пора страданій еврейскаго народа въ странѣ между Евфратомъ и Тигромъ. Если Шабуръ I покровительствовалъ ему, то тѣмъ сильнѣе преслѣдовали его Шабуръ II, Ездигердъ III и Фирузъ IV, хотя евреи постоянно оставались вѣрными слугами государства. Слова, обращенныя нѣкогда къ ихъ отцамъ пророкомъ Іереміею: «способствуйте благу того государства, въ которомъ вы живете», перешли къ нимъ въ плоть и кровь, и никакія преслѣдова-

нія не могли поколебать ихъ вѣрность. Въ томъ же Вавилонѣ въ эту пору сассанидовъ были произнесены слова одного изъ выдающихся учителей еврейскихъ: «Законъ государства—есть самый высшій законъ!»

Поэтому каждый разъ, какъ на престолъ вступалъ государь кроткій, положеніе евреевъ въ ново-персидскомъ государствѣ быстро измѣнилось къ лучшему. Но изученіе закона Божія не прекращалось и въ пору гоненій; въ крайнемъ случаѣ оно въ это время производилось въ ограниченныхъ размѣрахъ или въ тайнѣ, чтобы снова процвѣтать, когда наступали благоприятные дни, каково, напр., царствованіе Нуширвана, давшего евреямъ свободу вѣроисповѣданія, которую, однако, значительно стѣснилъ уже его преемникъ Гормузъ. Съ разрушеніемъ персидскаго царства увеличились гоненія. Евреи сдѣлались игралищемъ прихоти различныхъ властителей и намістниковъ, и только ниспроверженіе царства сассанидовъ арабами доставило имъ нѣсколько лѣтъ облегченія.

Эпоха господства арабовъ составляетъ поворотный пунктъ въ исторіи евреевъ. Страна арабовъ была уже нѣсколько столѣтій обитаема еврейскими племенами, поселеніе которыхъ здѣсь, равно какъ и существованіе, легенда разукрасила многими вымыслами. «Народомъ Писанія» характеристически называли арабы евреевъ, которые сдѣлались ихъ учителями во многихъ отрасляхъ знанія и состязались съ ними въ стихотворствѣ.

Но между тѣмъ, какъ тамъ развивалась новая умственная жизнь и, благодаря этому, подчиненныя исламу страны сдѣлались въ послѣдствіи пріютомъ для гонимыхъ евреевъ, положеніе этого народа въ Европѣ становилось все хуже и безотраднѣе. Когда изъ киммерійской тьмы хлынули дикія орды, и началось то великое переселеніе народовъ, которое уничтожило римское всемірное господство, еврейскій народъ тоже разсѣялся по всѣмъ странамъ міра и повсюду сталъ подвергаться жестокому притѣсненію. Но самыя темныя и скудныя свѣдѣнія имѣемъ мы о его странствіяхъ и поселеніяхъ, о его духовной жизни въ этихъ странахъ и въ эту пору.

Уже задолго до вавилонскаго изгнанія жили евреи въ *Испаніи* и, по сказанію легенды, уже пророкъ Іона бѣжалъ отъ гнѣва Господа въ эту страну. Но только съ поселенія здѣсь вестъ-готовъ начинаются историческія извѣстія о пребываніи и въ то же время о страданіяхъ евреевъ и гоненіяхъ на нихъ въ Испаніи. Какъ скоро вестготскіе цари смѣнили аріанское вѣроисповѣданіе на католическое, они начали притѣснять евреевъ. Рекаредъ и Сизибуть, Сизенандъ и Чинтиалья, Чиндасвиндъ и Ре-

цесвиндъ, Эрвигъ и Эгика состязались другъ съ другомъ въ преслѣдованіи еврейскаго народа, въ ограниченіи его правъ, въ униженіи его, истребленіи. Книги вестготскаго свода законовъ представляютъ собою непрерывную лѣтопись гоненій на евреевъ, происходившихъ большею частью по подстрекательствамъ духовенства и въ концѣ концовъ приводившихъ еврея къ необходимости выбора между принятіемъ крещенія и оставленіемъ страны. Только послѣ того, какъ арабы въ 711 г. переплыли Гибралтарскій проливъ, уничтожили въ битвѣ при Хересѣ де-ла-Фронтера уже пришедшее въ упадокъ вестъ-готское царство и завоевали Испанію—наступила для евреевъ тѣхъ мѣстностей болѣе спокойная пора.

Поселились также евреи послѣ переселенія народовъ—а быть можетъ, уже и до него—въ *Италіи*. Но и тутъ обрушились на нихъ гоненія и притѣсненія со стороны остъ-готовъ, которымъ въ послѣдствіи нисколько не уступали въ этомъ византійскіе императоры. Въ царствованіе Льва Исаврянина произошло одно изъ страшнѣйшихъ гоненій, имѣвшее результатомъ сильную эмиграцію въ отдаленныя страны, даже въ Крымъ и Сарматію до Кавказа. Не особенно лучше жилось евреямъ при папахъ, изъ которыхъ только Грегорій I покровительствовалъ имъ, или подъ господствомъ Ломгобардовъ, владѣвшихъ сѣверною половиною *Италіи*.

Во *франкской имперіи* и Бургундіи, до проникновенія туда христіанской религіи, положеніе евреевъ было нѣсколько благопріятнѣе. Уже во время римскаго господства евреи жили въ Галліи и на Рейнѣ. Послѣ крещенія Хлодовика начались и въ тѣхъ мѣстностяхъ гоненія на нихъ, приведшія въ царствованіе Дагобера (въ 629 г.) къ такой же альтернативѣ, какъ и въ другихъ христіанскихъ странахъ: крещеніе или смерть! Законодательство Меровинговъ относительно евреевъ имѣло печальнѣйшее сходство съ вестъ-готскимъ, а это послѣднее мало чѣмъ отличалось отъ декретовъ византійскихъ императоровъ. Повсюду отнятіе всѣхъ правъ, которыми прежде пользовались несчастные, гнетъ, невыносимо тяжелые налоги, ограниченіе дѣятельности позорными или унижительными профессіями, устраненіе отъ всѣхъ должностей и отъ военной службы, религіозная нетерпимость.

При Каролингахъ положеніе евреевъ опять улучшилось. Карлъ Великій первый понялъ ихъ культурно-историческое значеніе для развитія всемірной торговли и вслѣдствіе этого началъ покровительствовать ихъ дѣятельности и поселеніямъ. Первыя еврейскія колоніи въ *Германіи*, вѣроятно, были основаны изгнанными изъ Франціи во время Меровинговъ и увеличе-

ны пришедшими изъ Италіи и другихъ странъ. Не хуже жилось евреямъ и при преемникахъ Карла, Людовикъ Благочестивомъ, Карлъ Лысомъ. Только Карлъ Простой началъ отдавать ихъ имущества церквямъ и притѣснять ихъ самихъ. Послѣдующіе государи усердно продолжали эту достославную дѣятельность. Повѣстно, что повсюду духовенству принадлежала первая роль въ обращеніи гнѣва народа и государей на евреевъ. Суевѣріе, невѣжество и фанатизмъ вступили въ союзъ противъ еврейскаго народа для того, чтобы окончательно уничтожить его. Со времени разрушенія Іерусалима положеніе сыновъ Израиля постепенно ухудшалось. Въ концѣ описываемаго нами періода преслѣдованія евреевъ во всѣхъ странахъ Европы, за исключеніемъ Испаніи, были обычнымъ явленіемъ.

Но еврейское племя уцѣлѣло въ своемъ коренномъ существѣ, не смотря на всѣ эти бѣдствія. Двигателями этого удивительнаго сохраненія были религіозная централизація и унственная работа.

Въ первыхъ столѣтіяхъ по разсѣяніи евреевъ *синедріонъ* въ Ябнѣ составлялъ религіозное средоточіе, «сердце еврейской націи». Оттуда лилась духовная жизнь въ отдаленнѣйшія страны, оттуда вышло установленіе религіозной нормы, оттуда также законоученіе развилось въ ту огромную, широкоразвѣтвленную систему талмудизма, которая потребовала почти шестьсотъ лѣтъ для своего окончанія и наполняетъ собою почти весь періодъ до утвержденія господства арабовъ въ Испаніи и образованія новой духовной жизни и новыхъ религіозныхъ теченій. Президентъ этого учрежденія, патріархъ или этнархъ, былъ религіознымъ главою Діаспоры. Онъ предсѣдательствовалъ въ засѣданіяхъ синедріона, гдѣ давались отвѣты на запросы, постановлялись рѣшенія, объяснялись спорныя статьи закона, вводились новыя правила и отмиѣнялись старыя, въ особенности же составлялись предписанія касательно времени того или другого праздника.

Благодаря этому регулированію въ календарной сферѣ, патріархъ пользовался особенно сильнымъ вліяніемъ и особенно широкою властью. Годъ былъ составной, такъ какъ праздничное время ставилось въ законѣ въ зависимость одинъ разъ отъ кругообращенія луны, въ другой разъ — отъ вліянія солнца на времена года. Уравненіе между солнечнымъ и луннымъ годомъ, равно и установленіе праздниковъ по этому календарю, особенно же возвѣщеніе новолунія, было дѣломъ патріарха. Ему и его намѣстнику принадлежало также введеніе разъ навсегда установленныхъ формулъ молитвы вмѣсто прежняго жертвеннаго культа. Нѣкоторыя молитвы находились уже въ библейскихъ книгахъ, другія переданы были устно и припи-

саны нужанъ «великой синагоги», и ко всему этому присоединились теперь новыя.

Область закона, преобразованная и установленная на твердыхъ основаніяхъ Синедріономъ, въ общемъ удержала ту форму, которую она приняла въ пору національной самостоятельности, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ постановленій, которыя относились къ Іерусалиму и храму. За то потребовались скоро новыя мѣры противъ евреевъ-христіанъ, которыхъ надо было отдѣлить отъ собственно евреевъ религіозною стѣною—потребовалась даже форма проклятія противъ нихъ со стороны синедріона послѣ того, какъ они совершенно отдѣлились перенесеніемъ субботы на воскресенье. При четырехъ римскихъ императорахъ синедріонъ непрерывно и безпрепятственно продолжалъ свою организаторскую дѣятельность, направленную къ приведенію въ порядокъ религіозныхъ дѣлъ. Только при Адріанѣ дѣятельности этой, повидимому, начинаютъ ставить преграды. Синедріонъ покидаетъ Ябнез и переселяется въ Ушу въ Галилеѣ, откуда уже скоро послѣ того исходятъ весьма важныя постановленія его касательно общественной жизни. Послѣднія содроганія еврейскаго государственнаго тѣла, возстаніе Баръ-Кохбы, остановили, конечно, работу синедріона, равно какъ оказалось весьма неблагоприятнымъ для нея мрачное и бѣдственное время Адріановыхъ религіозныхъ гоненій, когда Іерусалимъ превратили въ Aelia Capitolina, а храмъ Сіонскій—въ храмъ Юпитера.

Но уже въ царствованіе слѣдующаго императора,—вѣроятно, по постановленію большого синода въ Ушѣ—синедріонъ былъ снова организованъ и патріархатъ снова введенъ въ дѣйствіе. За это время, однако, въ Вавилонѣ, и именно въ Нагаръ-Пакодѣ, образовался другой анти-синедріонъ, такъ какъ въ Палестинѣ за открытое исполненіе еврейскихъ религіозныхъ обрядовъ была установлена смертная казнь. Только послѣ долгихъ совѣщаній и переговоровъ это новое судилище закрылось, чтобы не нарушать единства религіозной жизни. При Іудѣ I, пользовавшемся большимъ почетомъ и носившемъ титулъ «Nassi» (князь), а также «Святого», патріархатъ достигъ высшей степени своего могущества, ибо компетенція синедріона почти вся перешла къ нему. Мѣстопробываніе его было въ Сеффорисѣ, и о его значеніи для духовной жизни, выразившейся въ томъ, что онъ привелъ традицію къ извѣстному окончанію, намъ придется еще говорить.

Но мало-по-малу Палестина отодвинулась на задній планъ, и религіозное теченіе направилось въ Вавилонъ. Почти восемь столѣтій находи-

лось тамъ мѣстопробываніе еврейской науки, и оттуда распространилась она по всѣмъ странамъ Діаспоры. Патріархатъ въ Іудеѣ постепенно утратилъ всякое значеніе тѣмъ, что, введя разъ навсегда установленный календарь, чрезъ это самъ отказался отъ своей важнѣйшей функціи—назначенія времени праздниковъ; въ царствованіе же Θεодосія II, съ котораго одинъ значительный историкъ ведетъ начало еврейскихъ среднихъ вѣковъ, онъ былъ окончательно упраздненъ.

Но связь между еврейскими общинами чрезъ это не разорвалась, потому что нашла себѣ свою религіозную опору въ Вавилонѣ и процвѣтавшемъ тамъ изученіи закона Божія. Вавилонскіе евреи находились въ вѣдѣніи *Эксиларха* (*Resch Geluta*), который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ сановниковъ персидскаго государства и занималъ четвертое мѣсто послѣ царя. Легенда относитъ начало вавилонскихъ эксиларховъ къ Зерубавелю, слѣдовательно, къ царской династіи Давида. Исторія сохранила почти всѣ ихъ имена * и сообщаетъ много свѣдѣній о ихъ нравахъ и полномочіяхъ, ихъ дѣятельности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и о ихъ злоупотребленіяхъ. Главною функціею эксиларховъ было—собирать храмовыя пошлины и подлежащія внесенію въ государственную казну налоги, а также назначать на должности чиновниковъ и судей. Дѣятельность ихъ продолжалась до одиннадцатаго столѣтія.

Съ политической властью соединяли они иногда авторитетность въ наукѣ и занимались преподаваніемъ св. ученія. Исторія рассказываетъ объ ожесточенной борьбѣ между эксилархами и законоучителями, въ которой, однако, побѣдителями оставались эти послѣдніе, такъ какъ они и ихъ идеи уцѣлѣли и все распространялись, эксилархатъ же, не смотря на все свое могущество, погибъ. Вѣроятно поэтому впослѣдствіи прежній глава академіи въ Сурѣ и былъ возведенъ въ санъ *Гаона* (превосходительство). Дѣйствительное значеніе Вавилона относится собственно къ области научнаго развитія еврейской литературы, которая въ теченіе вѣсколькихъ столѣтій находила себѣ пріютъ въ большихъ академіяхъ Суры и Пумбадиты и создала великія произведенія, давшія свое имя и сообщившія свой характеръ этому народу. Вотъ почему для иллюстраціи того времени представляетъ особенный интересъ спеціальная и культурная жизнь евреевъ

* Ср. замѣтку объ эксилархахъ въ „Нед. Хрон. Восхода“ за 1887 годъ, № 6.

ниенно въ Палестинѣ и Вавилонѣ, такъ какъ о тогдашней жизни ихъ въ другихъ странахъ мы имѣемъ самыя скудныя и ненадежныя свѣдѣнія.

Но только для двухъ столѣтій, непосредственно слѣдовавшихъ за разрушеніемъ Іерусалима, имѣетъ еще значеніе социальная жизнь евреевъ въ Палестинѣ и Римѣ. Положеніе ихъ было большею частью хорошее; они занимались земледѣліемъ, скотоводствомъ и всевозможными ремеслами; между ними были матросы и угольщики, булочники и повара, кожевники и оружейники. «Болѣе великъ тотъ, кто извлекаетъ пользу изъ своей работы, чѣмъ тотъ, кто боится Бога» — такъ училъ одинъ раввинъ того времени, и сообразно этому даже законоучители — и притомъ многіе изъ самыхъ выдающихся между ними — были ремесленниками. Іосе бенъ Халафта занимался дубленіемъ кожъ, Іосе бенъ Илан — бочарнымъ ремесломъ, Іошуа былъ угольщикъ. Считалось похвальнымъ соединять изученіе закона съ ремесломъ и вѣнялось въ особенную заслугу — обращать субботній день въ рабочій *, лишь бы только не имѣть необходимости прибѣгать къ благотворительности другихъ людей.

Ростовщики въ то время устранились изъ общины; за то процвѣтала сухопутная и морская торговля плодами, овощами, деревомъ, виномъ, льномъ, масломъ и всѣми тонкими продуктами отдаленныхъ странъ.

Жизнь культурная шла совершенно по образцу римской. Уже въ предыдущемъ періодѣ, какъ мы говорили, совершилось тѣсное сближеніе въ этомъ отношеніи. Римъ, гостепріимно открывавшій свои ворота всѣмъ богамъ покорявшихся имъ народовъ, интересовался и невидимымъ, не находившимъ себѣ вещественнаго изображенія, Богомъ евреевъ. Насмѣшки, сыпавшіяся на еврейскіе праздники, нравы и обычаи со стороны римскихъ сатириковъ могутъ болѣе всего остального служить доказательствомъ уваженія и вниманія, которымъ все это пользовалось въ римскомъ обществѣ, гдѣ евреи скоро заняли значительное мѣсто. Но, съ другой стороны, и евреи приняли много греческихъ и римскихъ воззрѣній и именъ, хорошихъ и дурныхъ обычаевъ. Только религіозное ученіе ихъ осталось внѣ этого чужеземнаго вліянія и продолжало развиваться въ своей своеобразности на трехъ основныхъ столбахъ, на которые поставили его уже Soferim: за-

* Въ талмудѣ это изреченіе понимается въ томъ смыслѣ, что не слѣдуетъ издерживать на субботу больше, чѣмъ на будничній день, когда на это не хватаетъ собственныхъ средствъ. Толкованіе автора принадлежитъ г-ну Людвигу Филиппсону.

конѣ, богослуженія и благотворительности—преобразившихся потомъ въ правду, право и миръ.

Но учное изслѣдованіе закона не препятствовало и другимъ научнымъ стремленіямъ, и медицина съ астрономіей—особенно первая, искони высокоуважавшаяся евреями и ревностно практиковавшаяся ими—тоже находили въ ерейскихъ кругахъ учениковъ и учителей.

Но понятно, что умственная жизнь сосредоточивалась въ школахъ (Bet Hamidrash). Наравнѣ съ патриархомъ по сану и значенію стоялъ глава школы (Rosh Ieschiba), и чѣмъ больше падалъ синедріонъ, тѣмъ выше подымались главы школъ, а когда патриархатъ послѣ пятисотлѣтняго существованія погибъ, эта высшая школьная власть вполне заняла его мѣсто. Эпоха новой ерейской жизни въ началѣ третьяго столѣтія въ Вавилонѣ почти или нисколько не измѣнила соціального положенія евреевъ, но для духовнаго развитія ихъ она имѣла неоцѣнимое значеніе. Она была выраженіемъ исторической необходимости, такъ какъ впервые осуществила идею космополитическаго ерейства, которое не было связано съ государствомъ и династіей, съ храмомъ, священникомъ и жертвоприношеніемъ, но имѣло свою опору и главное зерно свое исключительно въ наукѣ. Вавилонъ сдѣлался страной Израиля, и вліяніе Палестины ослабѣвало все болѣе и болѣе, по мѣрѣ того, какъ уменьшалось умственное значеніе ея учителей и академій.

Сура и Пумбадита сдѣлались средоточіями ерейской науки въ Вавилонѣ. Въ продолженіе двухъ мѣсяцевъ въ году, весною и осенью, ученики собирались въ этихъ академіяхъ, почему оба эти мѣсяца—Адаръ и Элуль—получили названіе «мѣсяцевъ собранія»; сами же научныя собранія назывались Kalla, предсѣдательствующіе въ нихъ — Resche-Kalla, школа — Ieschiba, или по арамейски Metibta. Въ остальные десять мѣсяцевъ учителя и ученики зарабатывали себѣ хлѣбъ своими занятіями.

Такая демократическая организація, конечно, вполне согласовалась съ духомъ ерейства, но отнюдь не съ двойственнымъ положеніемъ ерейскихъ эксиларховъ въ Вавилонѣ. Какъ уже выше упомянуто, борьба между этими послѣдними и главами школъ въ Сурѣ привела въ концѣ концовъ къ тому, что главы школъ получили санъ Гаонімъ (въ 658 г.) и пріобрѣли собственную компетенцію, сдѣлавшую ихъ совершенно независимыми отъ эксиларховъ. Резиденція Гаонімъ была и въ Сурѣ, и въ Пумбадитѣ, но первая пользовалась, вѣроятно, преимуществомъ, благодаря старѣйшинству тамошней академіи.

Инвеститура эксиларховъ давалась президентамъ обѣихъ главныхъ школъ въ характеристической для положенія дѣлъ того времени и взаимныхъ отношеній между этими двумя учрежденіями формѣ. Прежде всего гаонъ Суры обращался въ новому «Князю Изгнанія» (т. е. эксиларху) съ рѣчью, въ которой излагалъ ему обязанности его важной и отвѣтственной должности. Но собственно посвященіе состояло въ томъ, что оба представителя школъ клали руки на голову эксиларха и при трубномъ звукѣ восклицали: «Да здравствуетъ нашъ господинъ, князь Діаспоры!» Послѣ этого всѣ присутствующіе сопровождали эксиларха изъ синагоги къ нему домой. Въ ближайшую къ этому дню субботу совершалось торжественное богослуженіе. Для эксиларха воздвигалась въ синагогѣ особая колоннообразная трибуна. Какъ только онъ, при пѣніи кантора и хора, занималъ на ней мѣсто, гаонъ Суры подходилъ къ нему, преклонялъ колѣно и затѣмъ садился по правую руку эксиларха. Ту же процедуру продѣлывалъ гаонъ Пумбадиты, садившійся слѣва. При чтеніи библіи свитокъ писанія подносили эксиларху, и гаонъ Суры исполнялъ обязанность переводчика (Me-turgeman). Послѣ чтенія эксилархъ обыкновенно произносилъ проповѣдь галахического или гаггадического содержанія, но если онъ былъ не изъ ученыхъ, то могъ предоставить это дѣло гаону Суры. Въ заключительной молитвѣ, славившей имя Господне—Kadisch,—опредѣлительно упоминается титулъ эксиларха: «Да совершится сіе при жизни князя!»

За этимъ слѣдовало особое благословеніе ему, начальникамъ главныхъ школъ и ученикамъ (Iekum Purkan)—куда вставлялись названія всѣхъ общинъ и лицъ, какъ близкихъ, такъ и далекихъ, которыя своими приношеніями и дарами главнымъ школамъ доказали свое сочувствіе этимъ учрежденіямъ. Въ заключеніе всего—торжественная процессія шла изъ синагоги въ домъ эксиларха, гдѣ всѣ, участвовавшіе въ празднествѣ инвеституры, соединялись за веселою трапезой.

Такими же торжественными церемоніями сопровождалось и вступленіе въ должность ректоровъ Суры и Пумбадиты, съ тою только разницею, что свитокъ писанія не подносили имъ, ибо это было нѣчто въ родѣ царской почести. Порядокъ ученія былъ съ точностью опредѣленъ для обѣихъ академій. Вторымъ лицомъ послѣ президента былъ главный судья (Dajan di Baḥa), исполнявшій юридическія обязанности. За нимъ слѣдовали семь представителей собранія учителей (Resche Kalla) и три, носившіе титулъ товарищей (Chaberim). Но кромѣ того въ коллегіи было 100 членовъ, изъ коихъ 70 составляли большой синадріонъ, а 30 —

налы; съ теченіемъ времени это учрежденіе утратило свой первоначальный характеръ учебной коллегіи и сдѣлалось совѣщательнымъ и рѣшающимъ парламентомъ, который въ происходившихъ два раза въ годъ собраніяхъ Каллы давалъ отвѣты на всѣ, приходившіе изъ иногородныхъ общинъ запросы и постановлялъ новыя рѣшенія.

Сценою еврейской умственной жизни и ея выраженія въ еврейской литературѣ была въ этомъ періодѣ и затѣмъ въ продолженіи еще двухъ столѣтій Палестина, потомъ, выѣстѣ съ Палестиною—Вавилонъ, наконецъ одинъ Вавилонъ; языкъ народа былъ греческій или арамейскій, литературный же—тотъ ново-еврейскій, о составѣ котораго изъ языковъ древнееврейскаго и арамейскаго и пополненія латинскими и греческими словами мы уже говорили.

По внутреннему развитію эпоха талмудической литературы распадается на четыре большихъ періода, тѣсно примыкающихъ къ развитію изученія закона и находящихъ себѣ выраженіе въ нѣсколькихъ выдающихся сочиненіяхъ.

Если всю эпоху считать приблизительно въ 700 л., — причемъ, конечно, не можетъ быть рѣчи въ исторіи духовнаго развитія о какомъ нибудь опредѣленномъ пунктѣ и точномъ хронологическомъ указаніи—то на періодъ *Таннаимъ*, отъ паденія еврейскаго государства и образованія синедріона въ Ябнэ до Іегуды I приходится около двухъ столѣтій. Если уже прежде, начиная съ Симона Праведнаго, выдающихся законоучителей, имѣвшихъ вліяніе на методическое развитіе идеи ученія, звали таннаимъ, то съ историческимъ основаніемъ таннаистическій періодъ (70—200 г.) начинается собственно съ Іоханана бенъ-Заккаи. Онъ обнимаетъ собой четыре поколѣнія, и его выраженіемъ, а также концомъ умственного творчества его служитъ «*Мишна*».

Второй періодъ обнимаетъ поколѣніе *Амораимъ* (говорящіе)—отъ заключенія мишны и основанія акаденій въ Вавилонѣ до заключенія талмуда—гигантскаго произведенія, въ которое послѣдовавшіе за таннаитами амореи вложили умственную работу, какъ свою собственную, такъ и всѣхъ предшествующихъ временъ. Этотъ періодъ шести аморейскихъ поколѣній считаютъ въ общемъ итогъ въ три столѣтія (200—500 г.).

По окончаніи талмуда изслѣдователи и законоучители въ Вавилонѣ называются *Сабораимъ* (думающіе). Учащихъ смѣнили говорящіе, этихъ послѣднихъ—думающіе. Ихъ дѣятельность простирается приблизительно отъ окончанія талмуда до развитія гаонатства, почти полтора столѣтія

(500—650 г.), хотя работа самих саборянъ занимаетъ только полстолѣтія въ этотъ періодъ.

Съ началомъ процвѣтанія гаоната подъ владычествомъ арабовъ, а по другимъ свидѣтельствамъ—уже въ концѣ персидскаго господства, открывается четвертый періодъ. Но онъ продолжается не до самаго уничтоженія этой должности (1040 г.), а только до выступленія каранимовъ (650—750 г.), и характерическимъ выраженіемъ его служитъ усиленная собирательная и регулирующая дѣятельность по различнымъ направленіямъ. Большая же половина и конецъ гаонейскаго періода принадлежать уже къ періоду слѣдующему.

Вся совокупность этихъ четырехъ періодовъ называется талмудическою литературой и получила это названіе отъ той исполнительной работы, которая почти цѣлое тысячелѣтіе неразрывно и нераздѣльно занимала десятка два поколѣній; за нею съ одинаковою любовью и полнымъ самопожертвованіемъ сидѣли учителя и ученики, князья и ремесленники, палестинскіе и вавилонскіе евреи; въ нее вложилъ еврейскій народъ свое духовное сокровище и всю свою душу.

Мишна.

По улицамъ древняго Сіона двигалось въ сумерки похоронное шествіе. Это ученики,—такъ говорятъ въ народѣ,—несутъ въ могилу своего дорогого учителя. Робко и почтительно сторонятся всѣ проходящіе, даже римская стража у городскихъ воротъ безпрепятственно пропускаетъ процессію. Тамъ, за воротами, она останавливается, слуги ставятъ гробъ на землю, открываютъ крышку, и оттуда выходитъ почтенный раввинъ Іохананъ бенъ-Заккаи, притворившійся мертвымъ для того, чтобы такимъ способомъ имѣть возможность безопасно проникнуть въ римскій лагерь.

Тамъ появляется онъ предъ Веспасіаномъ, на котораго ипонирующимъ образомъ дѣйствуетъ фигура сѣдого учителя и который позволяетъ ему высказать какую нибудь просьбу, заранее обѣщая исполнить ее. Но не за свой народъ, не за священный городъ, даже не за храмъ молить раввинъ. «Дозволь мнѣ основать въ Ябне школу». И гордый римлянинъ съ улыбкою даетъ свое согласіе. Онъ и понятія не имѣетъ о духовномъ значеніи этого народа, который, среди дымящихся развалинъ своей національной самостоятельности, заботится исключительно о сохраненіи своего вѣроученія. Желѣзному Риму суждено было погибнуть, многимъ народамъ—быть развѣянными бурей исторіи, но Израиль продолжалъ жить въ томъ

ученин, которое Іохананъ бенъ-Заккаи принесъ изъ сожженнаго Іерусалима упавшихъ духомъ друзей мира и безумныхъ zelотовъ въ Ябнэ, маленькій торговый городокъ на Средиземномъ морѣ, миляхъ въ шести отъ Іерусалима.

Тамъ Іохананъ устроилъ свою школу, тамъ собралъ онъ разсѣянные остатки своего народа и своихъ учениковъ, и оттуда съ ясновидѣніемъ пророка сталъ онъ тотчасъ же проповѣдывать новую миссію еврейства. «Благотворительность замѣняетъ жертвоприношеніе» — училъ раввинъ, сообразно словамъ писанія: «Не жертвы, а добрыя дѣла угодны Мнѣ!» Излишне гозорить о значеніи такихъ словъ, сразу поставившихъ на мѣсто жертвеннаго культа болѣе высокое религіозное почитаніе, богослуженіе сердца. И когда его ученики выражали боязнъ за существованіе еврейской націи и ея положеніе относительно другихъ народовъ земли, учитель утѣшалъ ихъ изреченіемъ поэта, которое онъ истолковывалъ истинно пророческимъ образомъ: «благотворительность возвышаетъ народъ, и добрыя дѣла націй суть ихъ искупительныя жертвы!»

Таковыми-то идеями, въ которыхъ Іохананъ бенъ-Заккаи являлся вѣрнымъ ученикомъ и преемникомъ пророковъ израильскихъ, руководилась школа въ Ябнэ. И всѣ учрежденія, исходившія отсюда, дальнѣйшее развитіе какъ Галахи, такъ и Гаггады, насколько та и другая находились въ связи съ учителемъ, его школою и способомъ ученія, все проникнуто одними и тѣми же духомъ нравственнаго, высокаго міровоззрѣнія и духовной высоты, дававшимъ побѣжденному большое превосходство надъ побѣдителемъ. Доказательствомъ тому можетъ служить разговоръ между учителемъ и его учениками, переданный «Изреченіями отцовъ». — «Ступайте — сказалъ онъ имъ однажды — и изслѣдуйте, какую дорогу долженъ избрать для себя въ жизни человекъ предпочтительно предъ всѣми остальными». — «Онъ долженъ быть благосклоннымъ и снисходительнымъ къ другимъ людямъ» — отвѣчалъ одинъ ученикъ. «Приобрѣсть себѣ надежнаго друга» — сказалъ другой. «Имѣть хорошаго сосѣда» — утверждалъ третій. «При каждомъ своемъ поступкѣ взвѣшивать его послѣдствія» — сказалъ четвертый. «Имѣть доброе сердце!» — воскликнулъ наконецъ Элезаръ бенъ-Арахъ, — и учитель рѣшилъ: «Твоему мнѣнію я отдаю преимущество, ибо въ немъ заключены всѣ остальные ваши». Такому воззрѣнію естественно не могло не быть чуждо и противно всякое ученое высокомеріе, и поэтому, конечно, въ видѣ его девиза сохранились слова: «Если ты приобрѣлъ много знаній, то не кичись этимъ, ибо для того ты и рожденъ на свѣтъ!»

Такимъ образомъ Іохананъ бенъ-Заккаи былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Гиллея, у ногъ котораго нѣкогда сидѣлъ онъ, поборникомъ мира и духовнаго развитія своего народа, гарантіею существованія котораго онъ считалъ именно сохраненіе св. ученія. Отъ Гиллея, вѣроятно, получилъ онъ также завѣщанный преданіемъ матеріалъ для дальнѣйшаго распространенія его устными путемъ—всѣ тѣ объяснительныя правила и постановленія закона, которыя школою Гиллея были раздѣлены на опредѣлительныя категоріи и совокупность которыхъ получила названіе «*Мишны*» (Ученіе). Правда, что большая часть этихъ постановленій пришла въ упадокъ вслѣдствіе разрушенія храма, и требовалось или отиѣнить ихъ дѣйствіе, или замѣнить ихъ новыми постановленіями. При этомъ кроткій духъ Іоханана выказался въ самомъ полномъ свѣтѣ. Онъ преобразовалъ синедріонъ въ Ябне, онъ создалъ религіозныя правила, долженствовавшія замѣнить жертвенное богослуженіе, но въ то же время съ благороднымъ благочестіемъ удерживалъ въ силѣ тѣ, которыя были посвящены набожному воспоминанію о храмѣ и, можетъ быть, носили названіе «*Мессіанской Галахи*», ибо исполненіе ихъ было въ связи съ временемъ появленія Мессіи и возобновленія іерусалимскаго храма, причемъ надежда на осуществленіе этихъ событій все еще продолжала жить въ сердцѣ народа, считавшаго современное ему положеніе дѣлъ только переходнымъ.

Гаггадическое ученіе Іоханана бенъ-Заккаи, подобно его галахическимъ изслѣдованіямъ, было ясно и просто, но при этомъ тепло и глубокомысленно. То обстоятельство, что онъ былъ сыномъ своего времени и платилъ ему дань, хотя часто и возвышался надъ нимъ своими воззрѣніями—именно оно дѣлаетъ личность этого учителя весьма симпатическою и пріятною. И такимъ образомъ, если принять въ соображеніе духъ того времени, побѣдоносные походы Рима, гибель древняго, веселаго, олимпійскаго царства боговъ, паденіе могущественныхъ государствъ, возникновеніе христіанства, страшныя явленія природы, каково, наприимѣръ, бывшее тогда сильное землетрясеніе,—то не должно удивляться, встрѣчая и въ Іохананѣ послѣдователя той мистическо-философской методы объясненія писанія, которая въ толкованіи библейской исторіи сотворенія міра и описанія божественной парадной свиты у Езекииля создала свое собственное таинственное ученіе, но содержаніе которой мало извѣстно, такъ что можно предполагать, что оно или находилось въ тѣсной связи съ гностикой христіанства, какъ родственныиъ направленіемъ, или же представляло именно противополож-

ность этому гностическому направленію, смотрѣвшему на еврейство—только какъ на первую ступень къ христіанству.

Молодое христіанство въ ту пору жило еще съ породившею его религіею въ тѣсной семейной дружбѣ. Какъ въ еврействѣ раввинство и эллинизмъ долго боролись между собой за верховное господство, точно также въ христіанской общинѣ, руководясь тѣми же тенденціями, вели борьбу христіане - евреи и христіане - язычники. Но для раввиновъ были опасны только первые; только на нихъ нападали они какъ серьезными и рѣзкими осужденіями, такъ и сатирическимъ оружіемъ. Слѣды этихъ распрей слѣдуетъ искать въ новомъ завѣтѣ и въ талмудической литературѣ. Изъ каноническихъ евангелій новаго завѣта, отношенія къ еврейству отчасти сохранены еще въ евангеліи Маттея. Въ евангеліи Марка обязательность еврейскаго закона уже не существуетъ, а евангеліе Луки является уже свидѣтельствомъ «признанія всемірнаго авторитета христіанской религіи». Но въ новозавѣтныхъ толкованіяхъ св. писанія взаимная связь между двумя религіями еще не прекращается. Даже въ сочиненіяхъ отцовъ церкви сохраняется еще это духовное сродство, распутать многосложныя нити котораго должно быть одною изъ главныхъ задачъ исторіи религіи.

Годъ смерти Іоханана неизвѣстенъ, но его «последнее слово», какъ это бываетъ съ столь многими великими людьми, дошло до насъ. Съ этимъ словомъ онъ обратился къ своимъ вѣрнымъ ученикамъ, окружавшимъ его смертный одръ: «Да будетъ страхъ Господень силенъ въ васъ также, какъ боязнь людей; вы избѣгаете грѣха предъ глазами этихъ послѣднихъ, избѣгайте же ихъ и предъ лицомъ Того, Кто видитъ все!»...

Если Іохананъ заложилъ фундаментъ для новаго зданія еврейства, то на его ученикахъ и преемникахъ лежала обязанность продолжать это сооруженіе. Рассказываютъ, что они послѣ смерти учителя разсѣялись и стали распространять его ученіе по различнымъ мѣстностямъ. Самыми выдающимися между ними были *Эліезеръ бенъ Гирканосъ*, *Іошуа бенъ Хананіа*, *Іосе-Гакоенъ*, *Симонъ бенъ Натанель*, *Элеазаръ бенъ Арахъ*. Преемникомъ Іоханана въ патриархатѣ и по предсѣдательству въ синедріонѣ былъ *Гамаліилъ II*, потомокъ Гиллея, слѣдовательно, по рожденію предназначенный для этой должности—человѣкъ энергическій и многосторонне образованный, обладавшій математическими познаніями, любившій греческій языкъ и одобрявшій переводъ библіи, сдѣланный Акилою. Но при этомъ Гамаліилъ былъ и ревностнымъ приверженцемъ Галахи и, не смотря на тяжелую борьбу со своими учеными современниками, успѣвалъ доставлять

побѣду своимъ воззрѣніямъ. Школы Гиллея и Шаммаи уже три года въ это время находились между собой въ сильной распрѣ на счетъ установленія метода толкованія писанія, до такой степени, что «изъ одного ученія образовались почти два»,—и поэтому явилась необходимость вступить въ это дѣло съ желѣзною послѣдовательностью и заставить всѣхъ и повсюду признать авторитетъ традиціонной методы Гиллея.

Но именно эти распри служили краснорѣчивымъ доказательствомъ духа свободы ученія, господствовавшаго въ этой маленькой, гонимой республикѣ ученыхъ. Ни высокій санъ Гамалиила, ни его знатное происхожденіе не защищали его отъ сильныхъ столкновеній съ главными законоучителями. Одного изъ нихъ—своего собственного зятя, Эліезера бенъ Гирканоса, онъ отлучилъ отъ церкви, противъ другого—Іошун бенъ Хананія, выступилъ съ большою рѣзкостью, третьему—Акибѣ, грозилъ отлученіемъ. Но учителя продолжали упорно оставаться при своихъ мнѣніяхъ и взглядахъ. Одинъ своеобразный случай прекрасно характеризуетъ взаимныя отношенія различныхъ законоучителей. Во время одного бурнаго пренія въ Ябнѣйской школѣ будто бы послышался голосъ свыше (Bat-Kol), произнесшій слѣдующія слова: «И тѣ, и эти рѣчи—рѣчи живого Бога, но ученію Гиллея должно быть отдано предпочтеніе!» Тогда одинъ изъ учителей, Іошуа, поднялся съ своего мѣста и воскликнулъ: «Въ подобныхъ вопросахъ намъ нѣтъ надобности слушать голосъ свыше, ибо ученіе дано не для обитателей неба, а для земныхъ людей, и въ подобныхъ случаяхъ должно рѣшать споръ не чудо, а только большинство научныхъ мнѣній»!

Не смотря, однако, на всѣ эти препятствія, принципы школы Гиллея приобрѣли безусловную авторитетность. Привести завѣщанный традиціею матеріалъ въ систематическій порядокъ и примирить враждующія партіи удалось одному руководителю и учителю съ рѣдкими дарованіями, достойнѣйшему преемнику Іоханана бенъ Заккан, *Акибѣ бенъ Іосефу*. Жизнь Акибы легенда разукрасила романтическими вымыслами, исторія же говоритъ только о его агитаторской дѣятельности въ духѣ политической реставраціи, дѣятельности, поведшей въ его время къ возстанію Баръ-Кохбы, а также о его духовномъ значеніи. Но основаніи всего того, что сообщаютъ объ Акибѣ разсѣянные во многихъ мѣстахъ источники, онъ можетъ быть вполне основательно названъ самостоятельно творческимъ умомъ. На матеріалъ ученія онъ смотрѣлъ не какъ на прочно установленный законъ, долженствовавшій безъ всякихъ перемѣнъ передаваться изъ поколѣнія въ поколѣніе, но какъ на источникъ постоянного обновленія и ручательство въ

вѣчномъ существованіи народа; слѣдовало только не предоставлять этотъ традиціонный матеріалъ на произволъ и благоусмотрѣніе всякаго большинства, но отыскивать основаніе и доказательство ему въ самомъ библейскомъ словѣ. Въ этомъ библейскомъ словѣ Акиба не находилъ рѣшительно ничего чисто формальнаго; все здѣсь, каждое слово, даже каждая буква, имѣло свою глубокую, неотъемлемую сущность, которую необходимо было подвергать тщательному изслѣдованію и принимать сообразно главнѣйшимъ цѣлямъ ея. Этотъ принципъ Акиба проводилъ до его самыхъ крайнихъ результатовъ. Однажды одинъ изъ его товарищей нашелъ опаснымъ это буквальное толкованіе всякаго слога и всякой частицы и сослался на изреченіе: «Господа Бога Твоего долженъ ты чтить и бояться», гдѣ винительный падежъ выражается въ еврейскомъ языкѣ частицею *eth*, которая здѣсь не можетъ вѣдь еще имѣть какойнибудь побочный смыслъ; на это Акиба возразилъ: «И частица имѣетъ свое значеніе, ибо наравнѣ съ Богомъ долженъ ты чтить и бояться Его ученія!»

Подобная система естественно должна была повести въ односторонности, но, съ другой стороны, точки зрѣнія, съ которыхъ Акиба устанавливалъ свое методологическое распредѣленіе традиціоннаго матеріала, были такъ солидны, что ему удавалось этическимъ способомъ воззрѣнія предохранить ученіе отъ всякой окаменѣлости. Многія толкованія его обличаютъ мыслителя, которому, быть можетъ, не было вполне чуждо и философское міровоззрѣніе современниковъ. И если эти толкованія постоянно опирались на стихи писанія, то несправедливо обвинять эту экзегетику за ея несамостоятельность: надо помнить, что библейскій стихъ былъ прежде всего «общей опорой», историческимъ подкрѣпленіемъ всякой новой идеи, а затѣмъ имѣлъ значеніе нѣсколько побольше простого стиха писанія — составлялъ все имущество и достояніе, сокровище и вѣнецъ, единственное наслѣдіе еврейскаго народа въ дни его паденія.

Да и независимо отъ этихъ соображеній, можетъ-ли толкованіе писанія, только потому, что оно старается опираться на библейское слово, — можетъ-ли оно ослабить высокое этическое достоинство такихъ воззрѣній, которыя, какъ нижеслѣдующее, принимаютъ понятіе о Промыслѣ и свободѣ воли въ его полной возвышенности? «По образу и подобію Божію создалъ Онъ людей», сказано въ писаніи. Какъ? — спрашивалъ Акиба, — развѣ существуетъ образъ Бога и человѣкъ есть Его отраженіе? Конечно, нѣтъ, но эти библейскія слова слѣдуетъ понимать такъ: «Въ особенномъ видѣ создалъ Богъ человѣка и въ такомъ, отличающемъ его, образѣ!»

Образъ Божьяго Акиба не допускаетъ и въ поэтическомъ оборотѣ рѣчи и этимъ становится на точку зрѣнія даже выше той, которой держалась еврейско-аллинистическая теософія, тоже вѣдь стремившаяся къ новому толкованію антропоморфизмовъ библіи. «Видишь, теперь человекъ сдѣлался, какъ Мы, для познанія добраго и злого» — такъ говоритъ Богъ по буквальному изложенію библіи. Но слѣдуетъ-ли понимать эти слова такъ, что человекъ дѣйствительно перешелъ въ область божества? Совсѣмъ нѣтъ. Смыслъ этого мѣста Акиба объясняетъ своимъ внимательнымъ слушателямъ такъ: «Человекъ сдѣлался способенъ изъ себя познавать доброе и злое». И въ связи съ этимъ толкованіемъ онъ училъ: «Все предвидѣно заранѣ, и свобода дана человеку». А затѣмъ: «Ты долженъ любить ближняго, какъ самъ себя, въ этомъ главное правило ученія»! Такимъ образомъ принималъ Акиба Промыслъ, свободу воли и идею любви къ людямъ главными основами еврейства.

Но будучи глубокимъ мыслителемъ и строгимъ систематикомъ, онъ старался найти для этихъ основъ методическую во внутреннемъ и внѣшнемъ отношеніи форму, и изъ этого стремленія возникла «Мишна раббимъ Акибы», или его «Midoth» (основныя правила), которыя, однако, продолжали еще распространяться устнымъ путемъ. Весь матеріалъ богословія онъ распредѣлилъ на три главныхъ вѣтви: Мидрашъ—толкованіе и изложеніе св. писанія, Галаху—номологическія преданія, и Гаггаду — рассказы и притчи. Въ самую Галаху онъ, посредствомъ соединенія законовъ въ отдѣльныя категоріи сообразно ихъ содержанію, а равно и съ помощью мнемотехническихъ вспомогательныхъ средствъ, ввелъ нѣкоторую систему, до тѣхъ поръ остававшуюся совершенно чуждою матеріалу Галахи.

Но подобно своему предшественнику Іоханану бенъ Заккаи Акиба былъ также философъ-мистикъ, и любопытный гаггадическій рассказъ даетъ въ своеобразно аллегорической формѣ болѣе близкое свѣдѣніе объ изслѣдованіяхъ въ этой области какъ его собственныхъ, такъ и его современниковъ. Четыре человека вошли въ одинъ садъ: одинъ посмотрѣлъ, и умеръ; другой посмотрѣлъ, и помѣшался; третій сталъ уничтожать молодые растенія; четвертый же спокойно гулялъ по саду и спокойно вышелъ оттуда. Слѣдуетъ принять за несомнѣнно, что тутъ рѣчь идетъ о мистическихъ идеяхъ. Въ саду мистики умъ одного могъ весьма легко помѣшаться, умъ другого—погибнуть, третій—одно изъ любопытнѣйшихъ явленій того времени: Элиша бенъ Абуя—отвергнулъ религіозныя воззрѣнія своей общины и разошелся съ нею; и только одинъ остался вѣрующимъ и не сошелъ съ

дороги своего естественнаго развитія — Акиба! Его религіозное убѣжденіе нисколько не утратило своей ясности и чистоты; какъ вошелъ онъ въ labyrinthъ мистики мирно и полный идеальныхъ стремленій пытливаго мыслителя, такъ и вышелъ оттуда неопраченнымъ.

Смерть Акибы тоже изукрашена легендой. Рассказываютъ, что онъ погибъ въ числѣ десяти мучениковъ, казненныхъ въ царствованіе Адріана, и въ предсмертной пыткѣ сказалъ Руфу: «Мои́мъ задушевнѣйшимъ желаніемъ постоянно было—служить моему Богу и моею жизнью, такъ какъ до этихъ поръ я могъ любить Его только по мѣрѣ своихъ силъ и способностей». И затѣмъ онъ испустилъ духъ съ заявленіемъ, что отнынѣ паролемъ его народа на вѣчныя времена останется: «Внемли, Израиль, вѣчный Богъ, нашъ Богъ — единъ»! (Schema Israel, adonai elohenu adonai eshad).

Изъ учениковъ и современниковъ Акибы дѣло его въ духѣ учителя продолжалъ съ особеннымъ рвеніемъ рабби *Меиръ*. Жизнь и этого человека окружена легендарнымъ свѣтомъ. Но и съ его ученіемъ знакомить насъ Галаха, сохранившая много глубокомысленныхъ и значительныхъ изреченій и объясненій Меира.

Для дальнѣйшаго развитія Галахи онъ, вмѣстѣ съ другими учениками Акибы — *Иудою бенъ Илаи*, *Иосе бенъ Халафта*, *Симономъ бенъ Йохан* и *Элеazarомъ бенъ Шамуа*, сдѣлалъ не мало помощью своей смѣлой діалектики, и такъ какъ эти ученые составляли третье и предпослѣднее поколѣніе таннаимъ, то большинство находящихся въ «Мишнаѣ» изреченій принадлежитъ имъ. Близкія отношенія Меира съ вышеупомянутымъ *Элишой бенъ Абуя*, котораго за его отступничество прозвали Ахеромъ, *Quidam*, и который тоже былъ учителемъ Меира, а также съ однимъ язычникомъ-философомъ, вѣроятно, неоплатоникомъ *Нуменіосомъ* — доказываютъ, что онъ и относительно другихъ взглядовъ и ученій обнаруживалъ извѣстную терпимость, которая въ ту пору была явленіемъ довольно рѣдкимъ.

Элиша бенъ Абуя былъ безспорно приверженцемъ гностицизма. Съ его устъ слетали только греческія пѣсни, и изъ его кармана выпали однажды въ синагогѣ греческія книги; это ставили ему въ упрекъ. Онъ расходится во взглядахъ со своими товарищами и наконецъ окончательно отдѣляется отъ нихъ и выдаетъ ихъ римскому тирану. Только Меиръ остается ему вѣренъ. Трогательны попытки, дѣлаемыя ученикомъ для возвращенія заблудшагося учителя на путь истины, и трогателенъ рассказъ легенды о

томъ, что послѣ смерти Элиши, когда изъ могилы его сталъ выходить дымъ, Меиръ разложилъ на ней свой плащъ, какъ бы для того, чтобы прикрыть прегрѣшенія учителя, и воскликнулъ: «Спи во тьмѣ вѣчности, утрою Господь освободитъ тебя, а въ противномъ случаѣ освобожу я!»...

Меиръ былъ также поэтъ, и въ его время существовали принадлежавшія его перу болѣе трехсотъ *басенъ о лисицѣ*, быть можетъ, находившіяся въ связи съ индійскою Панчатантра, но изъ которыхъ сохранились только три. О его остроуміи и оригинальномъ способѣ толкованія ходило множество анекдотовъ, и изъ нихъ уже одинъ вполне характеризуетъ восточника, именно тотъ, гдѣ рассказывается, что Меиръ, когда видѣлъ человѣка, отправляющагося въ путешествіе одинокииъ, всегда привѣтствовалъ его словами: «Привѣтствую тебя, обреченнаго на смерть!», отправлявшимся въ странствіе вдвоемъ говорилъ: «привѣтствую васъ, обреченныхъ на распрю!», а когда пускались въ путь трое вмѣстѣ, онъ восклицалъ: «Привѣтъ вамъ, миротворцамъ!»

Но вмѣстѣ съ нимъ дѣйствовала и его жена—высокоразвитая женщина, личность которой вполне уясняется существующими рассказами о ея семейной жизни. *Берурія* была въ то же время одною изъ первыхъ еврейскихъ женщинъ, объ умственномъ значеніи которой сохранились болѣе точныя свѣдѣнія. Однажды ея мужъ просидѣлъ всю субботу въ синагогѣ и поучалъ своихъ учениковъ. Но во время его отсутствія изъ дома умерли два сына его, отличавшіеся красотой и ученостью. Берурія отнесла ихъ въ спальню и закрыла дорогіе трупы бѣлымъ платкомъ. Когда Меиръ вернулся вечеромъ домой и по обыкновенію хотѣлъ благословить обоихъ сыновей, набожная жена сказала: «Они пошли въ синагогу».

Послѣ этого она принесла ему кубокъ, онъ спѣлъ милое прощаніе съ субботой и выпилъ вина изъ сосуда, который затѣмъ по обычаю передалъ женѣ. И онъ снова спросилъ: «Гдѣ оба сына мои? Надо, чтобы они выпили изъ благословеннаго кубка!» «Они, вѣроятно, недалеко»,—отвѣчала Берурія. Меиръ, ничего не подозревая, былъ въ веселомъ настроеніи, и когда онъ отъужиналъ, она обратилась къ нему: «Рабби, если позволишь, я сдѣлаю тебѣ вопросъ». «Спрашивай»,—сказалъ Меиръ.—«Нѣсколько времени назадъ одинъ человѣкъ отдалъ мнѣ на сохраненіе нѣсколько драгоценностей и требуетъ теперь ихъ обратно. Обязана я возвратить ихъ?»—«И съ такимъ вопросомъ»,—воскликнулъ Меиръ,—нашла нужнымъ обратиться ко мнѣ моя жена? Да неужели же тебѣ можетъ казаться возможнымъ присвоеніе чужой законной собственности?»—«Нѣтъ»,—отвѣчала

Берурія,—но я сочла за лучшее не возвращать этих вещей, пока не скажу объ этомъ тебѣ». Послѣ того она повела его въ спальню и сняла покровъ съ труповъ. «Ахъ, дѣти мои, дѣти мои!—съ плачемъ говорилъ несчастный Меиръ;—я былъ вашъ отецъ, вы же учили меня закону!» Тутъ Берурія взяла мужа за руку и сказала ему: «Рабби, развѣ ты не учишь меня охотно возвращать то, что было мнѣ довѣрено? Господь далъ намъ ихъ, Господь взялъ ихъ обратно, да будетъ прославлено имя Господне!»—«Да будетъ благословлено имя Господне и ради тебя,—отвѣчалъ Меиръ,—ибо сказано въ Писаніи: Кто нашелъ добродѣтельную жену, обрѣлъ сокровище дороже драгоценныхъ жемчуговъ. Она раскрываетъ свои уста съ мудростью, и на языкѣ ея дружеское ученіе».

Много еще интереснаго рассказывается въ Гаггадѣ о Беруріи, также какъ и о другихъ женщинахъ, которыя уже въ то время принимали участіе въ духовныхъ бореи́яхъ и работахъ своихъ мужей и пользовались со стороны этихъ послѣднихъ большимъ уваженіемъ. Правда, что съ Беруріею не сравнилась значеніемъ ни одна изъ нихъ, какъ и изъ законоучителей ни одинъ не достигъ такого авторитетнаго положенія, какое приобрѣлъ себѣ Меиръ.

Что воззрѣнія Меира составили главное основаніе для систематизаціи Мишны въ томъ видѣ, въ которомъ она существуетъ и въ настоящее время—это принято всѣми, и совершенно справедливо. Его принципъ былъ: «Сокращай свои житейскія дѣла, занимайся также св. ученіемъ * и будь смирененъ относительно всякаго другого человѣка. Если ты будешь прерывать занятіе ученіемъ, то тебѣ будутъ мѣшать и многія другія вещи; а станешь старательно изучать законъ—Богъ воздастъ тебѣ за это своею наградою». Меиръ, такимъ образомъ, очевидно полагалъ центръ тяжести въ Галахѣ, который онъ посвятилъ всю свою жизнь, между тѣмъ какъ Гаггадою, которая уже Акибою была отчасти отодвинута на задній планъ, онъ занимался только мимоходомъ. Противъ этой системы ученія рѣшительно возсталъ уже во время Акибы *Измаилъ бенъ Элиша*, указывавшій на знаменательное согласіе Галахи съ содержаніемъ св. писанія. Возражалъ онъ также противъ галахической систематики Акибы и только за логическими правилами Гиллея признавалъ полное право существованія. Этихъ ученыхъ или кѣмъ либо изъ его школы, державшейся логической

* Точнѣе: Сокращай свои житейскія дѣла для того, чтобъ ты могъ заниматься св. ученіемъ.

системы толкованія писанія, былъ поэтому, вѣроятно, положенъ и фундаментъ того галахическаго мидраша ко второй книгѣ Моисея, который впоследствии, послѣ многихъ переработокъ и редакцій, былъ записанъ подъ названіемъ «*Mechilta*» (содержаніе ученій).

Изъ современниковъ Измаила бенъ Элишы въ дѣлѣ развитія изученія Галахи имѣютъ особенную важность еще четверо: *Симонъ бенъ Иоханъ, Иуда бенъ Илаи, Неемія и Иосе бенъ Халафта*. Первому, жизнь котораго во время сильнѣйшихъ гоненій на евреевъ была полна разныхъ приключеній, впоследствии неосновательно приписали основаніе тайнаго ученія посредствомъ книги, о которой у насъ будетъ еще рѣчь; за то, вѣроятно, ему принадлежитъ начало галахическаго мидраша къ четвертой и пятой книгамъ Моисея, извѣстное подъ заглавіемъ «*Sifre*» и оконченное уже впоследствии; Иуда бенъ Илаи же, бывшій ремесломъ бочаръ, а по своему значенію—«самый выдающійся ораторъ того времени», положилъ основаніе галахическому мидрашу къ третьей книгѣ Моисея, носящему названіе «*Sifra*». Наряду съ «Книгою изъ дома учителя»—такъ гласило первоначальное заглавіе—были въ ходу остальные «Книги изъ дома учителя». Современники и ученики Меира, по примѣру Акибы, конечно, считали толкованіе писанія и выводъ традиціи изъ библейскаго слова главнѣйшею частью своихъ ученыхъ занятій. И въ ихъ кругу метода Меира тоже легко могла вызвать оппозицію. Представляется вѣроятнымъ, что въ то же самое время одинъ изъ младшихъ учениковъ Акибы, Неемія, открылъ новый путь изслѣдованія, имѣвшій цѣлью,—въ противоположность «Мишнѣ» Меира,—представить традиціонный матеріалъ св. ученія въ полной подробности и связать съ нимъ всѣ распространенія и толкованія Галахи,—вслѣдствіе чего эта метода и получила названіе «*Tosefta*» (Добавленія). Ею имѣлось въ виду устранять всѣ возникающія сомнѣнія и заграждать дорогу неосновательнымъ и невѣрнымъ соображеніямъ. Дѣйствуя совершенно независимо отъ этихъ изслѣдованій, четвертый изъ этихъ танаимъ составилъ для своего собственнаго употребленія особый сборникъ—Мишну; но о достоинствѣ этого труда мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній. Составитель его, Иосе бенъ Халафта, есть, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ и первый историкъ палестинскихъ евреевъ, такъ какъ Іосифъ Флавій вѣдь писалъ свои историческія сочиненія на греческомъ языкѣ; Иосе бенъ Халафта принадлежитъ «*Seder Olam*»—лѣтопись, въ которой библейская хронологія была установлена на основаніи имѣвшихъ въ ту пору авторитетъ свѣдѣній.

Но всѣ эти сочиненія, въ которыхъ одинъ новый критикъ усматри-

ваетъ противоположность старой Галахи—Галахъ позднѣйшей, имѣвшей своими представителями школу Акибы,—всѣ эти сочиненія не писались, а передавались устно изъ одного поколѣнія таннаимъ въ другое, съ дополненіями и поправками, когда представлялась къ тому надобность, съ дальнѣйшимъ развитіемъ, когда это признавалось уместнымъ.

Между тѣмъ синедріонъ, какъ извѣстно, переселился въ Ушу и потомъ въ Сеффорисъ. Тамъ, при седьмомъ патріархѣ изъ дома Гиллелитовъ, онъ достигъ высшей степени процвѣтанія въ лицѣ *Іуды Ганаси*, носившаго также прозваніе «Князя» или «Святого», но въ современныхъ источникахъ упоминаемаго только какъ «рабби» (ок. 135—ок. 219). *Іуда Ганаси* былъ другъ римскаго императора и пользовался при дворѣ большимъ почетомъ; о его преніяхъ съ нѣкимъ Антониномъ говорится много въ позднѣйшихъ источникахъ. Но на счетъ того, какой именно римскій императоръ жилъ въ такой тѣсной дружбѣ съ еврейскимъ патріархомъ—критика до сихъ поръ еще находится въ разногласіи; большинство называло Марка Аврелія, другіе—Септимія Севера, Каракаллу и Геліогабала. Между Кесаремъ и *Іудою* происходили бесѣды и пренія по самымъ разнообразнымъ вопросамъ. Однажды философствующій императоръ оспаривалъ фарисейское ученіе о наградѣ и карѣ въ загробномъ мірѣ, на томъ основаніи, что вѣдь человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а такъ какъ они послѣ смерти разъединяются, то нельзя же ихъ привлекать къ отвѣтственности. На это *Іуда* отвѣчалъ сравненіемъ: Одинъ государь приставилъ къ своему великолѣпному саду двухъ сторожей—слѣпого и хромого. Прійдя однажды въ этотъ садъ, онъ увидѣлъ, что лучшія растенія исчезли. Государь разгнѣвался и потребовалъ къ отвѣту сторожей. Хромой оправдывался такъ: «Царь, я не виноватъ, мои хромыя ноги не позволяютъ мнѣ двигаться». Слепой сказалъ: «Государь, я тоже не виноватъ, ибо при своей слѣпотѣ не могъ ходить по саду». Но царь не принялъ во вниманіе этихъ оправданій и возразилъ: «Правда, всякій изъ васъ въ отдѣльности не могъ совершить это преступленіе, но совершили его вы оба вмѣстѣ: хромой—здоровыми глазами, слѣпой—здоровыми ногами!» Такъ поступить и владыка міра въ томъ свѣтѣ. Онъ возвратитъ каждую душу въ ея тѣло и потребуетъ отвѣта отъ него и отъ нея, соединенныхъ вмѣстѣ!

Такой сильно чувственный взглядъ нельзя, однако, признавать уровнемъ философской зрѣлости того времени, онъ можетъ только дать понятіе о тогдашнемъ способѣ веденія метафизическихъ преній. Но для насъ

важнѣе то, что сообщается о другихъ подробностяхъ жизни и воззрѣній Іуды, ибо онъ былъ послѣднимъ въ родѣ таннаимъ и своею дѣятельностью оказалъ большое вліяніе на еврейство.

Преимущественно дѣятельность Іуды, хотя онъ придавалъ значеніе сану и высокому положенію, была реформаторская. Онъ отмѣняетъ десятинный и юбилейный годъ — слѣдовательно, библейскія постановленія — для нѣкоторыхъ, слишкомъ сильно удрученныхъ римскими налогами городовъ, онъ измѣняетъ постановленія объ обнародованіи новолунія, онъ умѣетъ съ безпощадною строгостью вводить въ должныя границы всякую оппозицію отдѣльныхъ законоучителей. «Это дѣло передали мнѣ для исполненія наши предки», — говорилъ онъ, когда его обвиняли въ этихъ нововведеніяхъ. И при этомъ онъ ссылаясь на библейскій рассказъ о набожномъ царѣ Хизкіа, разбившемъ идоловъ, нѣкогда сооруженнаго Моисеемъ по приказанію Божьему — за то, что народъ началъ поклоняться ему, какъ идолу: поступить такимъ образомъ Хизкіа считалъ своимъ долгомъ въ интересъ и благо народа. Точно также и ему, Іудѣ, выпало на долю дѣлать во многихъ законахъ и постановленіяхъ перемѣны, которыя должны были содѣйствовать отнюдь не уничтоженію, а, напротивъ, укрѣпленію религіозныхъ догматовъ.

Такія воззрѣнія свидѣтельствуютъ, что въ Іудѣ жилъ духъ Гиллея и Іоханана, побуждавшій его довершать дѣло своихъ предшественниковъ. Въ основаніе этой дѣятельности онъ положилъ «Мишну» Акибы, и притомъ въ редакціи ея Меиромъ, но не съ цѣлью создать этимъ неизмѣнную норму на все будущее время, а для того, чтобы по примѣру и образцу предшественниковъ систематизировать по извѣстнымъ категоріямъ и передать въ этомъ видѣ преемникамъ разросшійся до исполинскихъ размѣровъ традиціонный матеріалъ.

Если же, не смотря на это, «Мишна» Іегуда Ганаси все-таки получила такой нормирующій характеръ, то причиною тому были, конечно, внѣшнія обстоятельства, опредѣлить которыя трудно при недостаточности источниковъ. Причинную связь между положеніемъ Іуды при римскомъ дворѣ и признаніемъ его «Мишны» едва-ли можно допустить въ этомъ случаѣ. Гораздо болѣе соотвѣтствуетъ истинѣ тотъ фактъ, что многочисленные ученики пользовавшагося большимъ почетомъ патріарха разносили и распространяли его «Мишну» по чужимъ, отдаленнымъ странамъ. Во всякомъ же случаѣ вѣрно, что его сборникъ вытѣснилъ изъ употребленія всѣ остальные, какъ предшествующія, такъ и современныя «Мишны», и получилъ

исключительную авторитетность въ еврействѣ. Тѣ изъ только что упомянутыхъ остальныхъ, которыя не нашли мѣста въ его сборникѣ, большею частью подвергнулись полному забвенію, и только его трудъ удержалъ заглавіе: «Наша Мишна».

Напротивъ того, что касается составленныхъ современниками и учениками Іуды «Мишнѣ»,—эти современники носятъ обыкновенно названіе полу-таннынѣ—и изъ которыхъ по разсѣянными отрывкамъ пытались возстановить только одну — Мишну *Абба Саула*, то большая часть ихъ содержала въ себѣ только разногласія съ нѣкоторыми мнѣніями учителя, или тѣ взгляды Галахи, которыхъ Іуда или не включилъ въ свой сборникъ, или, включивъ, не развилъ, а только коснулся ихъ мимоходомъ. Онѣ составили такъ называемую виѣшнюю, апокрифическую «Мишну» и получили поэтому заглавіе «*Boraitha*», или—въ качествѣ сборника—«*Tosefta*» (добавленія); впоследствии ихъ употребляли для уясненія и дополненія главной Мишны, но имъ не удалось пріобрѣсти никакого авторитетнаго характера, хотя нѣкоторое время онѣ пользовались одинаковыми правами гражданства съ главной. Сколько и что именно вошло въ эту «Тосефту» изъ прежняго труда Неемин—опредѣлить въ настоящую пору почти невозможно. Какъ «Мишна» Меира расширилась сборникомъ Іуды, такъ измѣнила свой видъ и «Тосефта» Неемин отъ этого позднѣйшаго сборника Бораиты, поставившаго себѣ задачею представить изслѣдователю весь матеріалъ законовѣдѣнія въ наглядномъ изложеніи, и при этомъ еще какъ бы съ его мотивами. «Тосефта» существуетъ еще къ пятидесяти одному трактату «Мишны». Но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ она имѣла, конечно, гораздо болѣе важное значеніе, служивши первоначально «Мишною» іерусалимскаго талмуда — мнѣніе, имѣющее за себя много вѣроятности.

Но написалъ ли на бумагѣ Іегуда Ганаси свою «Мишну» и тѣмъ уничтожилъ старое неизмѣнное правило, что Галаху нельзя приводить въ прочно установленный видъ занесеніемъ ея на бумагу, а слѣдуетъ оставлять ее въ постоянномъ умственномъ теченіи—это не рѣшено еще до сихъ поръ. Но большинство изслѣдователей—и при томъ самыхъ ученыхъ — въ этой темной области приняли болѣе вѣроятное предположеніе, что и эта «Мишна», подобно галахическимъ Мидрашамъ, и по смерти Іуды передавалась только устно, хотя патріархъ совершенно закончилъ ее.

Есть извѣстіе, что больше тридцати лѣтъ Іегуда Ганаси занимался своимъ трудомъ, о которомъ намъ придется говорить еще подробнѣе, благодаря важному положенію, занимаемому имъ въ еврейской литературѣ.

Вся «Мишна» распадается на шесть главных частей (Sedarim), которые въ своей совокупности содержатъ въ себѣ 63 трактата (Massichtot) и 524 главы (Perakim). Эти шесть категорій «Мишны» имѣютъ слѣдующія заглавія: I. Seraim — «Сѣмена», гдѣ въ десяти трактатахъ заключаются постановленія касательно земледѣлія и полевыхъ плодовъ. II. Moöd — «Праздники», двѣнадцать трактатовъ о дняхъ праздничныхъ и постахъ. III. Naschim — «Женщины», законы о бракѣ, изложенные въ семи трактатахъ. IV. Nesikin — «Поврежденія», ученіе о правѣ собственности въ десяти трактатахъ. V. Kodaschim — «Святыни», одиннадцать трактатовъ о священныхъ вещахъ и жертвенныхъ обычаяхъ. VI. Tohogot — двѣнадцать трактатовъ, обсуждающихъ предписанія на счетъ чистоты и обрядныя правила на случай оскверненія.

Уже изъ этого краткаго оглавленія видно, что трактаты «Мишны» не расположены одинъ за другимъ въ опредѣленномъ систематическомъ порядкѣ, за исключеніемъ развѣ того чисто внѣшняго, по которому болѣе длинные поставлены въ началѣ всякаго отдѣла, а болѣе короткіе — въ концѣ. Такъ, первый отдѣлъ — быть можетъ, для указанія, въ чемъ на будущее время долженъ заключаться центръ тяжести еврейскаго вѣроученія — начинается трактатомъ о богослуженіи, а тамъ, гдѣ можно не нѣ всего ожидать, именно въ отдѣлѣ, содержащемъ ученіе о правѣ, помѣщена превосходная гномологія «Pirke Aboth» (Изреченія отцовъ), заключающая въ себѣ практически-нравственные изреченія мудрыхъ людей, начиная отъ членовъ великой синагоги и кончая сорока послѣдующими учителями; къ третьемъ же отдѣлѣ, посвященномъ женщинамъ, находимъ, къ удивленію, и предписанія на счетъ клятвъ и обѣтовъ.

Если, однако, въ «Мишнѣ» нѣтъ методическаго порядка, то она все-таки повидимому составлена по извѣстной системѣ, опредѣлить которую, конечно, трудно. Но именно это систематическое начало весьма затрудняло научное изслѣдованіе «Мишны» и вызывало много гипотезъ о ея происхожденіи и авторитетности — гипотезъ, изъ которыхъ только одна имѣетъ право на особенное вниманіе, благодаря своей внутренней правдоподобности. По этому мнѣнію, успѣшному развитію преданія препятствовали распри въ школахъ Гиллеля и Шаммаи; для устраненія этого неблагопріятнаго обстоятельства Гамалиэль облекъ большинство великаго сinedріона рѣшающею властью, которой долженъ былъ подчиняться каждый отдѣльный членъ; но эта мѣра осталась безплодною, и свободное, индивидуальное развитіе матеріала вѣроученія продолжало бы пребывать въ прежнемъ положеніи, если бы въ Акибѣ

не появилась личность, которой добровольно подчинились все остальные и которая одна пользовалась у своих современников авторитетом цѣлаго судилища. Но послѣ его смерти все-таки возникло много молитвенныхъ договъ, не желавшихъ подчиняться великому синедриону, и поэтому Іуда Ганаси призналъ единственно благимъ для будущаго дѣломъ—собрать, пересмотрѣть и привести въ порядокъ весь религіозный традиціонный матеріалъ. Но онъ не создалъ «неподвижный и неизмѣняемый кодексъ», исключавшій всякое разногласіе мнѣній, а включилъ туда и мнѣнія отдѣльных выдающихся учителей, для того, чтобы на какое либо изъ нихъ могло опереться будущее судилище въ случаѣ, если бы представилась надобность измѣнить перешедшую по преданью Галаху; такимъ способомъ онъ надѣялся дать и будущимъ поколѣніямъ возможность видоизмѣнять и развивать матеріалъ вѣроученія.

Вотъ что извѣстно о галахической части, занимающей въ «Мишнѣ» самое большое мѣсто. Гаггадическихъ элементовъ заключается въ ней не много, ибо они противорѣчатъ ея характеру. Тѣмъ не менѣе Гаггада и сюда нашла себѣ доступъ какъ въ двухъ цѣлыхъ трактатахъ, объ одномъ изъ которыхъ мы уже говорили, такъ и въ заключительныхъ словахъ многихъ другихъ, обыкновенно имѣющихъ предметомъ утѣшеніе и благословеніе, а наконецъ и въ отдѣльных галахотъ, которые, по своей сущности, находятся въ связи съ гаггадическими элементами. Но подобныя составныя части большей частью оказываются позднѣйшими добавленіями учениковъ патриарха, о которомъ и въ этомъ самомъ трудѣ говорится: «Съ тѣхъ поръ, какъ Рабби умеръ, исчезли смиреніе и богобоязнь!»

Все эти и другія еще обстоятельства доказываютъ, что были сдѣланы двѣ редакціи «Мишны»; но неоднократно встрѣчающееся выраженіе: «это первая Мишна» дало также мѣсто предположенію, что самъ Іуда въ старости еще разъ пересмотрѣлъ свою «Мишну» и что его сынъ Симонъ по смерти отца прибавилъ сюда многія, полученные имъ отъ него добавленія.

Языкъ «Мишны» смѣшанный, составленный изъ трехъ частей. Преобладающая часть—еврейская, состоящая или изъ чисто еврейскихъ, или изъ принадлежащихъ спеціально «Мишнѣ» словъ. Къ нимъ присоединяются затѣмъ еще слова арамейскія или еврейзированные, какія находились въ то время въ народномъ употребленіи, и, наконецъ, греческія и латинскія, обозначаемыя окончаніемъ ихъ. Слова «языкъ Мишны» сдѣлались въ послѣдствіи постояннымъ терминомъ для обновленной еврейской рѣчи. Весь характеръ произведенія, конечно, серьезенъ и строгъ, и только изрѣдка поз-

волеетъ себѣ «Мишна» поэтическій полетъ, фантастическія картины — въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно изобразить великолѣпіе Сіона въ минувшіе дни.

Вѣдь въ этомъ минувшемъ жило настоящее поколѣніе, и въ немъ находило оно себѣ утѣшеніе при мысли о мрачномъ настоящемъ и, быть можетъ, еще болѣе мрачномъ будущемъ. Такъ, почти половина «Мишны» содержитъ въ себѣ правила и предписанія на счетъ предметовъ, совершенно чуждыхъ современности и которые въ крайнемъ случаѣ могли имѣть значеніе развѣ только академическихъ вопросовъ — на примѣръ, на счетъ налоговъ въ пользу аронитовъ изъ почвенныхъ произведеній Св. Земли, на счетъ чистоты и нечистоты и т. п. Но господствующій въ «Мишнѣ» духъ характеризуетъ и тотъ духъ, которымъ были проникнуты ея творецъ и его единомышленники — товарищи.

«Мишна» была послѣднимъ религіознымъ подвигомъ, исшедшимъ изъ Палестины. Съ нею оканчивается таннаитическій вѣкъ, при входѣ въ который стоитъ личность Іоханана бенъ-Заккаи, при выходѣ — фигура князя Іуды. Въ нихъ обоихъ ясно и рѣзко отпечатался духъ таннаитовъ, задачей которыхъ было — вылить въ прочную форму колеблющуюся и текучую традицію, и которые съ рвеніемъ и искусствомъ выполнили эту задачу въ «Мишнѣ».

Талмудъ.

Три столѣтія длилась дѣятельность таннаимъ по «Мишнѣ», и еще три столѣтія съ лишнимъ должны были пройти въ умственной работѣ людей, принявшихъ это наслѣдство для разработки и распространенія его по всѣмъ направленіямъ — для аморамимъ. Но уже не на почвѣ Палестины, надъ которою съ этихъ поръ лежало проклятіе, началась и окончилась работа этихъ новыхъ поколѣній, а въ томъ самомъ Вавилонѣ, который нѣкогда послалъ въ Іерусалимъ такихъ людей, какъ Ездра и Гиллель, и былъ искони милъ и дорогъ Израилю предпочтительно предъ всѣми другими странами. Всѣ ожиданія и надежды романтическихъ умовъ на чудное спасеніе и возстановленіе прежняго блеска и величія нашли себѣ могилу подъ развалинами Бетара, ярко сверкающій «сынъ звѣздъ» оказался блуждающимъ огонькомъ, и такимъ образомъ являлась необходимость открыть новую цѣль жизни и дѣятельности, распространить существенно измѣненное воззрѣніе на обязанности человѣка въ настоящемъ и надежды въ будущемъ. Въ нѣсколькихъ, проникнутыхъ тоскою и покорностью судьбѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ бодрыхъ и свѣжихъ словахъ была въ то время дана евреямъ Діаспоры пароль на современные имъ и на буду-

шіе дни; это были уже цитированные нами слова: «И намъ не осталось ничего болѣе, какъ это ученіе!»

Тутъ заключалось все. Храмъ и священники, государство и городъ могли погибнуть, ибо ихъ часъ пробилъ, — но ученіе уцѣлѣло и должно было уцѣлѣть, какъ знамя, вокругъ котораго могъ бы собираться разсѣянный народъ, за которымъ онъ могъ бы слѣдовать по всему свѣту. Это сознаніе новой задачи и космополитической миссіи Израиля, которая собственно началась только съ паденія Іерусалима, можно найти у многихъ учителей того времени. Оно повторяется, какъ припѣвъ, во многихъ ихъ преніяхъ, оно высказывается въ многочисленныхъ самостоятельныхъ рѣчахъ и изреченіяхъ. Кто изъ Вавилона возвращается въ Палестину, тотъ совершаетъ грѣхъ, — такъ говоритъ одинъ изъ выдающихся учителей, и, конечно, нельзя было опредѣлительнѣе выразить научную важность новой родины, противопоставленную романтическому стремленію къ прежнему отечеству. И точно также всѣ фантастическія надежды на Мессію, исходили-ли онѣ отъ раввиновъ или отъ сивиллъ, нельзя было ничѣмъ уничтожить такъ рѣзко и энергично, какъ смѣлыми словами Гиллея: «Израилю не слѣдуетъ ожидать никакого Мессію, ибо наши предки уже во времена Хизкіа наслаждались его великолѣпіемъ» — словами, обезкураживающее впечатлѣніе которыхъ другой законодатель хотѣлъ, быть можетъ, смягчить не столь же смѣлыми, но не менѣе значительнымъ изреченіемъ: «Между нынѣшнимъ временемъ и временемъ царства Мессіи нѣтъ много различія, какъ гнетъ народовъ, который тогда уничтожится для Израиля!» И между тѣмъ какъ въ Палестинѣ еще не задолго до того все старое еврейское государство съ его законами и учрежденіями нашло себѣ кодификацію въ «Мишнаѣ», въ Вавилонѣ былъ произнесенъ уже упомянутый нами принципъ: «Государственный законъ есть высшій законъ!»

Яснѣе нельзя выразить, что прошедшее сохраняетъ только свое историческое достоинство, но что всякое время налагаетъ на человѣка свои обязанности и требуетъ своихъ собственныхъ дѣятельныхъ слугъ. Въ Вавилонѣ люди жили въ настоящемъ, въ Палестинѣ же все еще старались удержаться за прошедшее. Результатомъ этого стремленія было то, что умственная жизнь въ Палестинѣ постепенно увядала, между тѣмъ какъ тамъ она разцвѣтала все больше и больше. Въ продолженіе нѣкотораго времени обѣ страны еще соперничали въ наукѣ богословія. Но скоро послѣ смерти патріарха Іуды мы видимъ въ Вавилонѣ, подъ защитою и покровительствомъ кроткихъ государей, развитіе живой и энергичной дѣятель-

ности, разсадниками которой служат академіи въ Сурѣ, Негардеѣ и Пумбадитѣ. Учителя, уже во время таннаимъ называвшіеся «толкователями» или амораннъ, имѣли задачей распространять и объяснять матеріалъ «Мишны». Теперь они старались выполнять эту задачу каждый сообразно своему воззрѣнію, и болѣе чѣмъ вѣроятно, что эти воззрѣнія въ различныхъ странахъ значительно отличались одно отъ другого.

Въ Палестинѣ, гдѣ патриархатомъ управлялъ Іуда II, который, несмотря на многіе недостатки свои, пользовался высокимъ значеніемъ, самыми выдающимися представителями перваго поколѣнія амораннъ были *Ханина б. Хама*, *Іохананъ б. Напха*, его зять *Симонъ* или *Решъ Лакишъ* и *Іошуа б. Лсви*. Но Ханина, независимо отъ религіозной дѣятельности, занимался и медицинской практикой; его уже Іуда Ганаси назначилъ главнымъ начальникомъ школы, и онъ заботился исключительно о томъ, чтобы сохранять въ цѣлости и неприкосновенности полученное отъ учителя наслѣдство, тогда какъ Іохананъ и Решъ Лакишъ дѣйствовали, напротивъ того, путемъ критическимъ. О преимуществахъ и красотѣ Іоханана источники рассказываютъ чудеса, да и умственное значеніе его, судя по сохранившимся изреченіямъ, было не маловажное. Съ одной стороны, онъ былъ расположенъ къ Галахѣ и въ спорныхъ случаяхъ старался развивать и прочно устанавливать ее сообразно различнымъ редакціямъ таннаитовъ; съ другой же стороны—онъ симпатически относился къ греческому образованію, и взаимныя отношенія между еврействомъ и эллинизмомъ ничѣмъ не были охарактеризованы такъ прекрасно, какъ замѣчаніемъ Іоханана, что изъ двухъ сыновей Ноя, набожно прикрывавшихъ прегрѣшенія своего отца, Симъ въ награду за это получилъ плащъ пророка (Talith—плащъ съ нитями, надѣваемый евреями во время молитвы), а Іафетъ—плащъ философа (Pallium).

Если Іохананъ есть представитель обширной основательной учености въ Галахѣ, то въ его ревностномъ товарищѣ,—имѣстѣ съ тѣмъ его зятѣ,—Решъ-Лакишѣ мы видимъ дѣятеля въ области остроумной діалектики, которая затѣмъ сдѣлалась характеристическою своеобразностью этихъ амореевъ и впослѣдствіи выродилась въ хитроумную схоластику. Серьезнымъ и строгимъ, либеральнымъ и оригинальнымъ является этотъ изслѣдователь какъ въ своихъ галахическихъ рѣшеніяхъ, такъ и въ своихъ гаггадическихъ изреченіяхъ, изъ которыхъ нѣны хорошо характеризуютъ его самого и его время. «Іовъ никогда не жилъ, его книга есть ничто иное, какъ поэтической вымыселъ»—замѣтилъ онъ въ одномъ превіи на счетъ того, въ

какое именно время жилъ этотъ библейскій страдалецъ. Въ другой разъ онъ протестовалъ противъ распространившагося и въ еврейскихъ кругахъ гностицизма съ его крайностями слѣдующими рѣзко полемическими словами: «имена ангеловъ евреи принесли съ собой въ Палестину изъ вавилонскаго плѣненія»; былъ еще случай, когда въ спорѣ съ однимъ *laudator temporis acti* онъ весьма настоятельно защищалъ права настоящего времени сравнительно съ прошедшимъ, ставя гораздо выше заслуги эпигоновъ въ изученіи закона.

Но среди этихъ амореянъ жили въ то время еще другіе изслѣдователи, дѣйствовавшіе или какъ философы-проповѣдники нравственности, каковъ, наприимѣръ, *Симлаи*, о борьбѣ котораго съ назарейнами изъ-за догмата троицы и ученія о св. духѣ сохранилось много рассказовъ, или какъ толкователи библіи, наприимѣръ, *Гиллель*, братъ патріарха. Этотъ Гиллель былъ учителемъ отца церкви *Оригена* въ еврейскомъ языкѣ, въ библейской экзегетикѣ и, вѣроятно, также въ традиціонномъ объясненіи слова писанія. Оригенъ самъ сознается, что онъ совѣтовался съ еврейскими изслѣдователями прежде, чѣмъ приступилъ къ своей «Нехарла» — замѣчательному труду, въ которомъ, для охраненія библейскаго текста отъ измѣненій и обезображиваній, были сопоставлены шесть различныхъ греческихъ переводовъ библіи—Септуагинта, Аквилы, Симмаха, Теодотіона и еще два, которые Оригенъ нашелъ въ Никополисѣ и Іерихонѣ.

Само собой разумѣется, что полемика приняла самый рѣзкій видъ въ то время, когда еврейство и христіанство, въ первыя два столѣтія еще жившія въ мирѣ и согласіи, начали сильно расходиться между собою. Правда, уже до того религіозныя пренія между евреями и евреями-христіанами происходили при помощи всѣхъ оружій учености и сатиры; но враждебный характеръ эта полемика приняла только тогда, когда отцы церкви выдвинули противъ еврейства тяжелую философскую артиллерию. Для исторіи этой борьбы талмудическая литература даетъ богатый, еще недостаточно оцѣненный по достоинству матеріалъ, съ помощью котораго немало освѣщается и лежащая до сихъ поръ во мракѣ исторія первобытнаго христіанства.

Первые отцы церкви были платоники, выступившіе противъ язычниковъ съ доказательнымъ заявленіемъ, что Платонъ всю свою мудрость почерпнулъ у Моисея, а евреямъ доказывавшіе, что идея логоса была извѣстна уже въ библейскихъ книгахъ, такъ какъ вся философія имѣетъ свое происхожденіе въ библіи. Подобное толкованіе «библейскихъ ораку-

ловъ» не могло нравиться законоучителямъ; поэтому они съ рѣзкостью и негодованіемъ возстали противъ этихъ взглядовъ, проповѣдывавшихся на площади и улицѣ, дома и въ школѣ, и имѣвшихъ всѣ данныя для того, чтобы пріобрѣсти себѣ прозелитовъ. Самое сильное негодованіе возбуждали въ нихъ евреи-христиане. Только тогда, когда языческіе элементы получили преобладаніе, такъ что рознь была доведена до послѣднихъ предѣловъ, нѣсколько улеглось это негодованіе, высказывавшееся во многихъ изреченіяхъ талмудической письменности, направленныхъ противъ мивеевъ.

Іошуа б. Ханавіа упоминается между таннаимъ, какъ самый выдающійся полемистъ; Абайи * и Симлаи считались между амореями самыми ревностными противниками новаго ученія. Въ діалогѣ съ евреемъ Трифономъ *Юстинъ Мученикъ*, значительнѣйшій между апологетами, выступившими на защиту христианскаго ученія противъ язычества и еврейства, оставилъ намъ яркую картину этой борьбы. Но какъ ни энергически возстаютъ эти отцы церкви противъ раввинскаго еврейства, ихъ зависимость отъ толкованія писанія раввинами все-таки очень значительна и несомнѣнна. Начиная съ Юстина Мученика и до Іеронима и Августина продолжается эта зависимость отъ еврейскихъ традицій. И между тѣмъ какъ всѣ эти отцы церкви, съ цѣлью дѣятельной оппозиціи гностику, стараются посредствомъ библіи, догматическимъ и философскимъ путемъ, сохранить въ неприкосновенности тѣсныя родственныя отношенія къ еврейству, — въ обществѣ они преслѣдуютъ самихъ евреевъ съ неумолимымъ религіознымъ рвеніемъ. Тотъ самый Іеронимъ, который, подобно Оригену и, конечно, большинству другихъ отцовъ церкви, былъ введенъ въ «еврейскіе оракулы» еврейскими учителями, торжественно заявляетъ: «Если потребно презирать отдѣльныхъ личностей и народъ, то я отношусь съ невыразимой ненавистью къ евреямъ, ибо они проклинаятъ еще до сихъ поръ въ своихъ синагогахъ нашего Господа».

Для научнаго развитія библейской экзегетики счастье, что эта ненависть обрушивалась все-таки меньше на отдѣльныхъ личностей, чѣмъ на весь народъ. Знаніе Іеронимомъ еврейскаго языка, которому онъ выучился у еврея Баръ Ханины, дало ему возможность сдѣлать тотъ переводъ библіи, который всюду извѣстенъ подъ заглавіемъ «Vulgata», какъ лучшій трудъ, какимъ можетъ похвалиться древность въ этомъ отношеніи.

* Слѣдуетъ быть *Аббагу*, о которомъ рѣчь у автора сейчасъ ниже; *Аббаіо* же жилъ въ Вавилоніи. Ред.

Только съ Августинѣмъ, поднявшимъ на высшую степень церковную образованность того періода,—уничтожается всякая зависимость отцовъ церкви отъ раввиновъ въ дѣлѣ толкованія библіи, и остаются въ прежней силѣ только дрожжи религіозной ненависти, которая въ продолженіе многихъ столѣтій ссылается все на тѣхъ же отцовъ церкви.

Между тѣмъ въ Вавилонѣ, вслѣдствіе появленія тамъ человѣка, который около 219 г. принесъ туда изъ Палестины «Мишну» Іуды Ганаси, именно *Аббы Арехи* (около 175—247 г.), образовалась независимая школа ученыхъ. Этотъ учитель, совмѣстно со своимъ другомъ *Самуиломъ* изъ Негардеи, дѣятельно работалъ съ цѣлью доставить въ вавилонскихъ школахъ исключительную авторитетность «Мишнѣ» своего учителя и вытѣснить ея изъ употребленія другіе сборники-мишны, бывшіе уже прежде тамъ въ ходу, какъ свидѣлствуютъ несомнѣнные извѣстія. Этотъ Абба Ареха—котораго впослѣдствіи называли «Рабъ», какъ его учителя называли просто «Рабби»—упоминается съ уваженіемъ и какъ синагогальный поэтъ; важныя составныя части литургической поэзіи, о которой у насъ будетъ еще рѣчь, носятъ его имя. Ему же или, вѣрнѣе, его школѣ приписывается также редакція галахическаго мидрашимъ «Sifra» и «Sifrë». Напротивъ того, его единомышленникъ и товарищ *Самуилъ* оставилъ много знаменательныхъ и богатыхъ послѣдствіями рѣшеній, которыя ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія дальнѣйшее развитіе Галахи. О его принципѣ превосходства государственнаго закона предъ всѣмъ остальнымъ мы уже неоднократно упоминали; но что онъ старался также сдѣлать Вавилонъ независимымъ отъ его метрополіи, Палестины, посредствомъ установленія правильнаго праздничнаго календаря — больше, чѣмъ вѣроятно. Его медицинскія и особенно астрономическія познанія были весьма значительны; онъ даже позволялъ себѣ хвалиться предъ современниками, что отдаленные небесные пути знакомы ему также близко, какъ улицы въ Негардеѣ!

Но между амореями Палестины и Вавилона, не смотря на то, что послѣдній привлекалъ многихъ учениковъ, все еще существовала дружественная связь. Однако, уже въ слѣдующемъ столѣтіи начинаетъ ослабѣвать вліяніе метрополіи, патріархи—Гамалиль IV и Іуда III—въ научномъ отношеніи совершенно ничтожны, и палестинскіе амореи отчасти начинаютъ признавать умственное превосходство вавилонскихъ учителей и подчиняться имъ. Изъ появившихся въ Палестинѣ въ началѣ четвертаго столѣтія амореевъ достойны упоминанія *Элеазаръ б. Падатъ*, *Ами*,

Асси, Хія и Симонъ б. Абба, главнымъ же образомъ *Аббагу* въ Кесареѣ. Элеазаръ по смерти Іоханана б. Напхи считался высшимъ авторитетомъ въ Іудеѣ, *Аббагу* же былъ, повидимому, послѣднею значительною личностью второго аморейскаго поколѣнія въ Палестинѣ. Онъ любилъ греческій языкъ и обучалъ ему свою дочь, но горько жалуется онъ на греческій театръ того времени, гдѣ комедія осмѣивала евреевъ и ихъ священныя установленія. Такъ, онъ рассказываетъ: «На сцену выводятъ верблюда подъ траурнымъ покровомъ, и начинается слѣдующій діалогъ: «Почему верблюдъ въ траурѣ? — Потому что евреи, строго чтущіе субботній годъ, не позволяютъ себѣ питаться въ это время даже травами, а довольствуются только волчецами; какъ же не горевать верблюду, у котораго отымаютъ его лучшую пищу?» Выходитъ Момусъ съ остриженными волосами: «О чемъ груститъ Момусъ?—О томъ, что деревянное масло дорого.—Отчего масло такъ дорого?—Благодаря евреямъ! Они въ субботу потребляютъ все заработанное въ будни; у нихъ не остается даже дровъ для стряпанья въ кухнѣ, и поэтому имъ приходится сжигать свои кровати, а ночью спать на полу, валяться въ пыли. Чтобы избавиться потомъ отъ нечистоты, имъ и потребно столько масла; оттого оно такъ дорого». *Аббагу* стоитъ такимъ образомъ совершенно на точкѣ зрѣнія отца церкви *Тертуліана*, который уже слишкомъ за сто лѣтъ до того осудилъ греческій образъ жизни словами: «Ни въ рѣчахъ, ни въ созерцаніи глазами, ни въ воспріятіи слухомъ не должны мы имѣть ничего общаго съ безуміемъ цирка, съ безнравственностью театра, съ гнусостью арены!»

Также сильно сражался *Аббагу* съ догматами христіанской церкви, особенно же съ евреями-христіанами. Все значеніе этого человека, какъ послѣдняго героя вѣрсученія въ Іудеѣ, Гаггада опредѣляетъ слѣдующими словами: «Когда *Аббагу* умеръ, въ Кесареѣ рушились колонны!»

Между тѣмъ Вавилонъ прожилъ полстолѣтія энергической дѣятельности, и тамъ также образовалось второе аморейское поколѣніе, превзошедшее умственнымъ значеніемъ второе палестинское: то были ученики Абы Ареки и Самуила. И что важнѣе всего—невѣжество народа, принявшее—было въ Палестинѣ ужасающіе разиѣры, видимо стало уничтожаться подъ вліяніемъ свѣжаго духа, проникнувшаго въ эти области и слои изъ вавилонскихъ академій. Стремленіе учиться, которому охотно удовлетворяли аморейцы, сдѣлалось общимъ, и все рѣже и рѣже становился тотъ идиотизмъ, противъ котораго въ Палестинѣ нѣкогда принимали такія энергичныя мѣры. Наиболѣе выдающіеся учителя этого второго аморейскаго поколѣнія въ

Вавилоніи были: *Гуна*, *Іуда б. Іехезкель*, *Нахманъ б. Іаковъ*, *Хисда* изъ Кафри, *Шешетъ Слѣпой* и *Хама б. Ханилаи*. Гуна былъ главою академіи въ Сурѣ, которая, быть можетъ, только подъ его руководствомъ достигла высшей степени своего процвѣтанія. Болѣе восьмисотъ слушателей собиралъ онъ въ учебные нѣсѣцы вокругъ себя, и все тверже и тверже устанавливалъ точку зрѣнія религіозной и научной равноправности Вавилона относительно Палестины. Но его превзошелъ еще Іуда б. Іехезкель, основатель академіи въ Пумбадитѣ, ученикъ Самуила, отъ котораго онъ получилъ прозваніе «проницательнаго» *. Ему принадлежитъ рѣзкое изреченіе, что возвращающійся изъ Вавилона въ Палестину совершаетъ преступленіе, и его дѣятельности слѣдуетъ приписать процвѣтаніе школы въ Пумбадитѣ, которая скоро превзошла академію въ Сурѣ и въ продолженіе почти шести столѣтій удерживала за собой умственную супрематію.

Вслѣдствіе этого, болѣе широкое развитіе той діалектики, своеобразность которой есть характеристическая черта анорейскаго періода, не безъ основанія связывается съ именемъ этого главы школы. Преемникъ его въ учительствѣ, Хисда въ Сурѣ шелъ тѣмъ же путемъ; современникъ же его *Шешетъ*, который, не смотря на свою слѣпоту, обладалъ обширными научными свѣдѣніями, былъ противникомъ этой остроумной методы преподаванія. Когда какой либо изъ его учениковъ дѣлалъ ему возраженія, обличавшія эту діалектическую методу, онъ обыкновенно спрашивалъ: «Ты не изъ Пумбадиты-ли, гдѣ слоновъ проводятъ сквозь игольное ушко?»

Со смертію Хисды блескъ школы въ Сурѣ померкъ, между тѣмъ какъ школа пумбадитская пріобрѣла еще больше значенія и въ слѣдующемъ періодѣ—первой половинѣ четвертаго столѣтія—благодаря дѣятельности выдающихся учителей: *Раббы б. Нахмани*, *Аббаи* и *Рабы*. По всѣмъ признакамъ, обѣ эти школы суть и представительницы обонхъ, все больше и больше выступавшихъ на первый планъ направленій галахическаго изслѣдованія, изъ которыхъ одно—въ Сурѣ—вѣроятно, ограничивалось вѣрною, неизмѣняемою передачею традиціоннаго матеріала, другое же—въ Пумпадитѣ—стремилось постоянно развивать и утверждать на прочномъ основаніи галахическіе взгляды. Такимъ образомъ становится понятно, что въ Сурѣ скоро образовался застой, въ Пумпадитѣ же дѣя-

* Прозваніе „Шинена“ болѣе древніе и авторитетные раввини объясняютъ не въ смыслѣ *проницательнаго*, а въ смыслѣ *зубастаго*. Ред.

тельность учителей повела къ высшему, развитію той діалектической методѣ, которая старалась проводить слоновъ сквозь игольное ушко.

Униженная жизнь въ Палестинѣ между тѣмъ, повидимому, угасла. Тяжкій гнетъ, лежавшій на тамошнихъ евреяхъ, заставлялъ законоучителей или покоряться своей участи, или выселяться. Авторитетнаго значенія не пріобрѣтаетъ съ этихъ поръ уже ни одинъ палестинскій аморей; даже имена ихъ едва упоминаются. Да и ни одинъ патриархъ — послѣ Гиллея II, нормировавшаго (въ 359 г.) календарь и тѣмъ подорвавшаго авторитетъ синагога — не пользуется никакимъ религіознымъ значеніемъ. Впрочемъ, по этой именно причинѣ *Рабба б. Нахмани* переѣхалъ въ Пумбадиту, гдѣ онъ въ 297 г. былъ избранъ главнымъ начальникомъ школы. Число его слушателей въ то время опредѣляютъ въ 1,200 человекъ.

По значенію, которое онъ имѣлъ, лучшие историки ставятъ его наряду съ Акибой, принимая въ соображеніе, что и онъ многое отдѣльное или разсѣянное собиралъ въ общія точки зрѣнія, всю «Мишну» сдѣлалъ предметомъ изученія и подробныхъ объясненій и старался сгладить противорѣчія между нею и позднѣйшими добавленіями Борайты. Гоненіе на евреевъ, такое, каково въ Вавилонѣ никогда еще не было, положило конецъ его дѣятельности и жизни. Рабба бѣжалъ и умеръ въ дорогѣ (319 г.). Его преемникомъ въ учительствѣ былъ *Иосефъ б. Хія*, которому приписывается ревностное изученіе какъ Галахи, такъ и библии. За нимъ слѣдовали *Аббаіа*, племянникъ Раббы б. Нахмани и, подобно ему, представитель остроумной діалектики, — и его товарищъ *Раба*, который впоследствии въ Махузѣ основалъ собственную школу и велъ ее приблизительно до 352 г. Принципомъ Аббаіи было: «Да будетъ человекъ благоразуменъ въ богобоязни, языкъ его да будетъ кротокъ и умиротворяющъ, да живеть онъ въ мирѣ съ братьями, родственниками и всѣмъ свѣтомъ, даже съ язычниками, чтобы всюду его любили, уважали и пользовался онъ вліяніемъ между людьми». Раба, пережившій товарища, былъ не такого кроткаго образа мыслей, но держался той же діалектической методѣ, рѣшеній которой впоследствии дали названіе «*Навајотъ*» (Углубленія) Аббаіи и Рабы. Онъ обыкновенно говорилъ: «Зерно перца лучше корзины дынь» и этими словами наилучше самъ характеризовалъ свою методу — «привлекательную игру ума остроумными вопросами, отвѣтами, сравненіями, отличіями, высокой полетъ мысли, которая, выходя изъ одного пункта, съ быстротою молніи проносится по всѣмъ ступенямъ умозаключеній»,

однимъ словомъ—ту систему Талмудъ или «Гемага» (Ученіе, Изученіе), которая можетъ считаться продуктомъ этого третьяго аморейскаго поколѣнія, хотя ея идеи были уже большею частью намѣчены въ работѣ предшествовавшихъ поколѣній.

По смерти Аббаи, Раба былъ высшимъ авторитетомъ въ этой области науки; къ нему обращались за совѣтами и указаніями и изъ Палестины. Съ его кончиной уничтожилось значеніе школы въ Махузѣ, и Пумбадитская школа, гдѣ учительствовали *Нахманъ б. Исакъ* и затѣмъ *Хама б. Товіа*, современникомъ котораго былъ набожный *Папа б. Хананъ*, снова вступила въ свои права. Между тѣмъ и тамъ мало-по-малу стала ослабѣвать дѣятельность; потому-ли, что схоластическая діалектика, доведенная до крайности, наконецъ утомила умы, или потому, что современные бури нашли отголосокъ и въ тихой Пумбадитской школѣ, породивъ въ мудрыхъ законоучителяхъ—пережившихъ паденіе римской имперіи и усматривавшихъ въ первомъ вѣстникѣ переселенія народовъ, готфахъ, библейскихъ Гога и Магога, несшихся подобно грозѣ и тучѣ «для покрытія всей земли»,—породивъ, говоримъ, въ этихъ мудрецахъ болѣе возвышенныя мысли о благѣ народовъ и судьбахъ людей, равно какъ о миссіи еврейскаго народа при разсѣяніи его по всей землѣ,—мысли, которыя въ концѣ концовъ привели къ убѣжденію, что потокъ духовнаго развитія должно ввести въ надлежащее русло и сокровище преданія спрятать потщательнѣе, чтобъ имѣть возможность не пасть жертвой современныхъ бурь и ненадежнаго будущаго.

Но принять на себя исполнскій трудъ регулированія оказалась способною одна личность уже въ слѣдующемъ періодѣ, личность, въ которой это сознаніе задачъ и потребностей времени нашло себѣ полное выраженіе. То былъ рабби *Аши б. Симаи* (352—427), въ которомъ впервые, послѣ смерти Іуды Ганаси, явился человекъ, снова соединявшій внѣшній блескъ съ глубокимъ знаніемъ и пользовавшійся большимъ уваженіемъ при дворѣ царя Ездигерда II, равно какъ и у Эксларха и своихъ единовѣрцевъ. Ближайшимъ поводомъ къ организаторской работѣ Аши было, безъ сомнѣнія, то обстоятельство, что человѣческой памяти уже не хватало на удержаніе и одолѣніе гигантской массы накопившагося матеріала. Къ этому присоединился тотъ счастливый фактъ, что Аши больше пятидесяти лѣтъ стоялъ во главѣ школы въ Сурѣ, которой онъ возвратилъ прежнее значеніе,—и такимъ образомъ оказалось возможнымъ подъ его руководствомъ, во время двухъ учебныхъ мѣсяцевъ *kallah*—и это въ продолженіе

тридцати лѣтъ,—пересмотрѣть и редактировать приблизительно по два отдѣла «Мишны» со всѣми прибавившимися къ ней объясненіями, толкованіями и мнѣніями. Но и этотъ разросшійся до колоссальныхъ размѣровъ матеріалъ все еще оставался незаписаннымъ—не смотря на видимуя невозможность устной передачи,—потому что религіозное чувство именно въ ту пору не допустило бы такого дѣла въ виду того факта, что христіанство смотрѣло на библію уже какъ на свою духовную собственность.

Но дѣятельность Аши во всякомъ случаѣ проложила дорогу завершенію этого труда, а работа его преемниковъ—*Меремара*, *Мара б. Аши*, главнымъ же образомъ *Рабини* (около 490 г.), съ которыми оканчивается аморейская эпоха, подвинула дѣло впередъ и такимъ образомъ соорудила одинъ изъ громаднѣйшихъ литературныхъ памятниковъ. Обыкновенно считаютъ 500-й годъ временемъ окончанія «*Вавилонскаго Талмуда*», между тѣмъ какъ уже за столѣтіе до того та же самая работа побудила палестинскихъ амореевъ къ собранію «*Палестинскаго Талмуда*». Но что касается до этого послѣдняго труда, то даже имена собирателей и редакторовъ его неизвѣстны, и работа вавилонская съумѣла добыть себѣ и сохранить на будущее время религіозную гегемонію.

О формальномъ завершеніи талмуда извѣстно также мало, какъ и о канонѣ библіи, ибо и то и другое произведеніе, конечно, никогда не были признаны и санкціонированы еврейскою религіозною властью или торжественнымъ формальнымъ постановленіемъ. Такая канонизація противорѣчила бы духу еврейства, въ которомъ никогда не прекращалось теченіе традиціоннаго развитія. Дѣйствительно, и при послѣдовавшихъ за амореями саборяхъ дѣлались еще добавленія и вставки къ Талмуду, и религіозная обязательность этого произведенія для всей совокупности еврейства ни разу не была провозглашена опредѣлительно и категорически! Но этотъ Талмудъ, въ томъ видѣ, какъ онъ вышелъ изъ работы вавилонскихъ академій, сдѣлался важнымъ памятникомъ науки, великимъ національнымъ произведеніемъ, архивомъ всѣхъ мыслей и мнѣній, взглядовъ и рѣшеній, ошибокъ и заблужденій, надеждъ и разочарованій, обычаевъ и идеаловъ, результатовъ опыта и страданій Израиля въ теченіе цѣлаго тысячелѣтія, зданіемъ, надъ которымъ работали тридцать поколѣній съ рвеніемъ, любовью и неслыханнымъ самоотреченіемъ.

Всякое сравненіе съ этимъ, почти единственнымъ во всемірной литературѣ исполненнымъ памятникомъ, не исчерпало бы своеобразности Талмуда. Тутъ рядомъ съ Галахотъ и преніями, рядомъ съ философскими,

богословскими и юридическими рѣшеніями, рядомъ съ историческими за-
мѣтками и національными воспоминаніями, рядомъ съ нормами и законами,
регулирующими всю человѣческую жизнь во всѣхъ ея условіяхъ и отноше-
ніяхъ, находимъ самые странные и фантастическіе рассказы, самыя свѣт-
лыя мысли и нравственные изреченія, величавѣйшія легенды, прелестнѣй-
шія сравненія, граціознѣйшія загадки,—и тутъ же кудреватые медицин-
скіе рецепты, суевѣрныя примѣты, жесткія и глубочайшей скорбью выз-
ванныя изреченія, странныя астрономическія формулы, зоологическія и
ботаническія изслѣдованія... Но и всѣмъ этимъ все еще не исчерпывается
содержаніе этого удивительнаго произведенія, характеръ котораго едва-ли
можетъ быть вполне уясненъ человѣку непосвященному.

Но за то всякій, надѣленный способностью чувствовать и понимать
поэтическое, какъ и гдѣ бы оно ни проявлялось, пойметъ гаггадическую
часть талмуда, этотъ пестрый, фантастическій міръ сказовъ и сравненій,
загадокъ и аллегорій, притчъ и басенъ, эпиграмъ и стихотвореній.

«Старны прекрасныя саги, сказки объ ангелахъ и легенды,
Грустные рассказы о мученикахъ, и тутъ же совсѣмъ смѣшныя гиперболы,—
Но все проникнутое вѣрою, пылающее вѣрою,—о, какъ это блещетъ
И струится, и пышно цвѣтетъ»...

въ этомъ блаженномъ таинственномъ мірѣ Гаггады, занимающемъ боль-
шую часть Талмуда, безъ опредѣлительнаго отдѣленія ея отъ Галахи или
установленія системы слѣдованія одного за другимъ. Но было бы ошибоч-
но принимать эту гаггадическую часть за менѣе цѣнную, имѣющую своимъ
назначеніемъ только пополнять пробѣлы и умолчанія, образуемыя серьез-
ными превіями. Во всякомъ случаѣ, однако, курьезное понятіе о мірѣ
Талмуда получаетъ тотъ, кто идетъ въ немъ по извилистымъ дорожкамъ
научнаго разсужденія, будь оно религіозное, юридическое или астрономи-
ческое, служи его предметомъ клятвы, или разводъ, или будущность Израи-
ля, или даже яйцо, снесенное курицею въ праздничный день,—и потомъ
вдругъ, подобно тому, какъ предъ путешественникомъ внезапно откры-
вается удивительный пейзажъ, еще за нѣсколько минутъ до того скры-
вавшійся отъ него туманомъ,—видитъ, что сухая пустыня превратилась въ
пышный садъ, полный аромата и яркихъ красокъ. «Грохкіе голоса по-
степенно смолкаютъ; двери и стѣны школы исчезаютъ предъ изумленными
глазами; ихъ мѣсто заступаетъ Urbis et orbis, вѣчный Римъ со своею мил-
ліонно-образною жизнью. Или въ другомъ городѣ холмовъ, въ «золотомъ
новомъ Іерусалимѣ» видятся вдали цвѣтушіе виноградники, и по нимъ

почтительно гуляют дѣвы въ бѣлыхъ одеждахъ. Тихо и отрывочно звучатъ отдѣльные мѣста ихъ пѣсенъ; то громче, то замирая раздаются хороводные напѣвы: это великій, страшно серьезный Судный день, избранный «Саронскими розами» въ поэтический контрастъ радостному дню, въ который онѣ весело гуляли по усѣянными лиліями полямъ и усаженнымъ виноградниками склонамъ. Или среди запутанныхъ дебатовъ рѣзко и оглушительно раздается трубный призывъ къ возстанію, и Балтазаръ, страшное вразднество котораго описывается съ новыми ужасающими подробностями, долженъ служить двойникомъ кровожадному тирану Нерону; или на вавилонскаго притѣснителя Навуходоносора обрушивается пронзительный крикъ проклятiя по поводу какой нибудь, не имѣющей съ этимъ ни малѣйшей связи, статьи въ законѣ; посвященный знаетъ, что имя Навуходоносора поставлено здѣсь только для замѣны имени Тита, этой «улады рода человѣческаго», которая, наконецъ, показала себя Израилю въ своемъ настоящемъ свѣтѣ... Часто—для интересовъ науки и славы человѣчества слишкомъ часто—пренія прерываются желѣзными шагами римскихъ когортъ, лозунгомъ возстанія, бряцаньемъ оружія и страдальческими криками на кровавомъ полѣ битвы; аргументирующій учитель бѣжитъ со всѣми своими учениками изъ тѣсной школы, хватается за оружіе и съ крикомъ «Іерусалимъ и свобода!» вбѣгается въ разгаръ битвы»...

Таковъ міръ Талмуда. Такъ въ двѣнадцати большихъ фоліантахъ его чередуются веселыя и серьезные мысли, глубокомысленныя и микрологическія изслѣдованія, причудливыя и возвышенныя изреченія. До сихъ поръ еще этотъ міръ мало изслѣдованъ и недостаточно оцѣненъ по достоинству. Безпристрастное изученіе Талмуда принесло бы важныя результаты какъ для всеобщей исторіи, такъ и для исторіи отдѣльныхъ научныхъ отраслей и для сравнительнаго легендовѣдѣнія.

Но вѣсто этого предразсудокъ избралъ Талмудъ нѣкоторымъ образомъ какъ оружіе противъ еврейства и на основаніи отдѣльныхъ, вырванныхъ наудачу, или объясняемыхъ только современными условіями и обстоятельствами, или въ большинствѣ случаевъ совершенно непонятыхъ мѣстъ, обнаруживающихъ враждебное настроеніе,—выставляетъ все это произведеніе, какъ кодексъ религіознаго бреда и фанатической религіозной ненависти. Въ виду этого предразсудка, наукѣ до сихъ поръ приходилось сражаться за правильную оцѣнку Талмуда, такъ что почти еще и теперь она не достигла до внутренней оцѣнки его и методологической обработки со стороны, какъ языка, такъ и содержанія.

Покажѣтъ только объяснены кое-какъ пункты отличія между Вавилонскимъ Талмудомъ и Палестинскимъ, и только этотъ послѣдній недавно изслѣдованъ критически, по научнымъ принципамъ. Въ палестинскихъ школахъ умственная жизнь въ періодъ амореевъ находилась въ застоѣ; поэтому и ея выраженіе въ Іерусалимскомъ Талмудѣ кратко и скудно, сухо и лишено той юридической методы и того діалектическаго остроумія, которыми отличается Талмудъ Вавилонскій, отражающій въ себѣ дѣятельную, кипучую жизнь вавилонскихъ академій. Напротивъ того, историческія извѣстія и указанія*, находящіяся въ Іерусалимскомъ Талмудѣ, по всей вѣроятности, цѣннѣе и надежнѣе помѣщенныхъ въ Вавилонскомъ.

Впрочемъ, Палестинскій Талмудъ существуетъ вполне только для трехъ или четырехъ отдѣловъ «Мишны», да и Вавилонскаго недостаетъ къ нѣсколькимъ отдѣльнымъ трактатамъ «Мишны». До сихъ поръ еще представляется спорнымъ—существовали ли вообще недостающіе трактаты, или они утратились съ теченіемъ времени.

Какъ не уяснено до сихъ поръ въ надлежащей степени отличіе между обоими Талмудами, точно также далеко еще не изслѣдована и не установлена критикою разница между старѣйшею и послѣдующею Галаханою,—изъ которыхъ представителемъ первой называютъ Іоханана б. Заккан, а второй—Акибу и его учениковъ,—а равно и систематика самой Галахи и ея путь изъ «Мишны» въ Талмудъ. Но не смотря на всю путанницу, не смотря на то, что это колоссальное зданіе построено повидимому безъ всякой системы, какъ попало—присутствіе въ немъ методы все-таки отрицать невозможно.

Галаху изслѣдовали и оцѣнивали или по содержанію и формѣ, или по порядку библейскихъ законовъ, или, наконецъ, по методѣ вывода посредствомъ уже упомянутыхъ правилъ толкованія. Мы вышли бы далеко за предѣлы историко-литературнаго изложенія, если бы захотѣли прослѣдить критически различныя ступени развитія каждой отдѣльной методы, которая притомъ въ Талмудѣ разрабатывается и проявляется не сообразно ихъ различію, но исключительно только по своему отношенію къ предметамъ.

Но разсужденія Талмуда составляютъ не только непрерывный комментарий къ Мишнѣ, а также и арену самостоятельныхъ мыслей и толкованій, которыя изъ области Мишны вводятъ въ литературу Борайты и род-

* Слѣдуетъ прибавить: касающіяся Палестины и палестинскихъ евреевъ.

ственныхъ съ нею сочиненій, каковы Мехилта, Сифра, Сифре и Тосефта. Большею частью, однако, держались текста Мишны, который иногда сравнивался съ текстомъ только что упомянутыхъ сочиненій, или же дополнялся, исправлялся и распространялся ими. За этимъ вслѣдъ сообщались различныя мнѣнія и уклонявшіеся въ сторону взгляды, сравненія, выводы и комбинаціи; и все это приводилось, даже умышленно выискивалось съ изумительною проницательностью и схоластическою тонкостью. Единственнымъ разъ навсегда даннымъ началомъ было слово Библии, считавшееся священнымъ и ненарушимымъ, и на которомъ, какъ на фундаментѣ, постепенно воздвигнулось исполинское зданіе.

Трудно нарисовать даже приблизительно вѣрную картину этого талмудическаго хода мыслей. Самый лучший переводъ далъ бы дурное понятіе о заключающихся тутъ разсужденіяхъ. Легче представить картину раввинскаго міровоззрѣнія въ томъ видѣ, какъ оно выразилось въ талмудической Гаггадѣ. Гаггада Іерусалимскаго Талмуда уже сдѣлана доступною общему пониманію, а для уясненія Талмуда вавилонскихъ учителей начаты подготовительныя работы. Несомнѣнно, что вавилонская Гаггада есть только дочь палестинской, ибо родиной Гаггады была безспорно Палестина, не только въ періодъ таннаитовъ, но и въ тѣ столѣтія, которыя слѣдовали за окончаніемъ Мишны, и вавилонская Гаггада не отрицаетъ этого происхожденія своего и въ самыхъ выдающихся своихъ произведеніяхъ, большею частью разрабатывающихъ Гаггаду этическую и историческую.

«Эта, взятая во всей совокупности своей, гаггадическая письменность—еще недостаточно оцѣненный по достоинству памятникъ языка, исторіи и древностей, религіи и поэзіи, науки и литературы—есть, за немногими только исключеніями, письменность національная, какъ сумма взглядовъ и мнѣній нѣсколькихъ тысячъ мыслящихъ головъ въ самыя отдаленныя эпохи; хотя большая часть въ ней передаетъ собственное воззрѣніе и запечатлѣна характеромъ времени, но это не мѣшаетъ каждому выраженію Гаггады, по крайней мѣрѣ относительно тенденцій, быть у мѣста въ общемъ, органически выработанномъ основномъ законѣ, который обусловленъ религіей и исторіей.»

Форма здѣсь двоякая: эстетическая и литературная; первую обусловливаетъ внѣшняя оболочка мысли, второю — направленіе и цѣль изслѣдованія вообще. Но это направленіе относительно Гаггады представляется тройнымъ, смотря по тому—объясняетъ ли оно текстъ писанія по буквальному смыслу (Peschat), или развиваетъ свободную мысль въ любой формѣ и свободно

обращаясь съ текстомъ (Derusch), или старается изобразить таинства вѣры и дѣйствія сверхъестественныхъ силъ (Sod) *. Всѣ эти направленія такимъ образомъ представляютъ собой прошедшее, настоящее и будущее.

Но Гаггада Талмуда въ этомъ отношеніи не отличается ничѣмъ существеннымъ отъ Гаггады самостоятельной, которая развивалась независимо отъ нея и постоянно рядомъ съ нею и, точно также какъ она, въ первый разъ была закрѣплена письменно уже въ слѣдующемъ вѣкѣ саборейскихъ раввиновъ. Окидывая взглядомъ широкую область этой Гаггады, мы уже на первыхъ порахъ усматриваемъ въ ней нѣжное, поэтическое чувство и глубокое, этическое міросозерцаніе. Пониманіе внѣшней красоты, чистой формы, принесшее въ библейской поэзіи такіе великолѣпные цвѣты, было чуждо учителямъ Гаггады,—но не осталось чуждымъ для нихъ чувство идеально прекраснаго и поэтически возвышеннаго. Стремленія писать чисто или красиво незамѣтно въ Талмудѣ, языкъ котораго полу-арабскій, полу-раввиноеврейскій и носить на себѣ множество слѣдовъ чужихъ вліяній, причемъ выдающаяся особенность его—брахіологія, lech mi-pimi, заключающаяся въ счетѣ словъ и ихъ соединеніяхъ. «Слово есть ничто иное, какъ анаграмма, такъ сказать—поясняющее сокращеніе или цифра мысли. Слово не есть лучистое изліяніе *одной* мысли, но наоборотъ—зажигательный фокусъ, въ которомъ соединяются многія мысли. Потому-то всѣ талмудическія стихотворенія, какъ палестинскія, такъ и вавилонскія, имѣютъ эпиграмматическій характеръ; они не рисуютъ интуитивно, но сосредоточиваютъ мысли въ поразительныхъ контрастахъ. Это не живописныя или идеализированныя воспроизведенія дѣйствительности, а глубокомысленныя размышленія о ней, комбинирующія съ чисто національнымъ юморомъ безконечное, конкретно заключающееся въ *законъ*, и конечное». Эта поэзія Гаггады выражается или въ Maschal (соединяющемъ въ себѣ сравненіе, сентенцію, загадку, басню, притчу и аллегорію), или въ Schir (короткая пѣсня), которая, однако, есть только стихотвореніе на случай, изліяніе давной минуты, выраженіе серьезнаго чувства, и въ которомъ почти не замѣтна опредѣленная художественная форма, едва слышатся даже робкія рѣменные созвучія. Ибо форма тутъ не играетъ никакой роли, надо всѣмъ господствуетъ духъ, и этотъ духъ достаточно богатъ для того, чтобы забыть неудовлетворительность формы. Часто онъ подымается на такіа вы-

* Это раздѣленіе, преимущественно касательно третьяго направленія, возникло гораздо позднѣе талмудической эпохи. Ред.

соти, гдѣ лоннула бы всякая форма, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ касается области метафизики и этики. Уже бѣглаго знакомства съ воззрѣніями этихъ законоучителей достаточно, чтобы разрушить старое пугало «сухой пустыни раввинской казуистики», или «плачевнаго окаменѣнія фарисейской учености» и показать вѣсто его этическое мировоззрѣніе, которое глубокою нравственностью и идеальностью содержанія едва-ли уступало господствовавшимъ системамъ философскаго познанія.

То обстоятельство, что Талмудъ предполагаетъ существованіе созданной Богомъ первобытной матеріи, изъ которой сотворился свѣтъ—можетъ приводить къ мысли о вліяніи на него древней греческой философіи. Напротивъ того, идеи Талмуда о постепенномъ развитіи вселенной выросли и развились на библейской почвѣ. Управление вселенною находится исключительно въ рукѣ Бога. «Каждый народъ имѣетъ своего особаго ангела-хранителя, свои гороскопы, свои планеты и звѣзды, которыя руководятъ и правятъ его судьбами. Но у Израиля нѣтъ никакой звѣзды; онъ долженъ подымать взоръ исключительно къ Богу. Не существуетъ никакого посредника между тѣми, которые называются дѣтьми божьими, и ихъ Отцемъ, возсѣдающимъ въ небесахъ». Самыми смѣлыми образами восточной фантазіи воспроизводятся чистѣйшія понятія святости и доброты, неизмѣримости Бога, Промысла, сотворенія міра. Ангелы служатъ большею частью представителями идей, чувствъ, божественныхъ идеаловъ; демоны суть «невидимые вредители, которые даютъ себя чувствовать больше внутри человѣка, чѣмъ во внѣшнемъ мірѣ». Демоническіе образы талмудической Гаггады, почти безъ исключенія принадлежащіе персидской Зендъ-Авестѣ, здѣсь, однако, являются ничѣмъ инымъ, какъ поэтическими аллегоріями, часто даже—политическими сатирами, или еще—народными и дѣтскими сказками.

Главный предметъ и конечная цѣль сознанія есть, естественно, человѣкъ, который становится выше ангеловъ, когда посредствомъ добродѣтели достигаетъ совершенства. Каждая отдѣльная человѣческая жизнь вѣситъ цѣлый міръ, каждый отдѣльный человѣкъ можетъ предъявить право на всю вселенную. Оттого-то у всѣхъ людей одинаковыя права на міръ, но вѣстѣ съ тѣмъ—одинаковыя обязанности любви и богобоязни. «Не будь ни израильтяниномъ, ни священникомъ, ни левитомъ, но человѣкомъ — гласитъ писаніе», т. е. по талмудическому толкованію его. И поэтому «люби ближняго, какъ самого себя» — главное правило, къ которому всѣ остальные законы служатъ только комментариемъ, и не о народахъ, а о человечествѣ говоритъ библія—опять таки по талмудическому объясненію. Израиля Богъ

избралъ потому, что это былъ самый малый и самый забытый изъ всѣхъ народовъ, и Онъ открылся ему на Синаѣ потому, что это была самая малая гора между всѣми остальными. Вслѣдствіе этого прозелитство чуждо Талмуду, ибо «набожные во всѣхъ народахъ имѣютъ свою долю участія въ загробной жизни». Особенно нѣжно и любовно относится Гаггада къ дѣтямъ, которыхъ она сравниваетъ съ пророками, звѣздами и возлюбленными Бога и считаетъ гарантіями откровенія. На чудеса Талмудъ смотритъ, какъ на родъ «предустановленной гармоніи»; они уже не нарушаютъ нормальнаго хода вещей и неизмѣнныхъ законовъ природы. Ученіе о душѣ, ея общеніе съ Богомъ и существованіе до вселенія въ человѣка (Präexistenz) напоминаютъ идеи Платона; напротивъ того, представленіе о безсмертіи и воскресеніи—какъ извѣстно, яблоко раздора между фарисеями и саддукеями—выражено въ Талмудѣ очень опредѣлительно и со ссылкой на библейское слово, какъ основаніе его. Картины воскресенія изъ мертвыхъ могутъ стать на ряду съ апокалиптическими образами еврейскихъ сивиллъ по ихъ пламенной фантазіи и мистическому восторгу. Вѣчнаго наказанія за грѣхи Талмудъ не признаетъ, и кара, по его воззрѣнію, есть только путь къ покаянію, къ исправленію. Понятно, что Талмудъ не имѣетъ вполне выработанной системы этики, но было бы не трудно построить ее изъ отдѣльныхъ выраженій, подобно тому, какъ была дѣлана удачная попытка создать систему талмудической теозофіи, педагогики, медицины, юриспруденціи, астрономіи, географіи, зоологіи и ботаники Талмуда на основаніи существующихъ источниковъ и сравнительно съ положеніемъ всѣхъ этихъ наукъ въ то время.

Въ ученіяхъ раввиновъ, имѣвшихъ задачей регулировать этическую жизнь и обязанности сердца, мы можемъ ограничиться небольшимъ выборомъ изъ громаднаго количества благочестивыхъ и глубокомысленныхъ изреченій, и его будетъ достаточно для охарактеризованія духа, которымъ были проникнуты эти «хитроумные казуисты и схоластики».—«Будь изъ тѣхъ, которые гонимы, а не изъ тѣхъ, которые гонятъ»—такими словами кратости и доброты начинается ученіе талмудической этики; къ нимъ присоединяется много другихъ изреченій въ такомъ же духѣ: «Будь ты проклинаемымъ, а не тѣмъ, который проклинаетъ».—«Угодны ли Богу мясо и кровь жертвъ? спрашиваетъ пророкъ. Нѣтъ, онъ не установилъ эти жертвоприношенія, а только допустилъ ихъ. Для самихъ себя вы приносите жертвы, а не для Меня—говоритъ Господь».—«Благословляй Господа

за злое точно также, какъ за дурное».—«Когда слышишь ты разговоръ о смерти какого нибудь человѣка, то говори: до благословенъ будетъ праведный Судья».—«Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда затворены всѣ ворота неба, двери молитвы всегда остаются отворенными».—«Когда умираетъ праведникъ, то потерю терпитъ земля. Пропавшій драгоценный камень всегда остается драгоценнымъ камнемъ; но кто потерялъ его, пусть горько плачетъ».—«Жизнь похожа на пробѣгающую тѣнь! Но чья это тѣнь: башни, дерева? Нѣтъ, это тѣнь птицы во время ея полета; исчезаетъ птица—и нѣтъ ни ея, ни тѣни».—«Раскаяніе и добрая дѣла суть цѣль всякой мудрости на землѣ».—«Даже праведнику не отводится въ небѣ такого почетнаго мѣста, какое предоставляется тамъ кающемуся грѣшнику».—«Если вашъ Богъ ненавидитъ идолопоклонство—такъ спрашиваютъ язычникъ раввина—отчего же онъ не уничтожаетъ его? А раввинъ отвѣчалъ: Вы поклоняетесь солнцу, лунѣ и звѣздамъ; такъ неужели же Богу изъ-за глупцовъ уничтожить весь этотъ прекрасный міръ?»—«Тотъ, у кого знанія больше, чѣмъ дѣлъ, похожъ на дерево, имѣющее много вѣтвей, но мало корней, такъ что одинъ порывъ вѣтра можетъ опрокинуть его. Но у кого больше дѣлъ, чѣмъ знанія, тотъ похожъ на дерево съ немногими вѣтвями и многими и сильными корнями, способное устоять противъ всѣхъ вѣтровъ земли».—«Люби свою жену, какъ самого себя, чти ее больше, чѣмъ самого себя».—«Кто живетъ безъ жены, живетъ безъ радости, безъ утѣшенія, безъ благословенія. Когда ты выбираешь себѣ жену, спустись одною ступенью ниже; когда выбираешь себѣ друга, подымись одною ступенью выше».—«Того, кого оставляетъ любовь его молодости, оплакиваетъ алтарь Божій».—«Чтите женщинъ, онѣ приносятъ вамъ благословеніе».—«Прекраснѣе общаніе, обращенное къ женщинамъ, чѣмъ то, которое сдѣлано мужчинамъ».—«Тотъ, кто женится изъ-за золота, будетъ проклятъ въ своихъ дѣтяхъ».—«Домъ, не открывающійся для бѣднаго, будетъ открытъ для доктора».—«Любовь къ людямъ имѣетъ еще больше цѣны, чѣмъ благотворительность. Чтите сыновей бѣдныхъ, ибо отъ нихъ исходитъ наука».—«Пусть честь твоего ближняго будетъ тебѣ также дорога, какъ и твоя собственная».—«На того, кто публично посрамляетъ своего собрата-человѣка, слѣдуетъ смотрѣть, какъ на проливающего чужую кровь».—«Тому, кто прощаетъ причиненное ему горе, Богъ прощаетъ и его грѣхи».—«Пусть твое *да* будетъ дѣйствительнымъ *да*, и твое *нѣтъ*—дѣйствительнымъ *нѣтъ*».—«Гостепріимство есть важнѣйшая часть бого-

почитанія». — «Три вѣнца существуетъ на свѣтѣ: вѣнецъ закона, вѣнецъ священниковъ, вѣнецъ царскій. Но цѣннѣе ихъ всѣхъ вѣнецъ — добраго имени». — «Четверо не войдутъ въ рай: насмѣшникъ, лжецъ, лицемеръ и клеветникъ». — «Будь неболтливъ, ибо твой другъ мѣшетъ друга, и у друга твоего друга есть тоже другъ». — «Солдаты сражаются, а государи суть герои-сраженія». — «Воръ, вламываясь въ домъ, призываетъ помощь Божью». — «Разбивай идоловъ, тогда будутъ трепетать жрецы». — «Глупцы не могутъ служить доказательствомъ». — «За слова, произнесенныя человекомъ въ скорби, нельзя дѣлать его отвѣтственнымъ». — «Растерзаніе сердца лучше многихъ тѣлесныхъ бичеваній». — «Не живи вблизи набожнаго дурака». — «Когда камень падаетъ на кувшинъ, горе кувшину; когда кувшинъ падаетъ на камень, горе кувшину; что бы ни случилось, горе кувшину». — «Молодость есть вѣнецъ изъ розъ, старость — вѣнецъ терновый». — «Не пей, тогда не будешь грѣшить». — «Не мѣсто красить человека, но человекъ мѣсто». — «Кто самъ смиряетъ себя, того возвышаютъ; кто самъ себя возвышаетъ, того унижаютъ». — «Кто бѣжитъ въ догонку за величіемъ, отъ того величіе убѣгаетъ; кто бѣжитъ отъ величія, за тѣмъ оно слѣдуетъ». — «Гордость также достойна хулы, какъ и идолопоклонство». — «До тѣхъ поръ, пока была сильна наша любовь, намъ было не тѣсно на лезвѣ меча; когда же она ослабѣла, широкое ложе уже не кажется намъ достаточно просторнымъ». — «Добродѣтель человеколюбія такъ важна, какъ всѣ остальные добродѣтели, взятые вмѣстѣ». — «Будь мягокъ и снисходителенъ, какъ мягкій тростникъ, и гордъ, какъ кедръ». — «Лицемеры никогда не узрятъ Бога». — «Недостаточно быть невиннымъ передъ Богомъ, надо показывать свою невинность и передъ людьми». — «То, чему содѣйствуетъ добрый, важнѣе, чѣмъ то, что онъ самъ дѣлаетъ». — «Горе тому, кто лихоимствуетъ; онъ не будетъ жить. Повсюду носитъ онъ несправедливость и смерть». — «Есть семь родовъ фарисеевъ: тѣ, которые исполняютъ законъ только для пріобрѣтенія себѣ почета и славы; тѣ, которые для выказыванія своего смиренія едва касаются ногами земли; тѣ, которые стучаются объ стѣну головой, чтобъ избѣжать лицемерія женщины; фарисей ханжи; тѣ, которые умоляютъ всякаго назвать имъ еще какія нибудь обязанности, которыя они могли бы исполнить; тѣ, которые набожны изъ страха наказанія; наконецъ тѣ, которые исполняютъ волю своего Отца небеснаго потому, что любятъ Его».

А если желаете знать, какъ тотъ самый Талмудъ, который наполняетъ

цѣлые трактаты микрологическими изслѣдованіями въ законѣ, понимаютъ этотъ законъ со стороны его идеальнаго значенія, то это можно видѣть изъ слѣдующихъ гаггадическихъ словъ, которыя вполне стоять цѣлыхъ теорій и системъ философій религій. Шестьсотъ тринадцать заповѣдей,—говорится въ Талмудѣ,—были даны Моисею для израильтянъ. Давидъ совокупилъ ихъ въ одиннадцать, пророкъ Исаія свелъ къ шести, Миза насчитываетъ только три: «Тебѣ сказано: о, человѣкъ, чего требуетъ отъ тебя Господь: поступать справедливо, любить добродѣтель и смиряться предъ твоимъ Богомъ!» Другой пророкъ ограничиваетъ заповѣди двумя: «Храните право и поступайте со справедливостью!» Наконецъ, Амосъ соединилъ всѣ заповѣди въ одну: «Ищите Меня, и тогда будете жить». А Хабакукъ сказалъ: «Праведникъ живетъ своею вѣрой!»

Мы могли окинуть только бѣглымъ взглядомъ эту сокровищницу талмудической этики и раввинскаго міровоззрѣнія. Но и этого обзора достаточно, чтобы признать, что эта, изъ духа пророковъ рожденная и солнцемъ востока взрожденная, Гаггада завоевала себѣ и языческій міръ; что она сдѣлалась учительницею другихъ религій, присвоившихъ себѣ ея глубочайшія истины; что «въ Гаггадѣ можно найти или въ зародышѣ, или въ полномъ развитіи цѣлый міръ набожныхъ библейскихъ легендъ, которыя исламъ уже двѣнадцать столѣтій рассказывалъ и распѣвалъ на многихъ своихъ нарѣчіяхъ въ увеселеніе мудрецовъ, точно также какъ женщинъ и дѣтей»; что, наконецъ, и многое изъ того, съ чѣмъ познакомились мы въ средневѣковыхъ легендарныхъ циклахъ всемірной литературы, у Данте и Боккаччіо, Сервантеса и Мильтона, сознательно или безсознательно заимствовано изъ этого необычайнаго міра.

Но по своей поэтической формѣ Гаггада не принадлежитъ исключительно къ сентенціи, хотя этотъ характеръ преобладаетъ въ ней. Подъ Maschal справедливо понимали также сагу и легенду, басню и сказку, апологию и аллегорію, загадку и пѣсню—и все это, опираясь на слово Библии, нашло себѣ пріютъ въ Гаггадѣ.

Сага и легенда, натурально, главнымъ образомъ занимаются воспоминаніями о древнѣйшемъ прошедшемъ и опутываютъ своими волшебными нитями жизнь патріарховъ, героевъ и пророковъ, особенно Адама, Авраама, Моисея, Давида и Соломона; но затѣмъ она расцвѣчиваетъ своими яркими и пестрыми красками личности выдающихся учителей и наставниковъ минувшаго времени. Наконецъ, прекраснѣйшіе лучи свои она кидаетъ на цѣлый рядъ очаровательныхъ женскихъ образовъ отъ Евы до Юдифи.

Дѣтски-наивный тонъ проходитъ по всѣмъ этимъ легендамъ, — тонъ, на долю котораго не выпало общее и повсемѣстное пониманіе, но который все-таки нашелъ себѣ доступъ въ литературы разныхъ народовъ. Нѣсколько образчиковъ могутъ дать понятіе объ этихъ гаггадическихъ воспоминаніяхъ, посредствомъ которыхъ набожное сердце старалось сблизиться съ величавыми образами прошедшаго. Фантазія Гаггады съ особенною любовью остановилась на раѣ и первыхъ людяхъ. Такъ, наприимѣръ, рассказываетъ она: Когда Адамъ увидѣлъ, что солнце склоняется къ закату, онъ сказалъ: «Горе мнѣ! Природа омрачается; это дѣлается потому, что я нарушилъ заповѣдь Божью! Міръ снова погрузится въ хаосъ; быть можетъ, это даже смерть, которою Господь грозитъ мнѣ!» И онъ постился восемь дней. Но когда дни стали снова удлиняться, онъ сказалъ: «Я замѣчаю, что это ходъ вещей въ природѣ». И вслѣдствіе того онъ праздновалъ восемь дней въ честь Вѣчному.

Отъ Адама до Моисея путь длиненъ. Но быстро пролетаегъ его на своихъ волшебныхъ крыльяхъ фантастическая сага, рассказывая о могилѣ божественнаго вождя, которую однажды хотѣли открыть сыщики. Они стояли уже на вершинѣ горы Небо; но когда окинули глазами разстилавшуюся внизу долину, то имъ показалось, что могила Моисея тамъ. Тогда они раздѣлились на двѣ группы: одна осталась на горѣ, другая отправилась на поиски въ долину. Стоявшій на горѣ казался, что могила въ долинѣ, ходившій по долинѣ—что она на горѣ. Такимъ образомъ могила Моисея осталась навсегда неотысканною, согласно рѣшенію божественнаго Промысла.

Любимецъ талмудической Гаггады былъ Александръ Македонскій, подвиги и геройскіе подвиги котораго она прославляла очень охотно. Одну изъ этихъ легендъ тотъ нѣмецкій поэтъ, который впервые обратилъ вниманіе на этотъ *Avalin* * востока, передалъ слѣдующимъ образомъ. Будучи въ самой отдаленной мѣстности Индіи, Александръ Великій дошелъ до одной изъ рѣкъ рая. Онъ напился ея воды и чудесно освѣжился; онъ умылся ею и почувствовалъ себя помолодѣвшимъ; онъ пошелъ берегами ея черезъ дальнія пустыни и достигъ воротъ рая. «Откройте мнѣ, — сказалъ онъ,—ибо я побѣдитель міра, царь земли». Но ему отвѣчали: «Ты запят-

* Если слово не искажено, то можетъ быть, что авторъ имѣетъ въ виду *Avalin* или *Avalon*, названіе мѣстности во Франціи, служившей поприщемъ для походовъ сказочныхъ героев короля Арту, Мерлена и пр. Ред.

нанъ провъю, уходи! Эти ворота—священные, куда входятъ только праведные!»—«Такъ дайте мнѣ, по крайней мѣрѣ, — воскликнулъ царь, — какуюнибудь вещь на память о томъ, что я былъ здѣсь». И ему дали *мертвый черепъ*. Неохотно взялъ его Александръ; черепъ въ его рукахъ становился все тяжелѣе и тяжелѣе, такъ что царь не имѣлъ уже силъ нести его и наконецъ дѣло дошло до того, что все золото завоеваній Александра, сокровища Персін и Индія не могли перевѣсить эту мертвую голову. Огорченный царь призвалъ мудреца и спросилъ, что это значитъ? «Ты—глава людей,—отвѣчалъ мудрецъ,—пока твои глаза открыты, ты не можешь насытиться золотомъ и серебромъ. Но смотри: я посыплю на этотъ черепъ пыли и покрою его пригоршней земли; черепъ сдѣлается легокъ, какъ всякій другой черепъ». Онъ сдѣлалъ это, и все произошло, какъ онъ сказалъ. А скоро исполнились загадочныя слова. Александръ пошелъ обратно со своимъ войскомъ и умеръ въ Вавилонѣ. Его царство распалось, и голова побѣдителя лежала во прахѣ, какъ и всякій другой черепъ.

Такъ плющъ гаггадической саги кротко и нѣжно обвивается вокругъ мраморныхъ изваяній исторіи, получавшихъ новую, свѣжую жизнь въ умахъ и сердцахъ новыхъ поколѣній. Какимъ образомъ эта сага распространилась по другимъ областямъ восточнаго сказочнаго міра—объ этомъ уже было упомянуто, и это будетъ еще долго занимать сравнительное изслѣдованіе легендарныхъ сказаній. Но въ манерѣ изображенія гаггадическою сагой жизни пророковъ и патріарховъ нельзя не замѣтить благочестиваго отношенія къ этимъ личностямъ, близкаго родства и фамилнаго сходства съ глубокою серьезностью и преданностью Богу, которыми проникнуты ея священные источники, — тогда какъ въ восточномъ легендарномъ мірѣ больше выступаетъ на первый планъ склонность къ рассказыванію побасенокъ, привязанность къ пестрому міру сказокъ и чудесъ, играющая всяческими тонами и красками и говорящая на всѣхъ нарѣчіяхъ многообразной земной жизни. Расплывчатость и роскошная цвѣтистость персидскихъ и арабскихъ сказокъ, безъ разбору и въ одно то же время соединяющихъ въ себѣ возвышенное и пошлое, остроуміе и вздоръ, ироническую мудрость и нелѣпую глупость, не могутъ вѣдь дѣйствовать на сердце такъ сильно, какъ задушевность, чистота и грація тѣхъ сказаній, отъ которыхъ вѣетъ духомъ запада.

Глубже коренится въ духѣ востока талмудическая притча, аллегорія, которая очень занимала не только проницательную пытливость комментатора писанія, но и фантазію поэта. Уже царю Соломону гиперболически

ставилось въ заслугу, что онъ могъ объяснить всякій законъ тремя тысячами сравненій и для каждаго традиціоннаго постановленія отыскать три тысячи мотивовъ. Если характеристична уже эта похвала, то еще характеристичнѣе манера, съ которою является притча въ Талмудѣ, символизируя дѣйствіе, характеры и событія. Одну изъ удивительнѣйшихъ аллегорій—о тѣхъ четверыхъ, которые отправились въ рай, мы уже привели; привлекательнѣе и мягче аллегорія Гиллея. Его ученики, въ минуту прощанія съ нимъ, спросили его: «Куда ты идешь?»—Онъ отвѣчалъ: «Иду позаботиться о моемъ гостѣ».—«А развѣ у тебя въ домѣ есть гость?»—спросили ученики. И учитель отвѣчалъ: «Развѣ бѣдная душа не гость тѣла? Сегодня она въ немъ, завтра на небѣ!» Что подобныя притчи, служившія для украшенія религіозныхъ проповѣдей, для объясненія библейскихъ истинъ, были особенно любимы народомъ—это нисколько не удивительно. «Приносите покаяніе за день до вашей смерти»—такъ началъ одинъ гаггадистъ свою проповѣдь и перешелъ затѣмъ къ слѣдующему сравненію. Одинъ царь пригласилъ своихъ слугъ на большой обѣдъ, но не назначилъ часа, когда обѣдъ долженъ былъ начаться. Благоразумные приготовились и нарядились, ибо говорили: «Въ царскомъ домѣ нѣтъ ни въ чемъ недостатка; каждую минуту обѣдъ можетъ быть готовъ, и насъ могутъ позвать». Но глупые разошлись по разнымъ мѣстамъ, говоря: «До обѣда еще далеко, мы успѣемъ собраться и одѣться». Внезапно раздался зовъ; одѣтые поспѣшили на празднество, дураки опоздали, и ихъ спровадили. Мораль, которую набожный проповѣдникъ вывелъ изъ этой притчи, опиралась на слова Соломона: «Пусть одежда твоя будетъ всегда бѣла, и волосы твои всегда умощены». Такъ какъ неизвѣстно, когда наступитъ день смерти, то надо быть готовымъ къ ней во всѣ дни своей жизни.

Но не только для публичнаго назиданія въ школѣ и синагогѣ употребляли Гаггаду. Не было ни одного случая, веселаго или печальнаго, которымъ эти учителя не воспользовались бы для того, чтобы пустить въ ходъ свои сентенціи и сравненія. Свадьбы и похороны, праздничные и печальные дни они украшали ароматными цвѣтами и дорогими плодами изъ сада Гаггады. Одна изъ такихъ гаггадическихъ застольныхъ рѣчей осталась особенно въ памяти, и любимому талмудическому обороту рѣчи обязана своимъ возникновеніемъ та притча, которую Исакъ б. Пинхасъ, одинъ изъ лучшихъ представителей Гаггады въ по-мишнаіотское время, простился со своимъ другомъ Нахманомъ послѣ радушной трапезы. Нахманъ выразилъ желаніе получить благословеніе отъ уходившаго гостя. Тогда Пинхасъ при-

велъ ему слѣдующее сравненіе. Одинъ путникъ упалъ однажды почти безъ чувствъ въ пустынь, терзаемый голодомъ, жаждой и палящими солнечными зноємъ. Вдругъ замѣчаетъ онъ свѣжій источникъ и около него тѣнистое дерево съ великолѣпными плодами. Изнеможенный путникъ легъ въ тѣни и освѣжилъ и подкрѣпилъ себя водою и плодами. Вставши черезъ нѣсколько времени съ новыми силами, онъ сказалъ дереву: «О, дерево, какое благословеніе могу я призвать на тебя? И безъ того уже твои плоды усладительны, твоя тѣнь приноситъ отраду, у ногъ твоихъ течетъ серебристый источникъ. Поэтому я могу пожелать тебѣ только одного—чтобы всѣ твои отпрыски были похожи на тебя!» То же самое,—такъ закончилъ гаггадистъ,—говорю я и тебѣ, мой другъ. Ты благословенъ богатствами, украшенъ наукою, осчастливленъ потомками, и я желаю тебѣ только одного—чтобы Господь ниспослалъ Свое благословеніе также и на твоихъ дѣтей!

Что по временамъ, для сообщенія проповѣди живости и наглядности, въ нее включались басни и сказки, объ этомъ мы уже упоминали, рассказывая о дѣятельности рабби Менра и его трехстахъ басняхъ о лисицѣ. Такія же басни приписываются остроумному Баръ-Каппаръ, нѣкому Элеазару, переселившемуся изъ Вавилона въ Палестину, и какому-то Раббѣ баръ Марѣ, переѣхавшему, напротивъ того, изъ Палестины въ Вавилонъ. Гиперболическія и забавныя путевыя сказки восточнаго Мюнхгаузена, *Рабби баръ Хана*, и загадки въ стихахъ Азарім принадлежатъ также къ этой категоріи. Можно также упомянуть—какъ ни темно ихъ происхожденіе и значеніе—«басни промывальщиковъ» или валяльщиковъ, о которыхъ говорится въ Талмудѣ. Слова пророка: «Горе тѣмъ, которые желаютъ наступленія дня Вѣчнаго Бога; къ чему вамъ день Господа? Онъ—тьма, а не свѣтъ!»—эти слова вышеупомянутый гаггадистъ Симлаи объяснялъ слѣдующею баснью: Пѣтухъ и летучая мышь ждали разсвѣта. Я,—сказалъ пѣтухъ,—ниѣю основаніе ожидать солнечнаго свѣта, ибо онъ моя стихія; но къ чему свѣтъ тебѣ?

Какъ ни проста и безыскусственна эта басня, но нельзя сомнѣваться, что она производила глубокое впечатлѣніе, если поставить ее въ связь не только съ библейскимъ словомъ, на которое она опирается, но и съ предшествовавшимъ ей преніемъ, касавшимся мессіанскихъ надеждъ Израиля и сообщавшимъ о насмѣшливомъ тонѣ, съ которыми саддукеи спрашивали законоучителей: «да когда же появится вашъ Мессія?» «Когда тьма покроетъ землю и иракъ облечетъ народы, тогда взойдетъ надъ тобою свѣтъ

Господень, и ты узришь Его великолѣпіе», отвѣчалъ раввинъ словами утѣшенія пророка Исаіа.

Въ другой разъ зашла рѣчь о Моабѣ и старомъ наслѣдственномъ врагѣ Иудіанѣ, которые оба искони не оставляли въ покоѣ Израіля. По этому случаю р. Іошуа, — кажется, онъ, — разсказалъ слѣдующую басню. Двѣ собаки, сторожившія одно стадо, жили между собою во враждѣ. Пришелъ волкъ и схватилъ одну изъ нихъ, но другая сказала: «если я не помогу теперь моему брату, то волкъ задушитъ сегодня его, а завтра то же сдѣлаетъ со мною». И она поспѣшила на помощь къ схваченной, и обѣ собаки задушили волка.

Ясностью и веселостью отличается басня, сказанная Исакомъ б. Нап-хъ двумъ извѣстнымъ амореямъ, Ами и Аси, изъ которыхъ одинъ просилъ у него галахического повѣствованія, а другой — гаггадического. Когда Исакъ приступилъ къ первому изложенію, одинъ аморей хотѣлъ бѣжать; когда же онъ принялся за гаггадическое толкованіе, то же самое погрозилъ сдѣлать другой. И тогда проповѣдникъ сказалъ: «Разскажу я вамъ сравненіе, похожее на нашъ споръ. У одного человѣка было двѣ жены — старая и молодая; молодая вырывала у него сѣдые волосы, старая — черные, и такимъ образомъ онъ въ короткое время совсѣмъ облысѣлъ».

Таковъ сказочный міръ Талмуда, — свѣтлый и граціозный, простодушный и дѣтскій, въ то же время глубокомысленный и возвышенный; «его величайшую и прочнѣйшую прелесть составляетъ тихое величіе, безмолвная грація». Онъ, подобно прекраснѣйшимъ сказкамъ востока, почти весь въ прозѣ, отличается эпиграмматическою краткостью, а между тѣмъ имѣетъ свою художественную форму, какъ любая пѣсня, причемъ здѣсь, сообразно настроенію націи въ то время, тонъ этой пѣсни, конечно, преимущественно элегическій, хотя она славить и много веселыхъ часовъ.

Стихотвореній искусственныхъ въ Талмудѣ, который больше всякаго другого произведенія отражалъ въ себѣ національную и религіозную жизнь евреевъ, понятно, нѣтъ ни одного. Нигдѣ не найдемъ мы примѣра сознательной обработки поэтического матеріала по идеальнымъ принципамъ. «Саги суть еще дѣти свободной природы, не перерожденные искусствомъ, онѣ — поэзія народа. Талмудическія стихотворенія не тепличныя растенія, вьющіяся по изгороди метра и рифмы, при отопленіи самостоятельно творящей фантазіи; это *bons-mots* народа, импровизаціи подъ вліяніемъ настроенія минуты, простые, чистые, какъ ручей, лишенные всякихъ прикрасъ молитвенныя формулы, способные къ традиціонной передачѣ именъ,

первобытная форма которыхъ сохраняется здѣсь тѣмъ ненарушеннѣе, чѣмъ меньше принимали ихъ за стихотворенія».

Только изрѣдка какая нибудь лирическая почка робко и смиренно поднимаетъ свою головку. Какъ граціозно звучитъ именно въ такой серьезной обстановкѣ маленькое трехстишіе на неказистую фигуру одного знаменитаго учителя:

«Безъ блеска,
Безъ треска,
Но не безъ прелестей многихъ!»

Или не стоитъ-ли цѣлыхъ грузовъ надгробныхъ рѣчей слѣдующее сътованіе, раздающееся на могилахъ того же учителя:

«Священная земля облагородила то, что родило ей лоно Синеаръ;
«Согбена Тиверіада, проникнутая скорбью,—ея лучшій клейнодъ утраченъ!»

Или когда извѣстный уже намъ Баръ-Каппара, при видѣ трупа прославленнаго патріарха Іуды, со скорбію восклицаетъ:

«Ангелы и смертныя боролись за кивотъ завѣта;
Ангелы побѣдили — и исчезъ кивотъ!»

Въ другой ирачной надгробной пѣснѣ одного гаггадическаго поэта говорилось вотъ что:

«Одна отрасль великихъ приближается изъ Вавилона,
Съ нею — книга ученія.
Печаль и тьма облекаютъ землю,
Богъ гнѣвается на грѣшныхъ людей,
Онъ призываетъ чистыя души къ себѣ
И радуется имъ, какъ невѣстѣ.
Онъ ликуетъ, когда къ Нему подходятъ праведникъ!»

Въ одной пѣснѣ такъ оплакивается смерть великаго дѣятеля въ царствѣ духа:

«Ахъ, пламя охватило кедръ,
Какъ же теперь спасется исопъ?
Ахъ, на удочку попался Левиафанъ —
Горе вамъ, бѣдныя рыбы болота!
Ахъ, могучая рѣка высохла —
Горе вамъ, маленькіе ручейки!»

Веселѣе звучала пѣсня, когда несокрушимый юморъ народа, пытающійся прорываться и въ серьезныхъ случаяхъ, импровизировалъ, наприимѣръ, при смерти ученаго сухого педанта стихъ:

«Ахъ, пропала бѣдная корзина, наполненная книгами!»

Такія веселыя импровизаціи приписывались особенно Іудѣ б. Нахмани, который считался первымъ мастеромъ въ распоряженіи еврейскихъ языкомъ и задачей котораго было—утѣшать скорбящихъ и напоминать имъ о справедливости Господа, какъ ни неисповѣдны пути Его. Въ одномъ изъ такихъ утѣшительныхъ обращеній Іуда б. Нахмени говорилъ:

«Братья, согбенные и изнеможенные скорбью,
Обратите вашъ умъ на изслѣдованіе одного:
Оно существуетъ съ начала міра и будетъ до конца дней;
Многіе испробовали его, многіе еще изслѣдуютъ;
Какова участь прежнихъ, такова участь и послѣдующихъ...
Да утѣшитъ васъ Утѣшитель!»

Соль этого изреченія заключается въ двойномъ смыслѣ, который имѣютъ въ еврейскомъ языкѣ нѣкоторыя здѣсь употребленныя слова. Скорбящая община, безъ сомнѣнія, понимала глубокій смыслъ и разрѣшала эту загадку легче, чѣмъ тѣ поэтическія слова Баръ-Каппары, которыя и по сію пору остались неразъясненными:

«Высоко смотритъ ея глазъ съ неба, слышенъ ея постоянный шумъ,
Летятъ крылатыя существа. Она слугиваетъ молодость,
И стариковъ также поражаетъ ея взглядъ. Бѣгущій отъ нея кричитъ: О, о!
И кто попадаетъ въ свѣтъ, уже никогда не можетъ излечиться отъ грѣха».

Но скрытая поэзія талмудической Гаггады цѣнише и глубже этихъ робкихъ проявленій поэзіи искусственной. Ея задній фонъ всюду составляетъ импувшее великолѣпіе Сіона, служащее предметомъ жалобъ и слезъ, вызывающее звуки радости и надежды. «Если я забуду тебя, Іерусалимъ!»...— вотъ припѣвъ, проходящій красною нитью по всей этой поэзіи, сравниваетъ-ли она Израиля съ виноградною лозою, оливковымъ деревомъ, или голубкой,—прославляетъ-ли ученіе Сіона, какъ свѣтъ или какъ розу,—говоритъ-ли о веселой молодости и безпомощной старости, о счастьи жизни и ея пробѣгающихъ тѣняхъ тлѣнности,—пускается-ли въ изслѣдованіе о первой пѣснѣ, которую запѣлъ въ честь Господа не Адамъ, не Исаакъ, не Іаковъ, а Израиль, или о первой молитвѣ, съ которою женщина въ тяжкомъ горѣ обратилась къ Милосердому,—упрекаетъ-ли народы за ихъ пѣсни, когда Израиль, наслѣдникъ Господа, находится въ морскихъ волнахъ,—обращается-ли къ послѣднему изъ сиѣлыхъ ясновидцевъ, а чрезъ его посредство — и къ его народу, съ восклицаніемъ: «Иди и почивай, пока настанетъ конецъ, дабы возстать въ твоей долѣ по окончаніи дней. Ибо знай: тѣ, которые спятъ подъ землей, проснутся, и тѣ, которые ве-

дутъ многихъ къ познанію, засвѣтятся, какъ блескъ неба, а творившіе добро—какъ ярко сверкающіе сонны звѣздъ!»

И въ томъ-то заключается воспитательная тенденція и народное значеніе Талмуда, что онъ утѣшалъ унывавшихъ, ободрялъ колебавшихся, укрѣплялъ падавшихъ, вселялъ рвеніе въ учителей и поддерживалъ народъ среди мрачнаго настоящаго въ его идеальныхъ надеждахъ на свѣтлое будущее. Такимъ образомъ, на Талмудъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на значительное произведеніе еврейскаго народнаго духа, возникшее въ великую эпоху и въ продолженіе долгаго времени оказывавшее вліяніе на тонъ и направленіе еврейской письменности. Традиція, благодаря ему, сдѣлалась литературою, такъ какъ послѣдовавшіе за послѣдними амореями *саборей* (разсуждающіе, взвѣшивающіе) занесли Талмудъ на бумагу. Но духъ еврейскаго народа черезъ это не заключился въ неподвижныя оковы, и живой потокъ развитія традиціи не иссякъ до послѣдней капли.

Ибо созерцавшаго и возвѣщавшаго божество раби или пророка смѣнилъ соферъ, завершившій текстъ писанія руководитель, софера—танна, учитель традиціи, за тання послѣдовалъ аморей, объяснитель перешедшаго по преданію, а мѣсто аморея занялъ саборей, взвѣшивающій и истолковывающій,—и это постоянное прогрессивное движеніе историческаго развитія не прекращается во всей религіозной литературѣ. Очень мѣтко было замѣчено, что чрезъ окончательное завершеніе традиціи въ концѣ аморейской эпохи, которое только прочно установило бы и сдѣлало бы неизмѣннымъ закономъ добытые этою эпохою результаты, еврейство утратило бы свою науку и сдѣлалось бы чуждымъ своему происхожденію; тогда какъ, напротивъ того, Талмудъ, проводящій предъ глазами въ вѣрной естественности весь ходъ развитія Галахи, насколько еще можно было уловить его, наглядно представляетъ всю духовную жизнь прошедшаго въ ея дѣйствительномъ видѣ, вслѣдствіе чего не погибло знаніе, полученнаго отъ предыдущихъ поколѣній ученія а съ нимъ и возможность естественнаго развитія его.

Дѣйствительно, саборейскіе ученые, работавшіе около пятидесяти лѣтъ, написали Талмудъ, но не сдѣлали его разъ навсегда неподвижною системою. Ихъ работа, насколько знакомство съ нею сдѣлали возможнымъ труды ревностныхъ изслѣдователей, состояла въ уясненіи матеріала ученія, въ идейномъ проникновеніи въ него, и затѣмъ въ занесеніи всего на бумагу, какъ результатъ этой дѣятельности. Благодаря огромному, распространенному на всѣ талмудическія матеріи инеотехническому аппарату,

они получили возможность усвоить себѣ существовавшія въ то время, устно переданныя знанія и записать ихъ.

Изъ саборейскихъ начальниковъ школъ извѣстны трое или четверо—*Ахав б. Нетлаи*, *Гиза* въ Сурѣ, *Симона* въ Пумбадитѣ и позднѣе—*Рабав*, которыхъ, вѣроятно, принадлежитъ львиная доля въ этой работѣ. То были, конечно, сильныя пловцы, если столь отважно пускались они въ «море», какъ часто называли съ тѣхъ поръ Талмудъ; а что они овладѣли этими пучинами—это свидѣтельствуесть о ихъ искусствѣ и рвеніи, даже если бы мы не знали ничего иного о ихъ дѣятельности. Но новѣйшія изслѣдованія показали, что этимъ же ученымъ принадлежатъ многія прибавленія, объясненія въ текстѣ и новыя постановленія, которыя, конечно, духомъ и тономъ отличаются отъ Галахи амореевъ. Для этихъ саборейскихъ раввиновъ Мишна уже не устно переданный матеріалъ ученія, а въ письменной формѣ существующее произведеніе, которое надо толковать по словесному смыслу и руководствуясь извѣстной систематикой. Интересно, что важнѣйшія изъ этихъ добавленій касаются брачныхъ законовъ, и основательно усматривали въ нихъ, какъ усиливавшихъ прочность брачныхъ узъ, оппозицію противъ стремленій современной имъ эпохи, когда въ персидскомъ царствѣ происходило новое и опасное движеніе, чтившее въ Маздакѣ II своего главу и принципы котораго были расторженіе семьи, уничтоженіе собственности, эманципация плоти, общеніе всякихъ имуществъ и, естественно, также брачный коммунизмъ. Такая реформа старой Зороастровой религіи, насильственно проводившаяся во всемъ государствѣ, конечно, грозила весьма сильно строго-нравственной еврейской жизни, и предохранительныя мѣры сабореевъ были также основательны и необходимы, какъ возстаніе вавилонскихъ евреевъ при эксилархѣ Маръ-Зутрѣ III, возстаніе, которое, однако, не смотря на счастливое начало, окончилось сильнымъ гоненіемъ на евреевъ во всемъ персидскомъ царствѣ.

Что всѣ эти событія значительно повліяли на рѣшеніе переступить традиціонныя предѣлы закрѣпленія Галахи—въ томъ не можетъ быть сомнѣнія. Когда въ послѣдствіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ снова открылись школы, онѣ, вѣроятно, нашли Талмудъ уже въ видѣ готоваго письменнаго произведенія, и имъ оставалось только рѣшить оставшіеся тамъ нерѣшенными или вновь возникшіе вопросы и таковыя (Hilchata) включить въ текстъ Талмуда. Такимъ образомъ, добавленій къ Талмуду сдѣлано въ то время много и различнаго рода; они принадлежатъ или самимъ саборамъ, или тарбицамъ—ученикамъ школы, Tarbizah, занимавшимся так-

же эстетикой Вибліи, или Іегудан б. Нахманъ, или, наконецъ, неизвѣстныхъ авторовъ. Но всѣ они доказываютъ, что о торжественно санкціонированномъ завершеніи не было и рѣчи, что на Талмудъ смотрѣли не какъ на учебникъ, а какъ на своего рода школу, въ которой и послѣдующимъ отдаленнымъ поколѣніямъ предоставлялось заниматься учительствомъ и высказывать свои мнѣнія и которая составляла фундаментъ для возобновленія научныхъ работъ академій Суры и Пумбадиты послѣ долгаго перерыва.

Вышеупомянутый *Іегудан б. Нахманъ* былъ уже одинъ изъ тѣхъ раввинскихъ сановниковъ, Gaonim, которые, послѣ продолжительнаго, покрытаго глубокимъ мракомъ неизвѣстности промежуточнаго періода, смѣнили саборевъ и вѣстѣ съ эксилархомъ имѣли въ своихъ рукахъ родъ религіозной гегемоніи. Онъ былъ также первый гаонъ, отъ котораго сохранились самостоятельныя письменныя работы. Выведенныя изъ его лекцій въ Сурѣ (759—762 г.) нормы и рѣшенія находятся или въ видѣ позднѣйшихъ добавленій въ отдѣльныхъ трактатахъ Талмуда, или представляютъ собой попытку свода талмудическаго законодательства, составленнаго Іегудан б. Нахманъ подъ заглавіемъ «Halachoth Ketuoth» (окончательныя рѣшенія), но который сдѣлался извѣстенъ только въ послѣдствіи и отчасти перешелъ въ сборникъ другого автора. Повидимому, сочиненіе это было написано на еврейскомъ языкѣ. Почти одновременно съ Іегудан современникъ его *Ахан* изъ *Шабхи*, выселившійся въ Палестину, вслѣдствіе увольненія его въ отставку, написалъ сочиненіе «Scheeltoth» (Вопросы), галахическаго и гаггадическаго содержанія, обязанное своимъ происхожденіемъ той же цѣли—популяризовать идеи закона и составить компендіумъ Талмуда. Но эти работы перваго гаонейскаго времени относятся уже къ послѣдующей эпохѣ еврейской литературы, которая была связана съ талмудическою только широкою собирательною дѣятельностью въ области Мидраша, тайнаго ученія, переводовъ Вибліи и установленія библейскаго текста. Её-то мы должны теперь обозрѣть въ главныхъ чертахъ, прежде чѣмъ предъ нами отворятся двери, вводящія въ періодъ процвѣтанія еврейской культуры и литературы.

Мидрашъ и Тайное Ученіе, Таргумъ и Масора.

Широкой столбовой дорогою приводитъ разсмотрѣніе Гаггады къ самостоятельнымъ произведеніямъ въ этой области послѣ того, какъ сущность

этого отдела литературы и ее исторический процесс уже представлены въ краткомъ очеркѣ. Рядомъ съ общою Гаггадою существовала, можно бы почти сказать—должна была существовать, Гаггада специальная; она возникла, вѣроятно, только тогда, когда Галаха и Гаггада начали разъединяться и пошли каждая своимъ путемъ. Что за Гаггадою должно признать глубокую древность, что ее первые слѣды находятся уже въ послѣднихъ библейскихъ книгахъ, что она постепенно развивалась въ три періода—еврейскій, мишна-талмудическій и саборейно-гаоническій, что ею пользовались для объясненія св. писанія, и что изслѣдованія въ области этого послѣдняго пошли двумя различными путями — галахическаго мишраша и гаггадическаго, — все это извѣстно. По всей вѣроятности, и въ этомъ гаггадическомъ толкованіи дорога проложена Гиллелемъ, которому вѣдь и Мишна обязана своею первою систематизаціею. Затѣмъ работа дѣятельно продолжалась въ теченіе четырехъ столѣтій на назначенномъ учителемъ пути, и дальнѣйшіе четыре столѣтія оставалось собирать и систематизировать эти гаггадическія массы въ одинъ самостоятельный Мишрашъ.

Основные правила Гиллеля касательно традиціонной письменности были расширены Іохананомъ б. Закаи, приведены въ порядокъ Акибой и утилизированы для болѣе крупныхъ сочиненій современниками этого послѣдняго, въ распоряженіи которыхъ находилась «наполненная сокровищница» учителей. Изъ этого приведеннаго въ порядокъ матеріала возникли въ ту пору, когда галахическіе и гаггадическіе элементы не были еще такъ рѣзко разъединены, тѣ галахическіе Мишрашимъ, въ которыхъ получили себѣ полное выраженіе толкованіе писанія и выводъ Галахи изъ Библии, въ томъ видѣ, какъ занимались этимъ и ученики Акибы. Эти произведенія, которыя въ теперешней своей формѣ милое Мишны, конечно, передавались, какъ и Мишна, изъ поколѣнія въ поколѣніе устно. Но когда послѣ завершенія Мишны Гаггада стала устанавливаться все на болѣе и болѣе прочномъ основаніи, Галаха подвергнута полному исключенію, и Мишрашъ принялъ въ себя только гаггадическіе элементы. Къ галахическимъ Мишрашимъ второй, третьей, четвертой и пятой книгъ Моисея постепенно присоединился, какъ гаггадическое дополненіе, Мишрашъ къ книгѣ Бытія—«Bereschit Rabba», открывающій собою длинный рядъ исключительно гаггадическихъ произведеній *.

* На самомъ дѣлѣ такой исключительности не существуетъ, ибо въ указанныхъ Мишрашахъ имѣется значительная доля галахическихъ элементовъ. *Ред.*

Но приведеніе въ систематическій порядокъ этой собирательной литературы, повидимому, также принадлежитъ времени саборейскому и первой половинѣ гаонскаго—этому періоду усерднаго собиранія и литературной жатвы. Необходимо постоянно имѣть въ виду то время, съ его борьбой, его волненіями, чтобы понять рвеніе, съ которымъ тогдашніе ученые старались какъ можно быстрѣе и какъ можно обстоятельнѣе убрать и спрятать все религіозное творчество іудейства, для охраненія его отъ всякихъ бурь и потрясеній, чтобы оно въ ненарушимости досталось грядущимъ поколѣніямъ.

Впрочемъ, гаггадическія записыванія дѣлались уже раньше, и вообще относительно этой вѣтви толкованія писанія запрещеніе писать не практиковалось такъ строго, какъ относительно Галахи. Но всякія колебанія на этотъ счетъ уничтожились, когда Мишна и Талмудъ были уже написаны, и какъ гаггадическая, такъ и галахическая производительность начала прекращаться. Настала теперь и въ этой области пора собиранія и жатвы, длившаяся больше двухъ столѣтій и дѣятельность которой во многихъ случаяхъ захватываетъ слѣдующій періодъ. Поэтому исторія литературы, которая ведетъ счисленіе вѣдь не по годамъ и большею частью также не по историческимъ событіямъ, которая разсматриваетъ и обсуждаетъ всякое направленіе въ его общей связи,—должна изслѣдовать всю общую область самостоятельной Гаггады, какою она представляется въ ея соединеніи въ Мидрашахъ, не обращая вниманія на время возникновенія отдѣльных произведеній. Эта работа облегчается для нея обстоятельствомъ, которое, съ другой стороны, однако, очень затрудняетъ критическую оцѣнку литературы Мидраша,—тѣмъ обстоятельствомъ, что отсутствіе сплоченности въ этихъ сочиненіяхъ, отсутствіе яснаго, цѣльнаго плана, различная обработка и большое число разныхъ редакцій—все это въ очень значительной степени стѣсняетъ изслѣдованіе объ авторахъ или собирателяхъ, отечествѣ и возрастѣ ихъ, даже въ большинствѣ случаевъ заставляетъ ограничиваться догадками. Только съ тѣхъ поръ, какъ первобытный лѣсъ Мидраша нѣсколько прочистился, благодаря серьезнымъ изслѣдованіямъ, и въ этой глуши проложили удобопроходимую тропинку, только съ тѣхъ поръ отворилась область исторической критики и пріобрѣтены точки опоры для опредѣленія родины и возраста отдѣльных Мидрашимъ.

Ближайшій поводъ къ ихъ возникновенію подали ежесубботнія чтенія изъ Пятикнижія, дѣлавшіяся на еврейскомъ языкѣ и затѣмъ тутъ же повторявшіяся на языкѣ нѣстномъ особымъ переводчикомъ—Meturgeman;

къ нимъ присоединялся въ видѣ дополненія отрывокъ изъ пророковъ—*Harhtaga*—составлявшій переходъ къ объяснительной и поучительной рѣчи проповѣдника—*Dagschan*—обо всемъ содержаніи прочитаннаго. Изъ такихъ чтеній и проповѣдей возникли Мидрашимъ.

Въ настоящее время считается установленнымъ, что «большой Мидрашъ»—*Midrasch Rabba*, представляющій собою, быть можетъ, древнѣйшій самостоятельный сборникъ Гаггады, есть сочиненіе, принадлежащее разнымъ временамъ и первая часть котораго, какъ выше упомянуто, возникла въ Палестинѣ. За «*Bereschith Rabba*» послѣдовалъ гаггадическій комментарий къ третьей книгѣ Моисея—«*Vajikra Rabba*»—«отчасти потому, что искони было въ обыкновеніи съ этой книги начинать обученіе юношества, отчасти вслѣдствіе того, что въ занятіи правилами и предписаніями на счетъ жертвоприношеній старались возмѣстить отсутствіе дѣйствительнаго существованія этихъ послѣднихъ». Уже позже появились гаггадическій Мидрашъ къ пятой книгѣ—«*Debarim Rabba*», Мидрашъ къ «Плачу Іереміи»—«*Echa Rabbati*, къ Пѣснѣ Пѣсней, къ Проповѣднику, къ Руфи и Эсфири; а еще позже—возникшіе изъ предшествовавшихъ сборниковъ комментарии ко второй книгѣ Моисея—«*Schemoth Rabba*»—и къ четвертой—«*Bamidbar Rabba*». Этими и завершался весь «*Midrasch Rabba*», считавшійся въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій цѣльнымъ сочиненіемъ. Но между тѣмъ составились Мидраши и къ тѣмъ библейскимъ книгамъ, которыя не читались въ синагогахъ, какъ читались Пятикнижіе и пять списковъ (*Megilloth*)—къ книгамъ Руфь, Эсфирь, Плачъ Іереміи, Пѣснь Пѣсней, Проповѣдникъ Соломона, а также заимствованныя болѣею частью у пророковъ добавленія (*Harhtagoth*) къ ежесубботнымъ перикопамъ. Таковъ Мидрашъ къ псалмамъ, названный по начальнымъ словамъ книги «*Schocher Tob*», Мидрашъ къ Притчамъ, къ книгѣ Самуила и т. п., идущіе все глубже и глубже въ гаонейское время.

Для удовлетворенія потребности читать Библію въ синагогѣ въ особенныя субботы и праздники составили между тѣмъ мидрашный сборникъ подъ заглавіемъ «*Pesikta*»—слово, имѣющее такой же смыслъ, какъ Мидрашъ. Первая, только въ наше время открытая Песикта, приписываемая нѣкому раббину Каганъ, принадлежитъ, вѣроятно, четвертому столѣтію и составляетъ фундаментъ всей мидрашной литературы, вторая же—«*Pesikta Rabbati*»—написана гораздо позже, а третья—«*Pesikta Suttarta*»—относится уже къ одиннадцатому столѣтію.

Въ гаонейскій періодъ составилъ, вѣроятно, и вполне сохранившійся

Мидрашъ къ Пятикнижію, содержащій находящіеся между собою въ связи трактаты объ отдѣльныхъ частяхъ Библии съ галамическими началами и окончаніями и озаглавленный «*Tanchnita*», по имени жившаго въ срединѣ четвертаго столѣтія р. *Танхумы*, который, вѣроятно, создагъ выработанную, проповѣдеобразную форму Гаггады и потомъ неоднократно приѣмлялъ ее на дѣлѣ; другое заглавіе этого сочиненія—«*Ielamdenu*» («Пусть Онъ поучаетъ насъ»), отъ начальныхъ словъ отдѣльныхъ главъ.

Къ этимъ большимъ сборникамъ въ теченіе двухъ, непосредственно слѣдовавшихъ затѣмъ столѣтій присоединилось много добавленій, и производительность въ этой области прекратилась только въ цвѣтущемъ періодѣ еврейской литературы къ концу одиннадцатаго столѣтія.

Независимо отъ этихъ Песикта, Рабба, Танхума и одновременно съ ними появилось еще много важныхъ и оригинальныхъ сочиненій съ такимъ же направленіемъ, отпрыски которыхъ можно найти и въ библейскихъ апокрифахъ и которые являются приверженцами поэтической экзегетики съ этической тенденціею и связываютъ съ священнымъ словомъ писанія или народныя легенды, или исторію самаго близкаго прошедшаго. «*Pirke Abot*»,—«Изреченія Отцовъ»—знаменитая поэтическая гномологія, нашедшая себѣ мѣсто въ Мишнахъ, есть именно такое, состоящее изъ пяти главъ и повторяющее также изреченія позднѣйшихъ учителей сочиненіе, которое имѣетъ большое достоинство какъ въ этическомъ, такъ и въ историческомъ отношеніи. Затѣмъ этический сборникъ сентенцій—«*Abot de Rabbi Nathan*», большею частью въ формѣ числовыхъ изреченій, съ похвальными словами мудрецамъ и характеристическими чертами изъ ихъ жизни, составленный, въ томъ видѣ, въ какомъ мы его имѣемъ, изъ трехъ различныхъ источниковъ, но отнюдь не написанный р. Натаномъ. Далѣе—моральный сборникъ «*Derech Eres*», тоже въ трехъ различныхъ частяхъ, сокровищница житейскихъ правилъ, указаній, мыслей, анекдотовъ, легендъ, «нравственная казуистика, столько же занимательное, сколько и поучительное *vademecum*», заключительная глава которой, трактующая о мирѣ, была прибавлена уже позже, приблизительно въ то самое время, когда появилась книга съ такою же тенденціею, «*Tana debe Eliahu*». Эта послѣдняя взяла себѣ въ основаніе мифъ вымыселъ о вторичномъ появленіи пророка Іліи, о выступленіи его въ синагогѣ, о его странствіяхъ, сѣтованіяхъ, увѣщаніяхъ и утѣшеніяхъ, находится въ связи съ болѣе древнею, пропавшею книгой «*Seder Eliahu*» и обозначаетъ переходъ отъ мидрашной литературы къ такой же съ опредѣленно

дидактическою тенденціей. «Чаще всего настоятельно рекомендуются покаяніе, милостыня, кротость, набожная молитва, точность въ соблюденіи закона, прилежное занятіе въ школахъ, почтеніе къ ученымъ, цѣломудріе, смиреніе и отстраненіе всякихъ нееврейскихъ обычаевъ и обрядовъ. Весьма положительно вооружается авторъ противъ обманыванія не-еврея». Книга написана къ концу десятаго столѣтія. Собраніе этическихъ изреченій находится также въ книгѣ «*Maase Thora*» (Разказы Торы), сочиненіе которой приписывается редактору Мишны, р. Іудѣ.

На одной линіи съ этическою литературой Гаггады стоитъ ея литература историческая; эта послѣдняя даже превосходитъ первую важностью, ибо на цѣлый рядъ столѣтій становится почти единственнымъ историческимъ источникомъ. Ея первыя самостоятельныя произведенія, вѣроятно, принадлежатъ уже періоду таннаимъ; изъ нихъ мы уже упоминали объ относящемся къ этой категоріи календарѣ праздниковъ «*Megillath Tannith*», и въ нее же несомнѣнно входятъ генеалогическій списокъ «*Megillath Iuchasin*» и «*Seder Olam*», историческая хроника Іошун * 6. Халафты. Гораздо позже, уже подъ вліяніемъ пробудившейся въ Вавилонѣ науки, появляются другія сочиненія, о которыхъ мы будемъ еще говорить въ своемъ мѣстѣ. На исторически-историческомъ фундаментѣ построены также и тѣ гаггадическія сочиненія, которыя включаютъ въ свою область библейскіе легендарные циклы. Такіе Мидраши были посвящены Аврааму, Іакову, Моисею, Давиду и Соломону; изъ нихъ заслуживаютъ особеннаго упоминанія «*Midrasch Vajjisu*», гдѣ описываются войны сыновей Іакова съ Ханааномъ и Эдономъ, «*Dibre hajamim schel Mose*»—Хроника Моисея, «*Midrasch Pethirath Mose*»—о кончинѣ Моисея, «который приводитъ одну изъ прекраснѣйшихъ гаггадическихъ легендъ и содержитъ въ себѣ уже метрическія, рифмованныя и поэтически-возвышенныя мѣста», и наконецъ «*Midrasch asereth Hadibroth*»—о десяти заповѣдяхъ. Въ талмудическія легендарныя сферы вводятъ исторія р. Іошун 6. Леви, «Трактатъ о раѣ и адѣ»—«*Maase de Rabbi Iosua ben Levi*»—«древняя Divina Commedia», «*Maase Aschmodaï*» (исторія волшебника-демона Асмодея), въ которой открыты многія точки соприкосновенія съ древнею нѣмецкою легендою о Фаустѣ, «*Midrasch ele eskağa*», который говоритъ о десяти ученикахъ и ихъ казни и получилъ свое заглавіе отъ начальныхъ словъ книги, и еще многія другія, изукрашивающія жизнь

* Чит. Іосе.

талмудическихъ героевъ гаггадическія произведенія, въ которыхъ обнаруживается уже близкое родство ихъ съ арабскими легендарными циклами, каковъ, напримѣръ, «*Midrasch Vajoscha*», гдѣ находимъ первую разработку древняго сказанія о Ромулѣ по аналогіи съ арабскими сказками и гдѣ стиль носитъ позднюю еврейскую окраску. Почти всѣ эти сочиненія, по своей этической тенденціи, относятся къ области философіи религіи, по своему религіозному значенію—входятъ въ кругъ тайнаго ученія каббалы, а по историческому содержанію составляютъ часть исторической литературы слѣдующаго періода.

Между тѣмъ какъ старая литература Мидрашей имѣла своею родиной исключительно Палестину, новая Гаггада разрабатывалась не только въ Св. Землѣ, но и въ Сиріи и Италіи. Весь періодъ Мидраша, какъ спеціальной Гаггады, можно считать приблизительно въ пятьсотъ лѣтъ (600—1100), если растянуть время гаггадическихъ компиляцій отъ древнѣйшихъ составныхъ частей «*Midrasch Rabba*» до послѣдняго представителя этого направленія—«*Midrasch Jalkut*».

Переходя послѣ этого краткаго историко-литературнаго обзора собственно къ содержанію спеціально-экзегетической Гаггады, мы находимъ въ ней почти повсюду тѣ же формы, что и въ общей Гаггадѣ, и ту же символизирующую тенденцію въ толкованіи писанія, которая соотвѣтствуетъ одновременно съ этимъ господствовавшей христіанской экзегетикѣ Библіи и также имѣетъ происхожденіе въ филоновой аллегористикѣ. Мидрашъ, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, можетъ считаться древнею еврейскою экзегетикой и гонилетикой, и на содержащіеся въ различныхъ сборникахъ отрывки можно поэтому смотрѣть, какъ на проекты и извлеченія изъ дѣйствительно произносившихся проповѣдей. Преобладающая метода состояла просто въ объясненіи текста, причемъ не избѣгались тенденціи и средства какъ общей Гаггады, такъ и Галахи, но по большей части тѣ и другія сплетались въ одно цѣлое, средоточіемъ котораго былъ именно этотъ текстъ. По этой практическо-религіозной методѣ составлены всѣ старѣйшіе Мидраши. Позднѣйшіе имѣютъ почти исключительно поэтически-гонилетическій характеръ. Иногда, правда, мидрашные учителя толковали слова писанія по простому буквальному смыслу (*Peschat*) и приводили въ естественное согласіе съ нимъ свою гаггадическую экзегетику. Но въ большинствѣ случаевъ они дѣйствовали свободнѣе, выходя изъ оковъ буквы писанія и удаляясь отъ буквальнаго смысла; ихъ толкованіе (*Derusch*)

поэтому, по характеристикѣ одного позднѣйшаго писателя, «иѣстами тонко, какъ шелкъ, иѣстами грубо и жестко, какъ холщевые иѣшки».

Что сентенціи, легенды, басни, исторіи, аллегоріи и притчи находятъ себѣ въ Мидрашахъ иѣсто еще гораздо чаще, чѣмъ въ общей Гаггадѣ—объ этомъ излишне говорить, такъ какъ все упомянутое составляетъ существенную часть этихъ произведеній и уже отсюда перешло въ легендарные циклы иноземныхъ народовъ и въ руководящія главныя сочиненія родственныхъ религій. Сравнительное легендонислѣдованіе уже нѣсколько десятилѣтій занимается распутываніемъ и уясненіемъ нитей этихъ отношеній. Вотъ для этого-то изученія Гаггада представляетъ матеріалъ гораздо болѣе богатый, чѣмъ можно было бы ожидать. Какимъ образомъ воздушныя созданія легенды перелетаютъ изъ страны въ страну; какъ сказка, послѣ тысячи видоизмѣненій и переходовъ, является намъ у каждаго народа въ новомъ одѣяніи; какъ мифъ проясняетъ образъ, созданный религіею, и такимъ образомъ невольнo создаетъ тотъ синкретизмъ, который былъ идеаломъ того времени—все это уясняется сравнительнымъ исслѣдованіемъ о возникновеніи, странствіяхъ и видоизмѣненіяхъ саги, которая прошла отъ египтянъ къ финикіянамъ и грекамъ, отъ арабовъ и персовъ къ римлянамъ, евреямъ, христіанамъ и германцамъ, сквозь средніе вѣка и до нашего времени *. Въ Гаггадѣ мы встрѣчаемъ это смѣшеніе мифовъ въ самыхъ странныхъ образахъ и самыхъ причудливыхъ формаціяхъ. Тутъ между прочимъ является египетскій мифъ о Горусѣ изъ котораго возникаетъ затѣмъ слитіе Изиды съ Евой, является легенда о четырехъ духахъ смерти, которые здѣсь въ качествѣ служащихъ ангеловъ просвѣтляютъ смерть Моисея; наконецъ тутъ же аналогія бога Озириса съ библейскимъ Іосифомъ. На финикійскую почву вступаемъ мы съ Авраамомъ и Геркулесомъ, съ Амалеей и Амелан, мнимой матерью Авраама; греческо-александрійскаго происхожденія мифъ о возникающей изъ своего пепла птицѣ фениксѣ, отношенія саги о Геркулесѣ къ Самсону и Давиду, греческихъ сказаній о титанахъ къ рассказамъ о Енохѣ, гаггадическаго цикла мифовъ, вращающагося вокругъ Соломона, червя Шамира и демона Ашинодан, къ созданіямъ арабскихъ, персидскихъ, греческихъ и римскихъ легендъ, дурного глаза Авесты къ Іецеръ-Гора легенды, мифовъ объ огнѣ и свѣтѣ къ римскимъ сказаніямъ

* Считаю великимъ замѣтить, что въ этомъ изображеніи перехода легендарныхъ сказаній отъ однихъ народовъ къ другимъ авторъ не соблюдаетъ послѣдовательности въ переименованіи. *Ред.*

о Сатурнѣ, мненческаго изображенія Левіафана къ побѣждаемому Торонѣ дракону, и наконецъ—изображеніе золотого вѣка при концѣ міра, какое находимъ мы и въ родственныхъ съ этимъ сказаніяхъ римлянъ, иранцевъ и китайцевъ. Ангелы и демоны, боги и титаны, герои и волшебники, явленія природы и народные праздники, огонь и свѣтъ, кровь и вода, камни и растенія, больше же всего человѣкъ, со всѣмъ, что есть въ немъ хорошаго и дурного—все привлекаетъ сага въ свою область, и все послѣдовательно проходитъ съ нею различныя ступени религіознаго сознанія изъ страны въ страну, изъ народа въ народъ, по всей обитаемой людми землѣ. И большая часть всего этого, насколько она имѣетъ религіозный смыслъ, отражается также болѣе или менѣе явственно въ Гаггадѣ Талмудовъ и Мидрашей.

Особенною любовью пользовалась постоянно Гаггада іерусалимскаго Талмуда, любовью, источникъ которой заключался, конечно, въ сравнительной древности этого произведенія. Она лишилась своей *raison d'être*, когда возникшая въ новѣйшее время гипотеза, что іерусалимскій Талмудъ былъ собранъ только въ восьмомъ или девятомъ столѣтіи, была признана историческимъ фактомъ, — гипотеза, которая въ свою очередь ищетъ себѣ опоры въ скудныхъ, но опредѣлительныхъ указаніяхъ, что галахическія занятія въ Палестинѣ не прекратились и послѣ четвертаго столѣтія. Здѣсь кстати будетъ упомянуть и о небольшомъ числѣ относящихся, вѣроятно, къ времени послѣ завершенія Талмуда галахическихъ сборниковъ, такъ какъ ихъ связь съ галахическимъ Мидрашемъ не подлежитъ сомнѣнію. Это, во первыхъ, трактатъ о писаніи свитковъ закона—*«Masecheth Soferim»*, затѣмъ трактатъ о погребальныхъ обрядахъ—*«Ebel Rabbati»*, о брачныхъ отношеніяхъ—*«Masecheth Kalla»*, и семь меньшихъ трактатовъ о различныхъ библейскихъ предписаніяхъ въ ихъ распространенномъ позднѣйшими галахическими изслѣдованіями видѣ.

Со скользкой почвы критическихъ гипотезъ мы вступаемъ на твердую почву, когда приближаемся къ большимъ мидрашнымъ сборникамъ, *«Midgasch Rabba»* и болѣе древней *«Pesikta»*; хотя законченные въ различное время, они, однако, имѣютъ довольно одинаковый основной характеръ, и изъ нихъ черпали и заимствовали лучшее всѣ позднѣйшіе Мидраши. Сопоставленіе отдѣльныхъ частей сдѣлано по тѣмъ же правиламъ, которыя были уже начертаны для всего направленія самостоятельной Гаггады. Мидрашъ придерживается то порядка, принятаго въ св. писаніи и извѣстныхъ отдѣлахъ его, то системы Галахи; въ обоихъ случаяхъ онъ выби-

раетъ для себя исторіи, басни, увѣщанія и сентенціи. Иногда замѣчаются также извѣстная систематическая связь и порядокъ въ формальномъ отношеніи. Критическую оцѣнку Мидраша до сихъ поръ затрудняло то обстоятельство, что еще не удалось установить, что есть самостоятельнаго и оригинальнаго и что заимствованнаго и переработаннаго въ этой всей литературѣ, которая несомнѣнно почти во всемъ своемъ составѣ имѣетъ основаніемъ не дошедшія до насъ, потерянные сочиненія. Гаггада была вынорочное ниущество, и потому послѣдующее поколѣніе всегда заимствовало у предшествоващаго. Всѣ наши Мидраши суть, конечно, только собирательныя произведенія, заимствовавшія матеріалъ изъ прежнихъ и приводившія его въ порядокъ и систему сообразно съ тою или другою точкою зрѣнія. Даже отъ самаго древняго Мидраша осталось бы очень мало, если бы исключить изъ него все, заимствованное и присвоенное изъ прежней Гаггады. Тѣмъ не менѣе во всякомъ изъ большихъ мидрашныхъ сборниковъ можно указать на присущую ему характеристическую особенность, такъ какъ содержаніе, да, конечно, и форма лежавшаго въ основаніи того или другого изъ нихъ сочиненія по большей части удерживались. Преимущественно пользовались позднѣйшіе составители вышеупомянутой, приписываемою раб-би Кагана, но, вѣроятно, принадлежащею *Абба баръ Кагана* «Песиктою» — гоимлетическою обработкою литургическихъ отдѣловъ Библии по синагогальному ритуалу. Она отличается ясною композиціею и художественною разработкою подробностей. По новѣйшимъ критическимъ изслѣдованіямъ ея содержаніе распадается на три части и подходит подъ слѣдующія рубрики: перикопическая проповѣдь, поясняющія примѣры, строфическія сравненія и притчи, вставленный Мидрашъ, скобки и парабазы, поясняющій Мидрашъ, религіозный диспутъ, галахическій Мидрашъ, повѣствовательный отчетъ. Всѣ эти фигуры, въ ихъ главной сущности, имѣли мѣсто и во всѣхъ старѣйшихъ Мидрашахъ. Тому странному обстоятельству, что на долю «Pesikta» выпало прійти въ забвеніе, «Midrasch Rabba» обязанъ своимъ происхожденіемъ и тѣмъ высокимъ авторитетомъ, которымъ онъ пользовался въ еврейской литературѣ до тѣхъ поръ, пока наше время не возвратило старой «Песиктѣ» ея прежняго почетнаго положенія.

Что касается этого «Midrasch Rabba», то онъ, какъ уже сказано, по своимъ отдѣльнымъ составнымъ частямъ различнаго возраста, а потому и различнаго характера. Справедливо признаютъ Мидрашъ къ Плачу Іереміи—*Echa Rabbathi*—однимъ изъ старѣйшихъ и, по отношенію къ его этическому и эстетическому содержанію, своеобразнѣйшимъ во всей гаггади-

ческой литературѣ первыхъ временъ. «Здѣсь вѣдь вылилось все, что было страданія и надежды въ мученическихъ сердцахъ; здѣсь, какъ нигдѣ, вносилося въ мучительное прошедшее не менѣе мучительное настоящее, каждая буква рассказывала и новую, и старую повѣсть мученій, и каждая буква наводила читателю какъ о винѣ его отцовъ, такъ и о его собственныхъ прегрѣшеніяхъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ эта книга была сокровищницею самыхъ обильныхъ утѣшеній. Уже было однажды время—послѣ того, какъ эти пѣсни зазвучали впервые,—когда народъ вернулся на родину, и второе возвращеніе обѣщало гораздо болѣе наслажденій, оно должно было сдѣлаться возвращеніемъ навсегда. И такимъ образомъ здѣсь, на самомъ тѣсномъ пространствѣ тѣснились всевозможные образы—Египетъ, Іерусалимъ, Вавилонъ, Римъ, Аѳины, дворецъ и храмъ, театръ и форумъ, императоры и философы, полководцы и сенаторы, женщины и дѣти, живые и мертвые, исторія и сказки, пѣсня и загадка—все, все проходить въ этомъ миѣрашѣ, какъ ни въ какомъ другомъ, калейдоскопически-блестящими и измѣняющимися группами, и все полно жизни, полно силы и духа».

Одно мѣсто изъ введенія къ этому миѣрашу, заимствованное, вѣроятно, изъ болѣе древней «Песикты» и въ которомъ хотѣли даже видѣть прототипъ древнѣйшихъ такъ называемыхъ шираклеѣ, можетъ послужить образчикомъ богатой литературы старѣйшей Гаггады и дать наглядное понятіе о ея характерѣ. «Введеніе къ великому плачу» начинается именно такъ:

I.

„Когда я думаю объ этомъ, тогда во мнѣ изливается душа моя“...

Къ кому слѣдуетъ примѣнять эти слова, какъ не къ общинѣ Израиля?.. Она, слѣдовательно, говоритъ предъ Святымъ—высокочтимымъ: О, Владыка міра, когда я думаю о томъ спокойствіи, той безопасности, въ которыхъ пребывала я нѣкогда, и которыя теперь такъ далеки отъ меня, такъ далеки,—тогда плачу я, и стенаю, и говорю: Ахъ, кто возвратитъ мнѣ дни моего прошедшаго, когда стояла неприкосновенною святиня, въ которую Ты ниспослалъ съ небесныхъ высотъ, чтобы излить свой блескъ на нее и на меня, дни, когда народы этой земли восхваляли меня, когда каждый разъ, какъ я просилъ прощенія за мою вину, Ты мнѣ немедленно давалъ его... А теперь... какъ глубоко посрамлена я...

И далѣе говоритъ она о Богѣ: Прохожу я мимо Твоего дома и вижу, что онъ разрушенъ, и точно глухой ропотъ слышится внутри его: Мѣсто, гдѣ приносили Тебѣ жертву дѣти Авраама, гдѣ жрецы слушали священное богослуженіе, гдѣ звучали во славу Тебѣ арфы левитовъ, — теперь окружено

прыгаюцымі лясцамі... І слыхаў гэта, я ўспомінаў слова прарока: „На во-
рѣ Іерусалымскай, на разрушанай... прыгаюць лясцы...” (Плачъ, 5, 18).

Но што жэ мне дѣлаць? Гэта прычынілі мой грѣх і тѣ лжэ-прароки, ко-
торыя свелі мяня съ пути жизни на путь смерти.

Вотъ што азначае напісанае въ Писаніі: „*Когда я думаю объ этомъ,
тогда во мнѣ изливается душа моя*”...

II.

Сказана въ Писаніі: „*И воззвалъ Адамъ, Господь воинскихъ силъ, въ тотъ
день къ слезамъ и къ плачу*”...

Въ тотъ часъ, когда Святой—высокоцтанный—намѣреваўся разрушыць
домъ святыхъ, сказаў Онъ: Пока Я пребываю здѣсь, не тронетъ этого дома
ни одинъ изъ народовъ міра... Отвращу Я отъ него теперь глаза Мои и по-
клянусь, что не приближусь къ нему никогда больше до времени конца.
Пусть приходятъ враги и разрушаютъ его...

И тотчасъ Всесвятой далъ клятву Своею правою рукою і отвелъ ее на-
задъ. Это і значыць сказанае въ Писаніі: „*Онъ отвратилъ десницу передъ
срагомъ*”.

И въ тотъ самы часъ враги вошли въ храмъ і сожгли его...

И когда онъ быў сожжёнъ, Всесвятой сказаў: Теперь нѣтъ у Меня
больше никакаго жилища на землѣ, отниму Я у нея отраженье Моего блеска
і возвращусь въ первое мѣсто Мое. И поѣтому сказано въ Писаніі: „*Уиду
Я, возвращусь въ Мое первое мѣсто и останусь тамъ, пока они не покаются
и не придутъ для того, чтобы отыскать лицо Мое*”...

И тогда Всесвятой—высокоцтанный—заплакаў і сказаў: Горе Мне,
что Я сдѣлаў! Я оставилъ Мое величье на землѣ ради Израіля, і вотъ те-
перь, когда они согрѣшили, Я возвратился въ Мое первое мѣсто. Да не
свершится, чтобы Я сдѣлаўся посмѣшищемъ народовъ і предметомъ поруга-
нія земныхъ тварей...

Въ эту минуту пришёлъ князь ангеловъ *Метатронъ*, онъ упавъ на свое
лицо і сказаў: О, Владыка міра, я, я буду плакать, но Ты—Ты не плачь...
Но Богъ сказаў: Если ты помѣшаешь Мне теперь плакать, то Я удаюсь
въ такое мѣсто, куда ты не имѣешь доступа, і буду тамъ плакать. — И объ
этомъ сказано въ Писаніі: „*Когда вы не слышите, тогда плачетъ въ сокровен-
номъ мѣстѣ Моя душа, і текутъ, текутъ Мои слезы, ибо разогнано стадо
Предѣчнаго*”.

И послѣ сказаў Святой—высокоцтанный—сонму служащихъ Ему анге-
ловъ: Пойдемъ, вы і Я, і посмотримъ въ моемъ домѣ, что надѣлали тамъ
враги...

И тотчасъ же пошёлъ Всесвятой вмѣстѣ со служащими ангелами і ннѣя
Іеремію впереди, і когда Господь узрѣлъ домъ святыхъ, Онъ сказаў: По-
истинѣ, это Мой домъ і это мѣсто Моего пребыванія, куда вошли враги і
гдѣ они свершали свою волю...

И снова Святой—высокоцтимый—заплакалъ и заговорилъ: Горе Миѣ и Моюму дому! Дѣти Мои, гдѣ вы! жрецы Мои, гдѣ вы! друзья Мои, гдѣ вы! Что же Миѣ теперь сдѣлать для васъ? Я вѣдь предостерегалъ васъ, но вы не вернулись ко Миѣ въ покаяніи...

И затѣмъ сказалъ Святой—высокоцтимый—*Іереміа*: Я сегодня похожъ на человѣка, который имѣлъ единственнаго сына и повелъ его къ вѣнцу, и во время вѣнчанія онъ умеръ... Неужели же тебѣ не жаль Меня и Моего сына?.. Иди и вызови *Авраама*, и вызови *Исаака*, *Іакова*, *Моисея* изъ ихъ могилъ — эти люди умѣютъ плакать...

И тотъ сказалъ: Владыка міра, я не знаю, гдѣ погребенъ Моисей.

Тогда сказалъ Святой — да будетъ высоко прославленъ Онъ: — Ступай на берегъ Іордана, возвысь громко голосъ и воззови: сынъ Авраама, Авраамъ сынъ, возстань и возри на свое стадо, какъ поглотилъ его врагъ...

Тотчасъ же пошелъ Іеремія къ пещерѣ Махпела и воскликнулъ къ праотцамъ міра: Возстаньте, возстаньте, наступило время, когда васъ требуютъ къ Высочайшему. Они же спросили его: Для чего? И онъ отвѣчалъ: Не знаю.—Онъ боялся, что они укоризненно скажутъ ему: Въ *твое* время это случилось съ нашими дѣтьми.

И оставилъ ихъ затѣмъ Іеремія, пошелъ на берегъ Іордана и воскликнулъ: Сынъ Авраама, Авраамъ сынъ, возстань, наступило время, когда тебя требуютъ къ Высочайшему, да будетъ прославленъ Онъ! И тотъ спросилъ: Чѣмъ же нынѣшній день не такой, какъ всѣ дни, что меня требуютъ къ Высочайшему? И Іеремія отвѣчалъ: Не знаю...

Тогда Моисей оставилъ его и пошелъ къ служителямъ-ангеламъ, которыхъ онъ зналъ со времени передачи ему скрижалей закона, и сказалъ имъ: Высочайшіе служители, не знаете-ли вы зачѣмъ меня требуютъ къ Высочайшему, да будетъ высокоцтимо имя Его? И они отвѣчали: Сынъ Авраама, ты развѣ не знаешь, что домъ святины разрушенъ и Израиль прогнанъ?.. И онъ разразился воплемъ, и громко плакалъ, пока не пришелъ къ праотцамъ міра...

И тотчасъ же разодрали и всѣ они свои одежды, заломили руки на головы, и кричали, и плакали, пока не пришли къ воротамъ святища...

И когда Всесвятой увидѣлъ ихъ, тогда—*„воззвалъ Адонай, Господь воинскихъ силъ, въ тотъ день къ слезамъ и плачу“*...

....И если бы не оповѣстило этого св. Писаніе, никогда не смѣлъ бы никто сказать подобное о Высочайшемъ...

Такъ плакали они и переходили отъ однихъ воротъ къ другимъ, подобныя человѣку, передъ которымъ лежитъ трупъ того, кто былъ ему дорожже всѣхъ на свѣтѣ. Всесвятой же началъ сѣтовать: Горе царю, который надѣленъ счастьемъ въ своей молодости, но не въ старости...

....И *Авраамъ* выступилъ впередъ въ тотъ часъ, плача, рва бороду и волосы, бѣя себя въ лицо, въ разодранной одеждѣ, съ пепломъ на головѣ—онъ ходилъ взадъ и впередъ по святинѣ, и сѣтовалъ, и кричалъ: Отчего же я не такой, какъ всѣ другіе народы и всѣ другіе языки; что миѣ привелось дожить до такого стыда и позора?..

Когда увидѣли его служители-ангелы, пустились и они, сонмъ за сонмомъ, въ печальное сѣтованіе и сказали такъ:

Написано въ Писаніи: *„Опустѣли улицы, пребываетъ теперь въ праздоности странникъ. Онъ разорвалъ союзъ, позоромъ покрывъ это мѣсто—не обратилъ вниманія на человека“*.—Что означаетъ: „Опустѣли улицы“?—Улицы, которыя Ты, Всесвятой, построилъ для Іерусалима, чтобы никогда не было на нихъ недостатка въ пилигримахъ—въ какую пустыню обратились онѣ! „Пребываетъ въ праздоности странникъ“,—какъ безмолвны теперь дороги, по которымъ ходилъ взадъ и впередъ Израиль въ свои праздники!.. „Онъ разорвалъ союзъ“...—О, Владыка міра,—такъ говорятъ Святому служители-ангелы, — разорванъ союзъ съ Авраамомъ, ихъ отцомъ, рукою котораго міръ былъ утверждёнъ на прочномъ основаніи, чрезъ посредство котораго узнали Тебя въ мірѣ, узнали, что Ты, Высочайшій, Создатель неба и земли... „Позоромъ покрывъ это мѣсто“,—Ты, Всесвятой, презрѣлъ Сіонъ и Іерусалимъ послѣ того, какъ избралъ ихъ... *„Неужели же Ты отвернулъ Іегуду, неужели душа Твоя отвернулась теперь отъ Сіона?“*

Тогда Всесвятой приблизился къ ангеламъ, спрашивая: Почему пускаетесь вы, сонмъ за сонмомъ, въ печальное сѣтованіе? И они отвѣчали: О, Владыка міра, это изъ-за Авраама, Твоего друга, который пришелъ въ Твой домъ, сѣтуя, плача—какъ не обратилъ Ты на него вниманія?.. И сказалъ Господь: Съ тѣхъ поръ, какъ Мой другъ вошелъ въ мѣсто вѣчнаго упокоенія, онъ уже не вступалъ въ Мой домъ,—а теперь *„чего хочешь Мой другъ въ Моёмъ домѣ?“*

И Авраамъ сталъ говорить и сказалъ; О, Владыка міра, за что разогналъ Ты моихъ дѣтей? За что отдалъ ты ихъ въ руки народовъ, чтобы народы эти умерщляли ихъ невыразимо жестокимъ образомъ? За что разрушена святыня, мѣсто, гдѣ я приносилъ Тебѣ въ жертву моего сына Исаака?..

Тогда сказалъ Господь Аврааму: Согрешили мои дѣти — нарушили всю Тору (ученіе).

И Авраамъ возразилъ: О, Владыка міра, кто же свидѣтельствуетъ противъ Израиля, что онъ нарушилъ Тору? — Пусть прійдетъ сама Тора, — сказалъ Господь,—и свидѣтельствуетъ...

И тотчасъ же явилась Тора для свидѣтельствванія.

Тогда сказалъ ей Авраамъ: О, дочь моя, ты приходишь свидѣтельствовать противъ Израиля, что онъ нарушилъ твое слово—и неужели ты не чувствуешь никакого стыда передъ моими дѣтьми? Припомни день, когда Святой—высокоотчичъ—предложилъ тебя всѣмъ народамъ, всѣмъ языкамъ, и они всѣ презрѣли тебя:—тогда пришли мои дѣти къ Синаю, приняли тебя и почтили тебя... И вотъ теперь, въ день ихъ страданія, ты приходишь свидѣтельствовать противъ нихъ?..

Услышавъ эти слова, Тора безмолвно отошла въ сторону.

И Авраамъ продолжалъ: О, Владыка міра, когда мнѣ было сто лѣтъ, Ты даровалъ мнѣ сына, и когда онъ сдѣлался цвѣтущимъ юношей, Ты сказалъ: Принеси его Мнѣ въ жертву. И я поступилъ сверхчеловѣчески—я безпощад-

но связалъ его собственными руками... Неужели теперь Ты не вспомнишь этого и не скалншься надъ моими дѣтьми?.. „О, если бы голова моя была бурнымъ потокомъ, и глаза мои — источникомъ изъ слезъ“!..

Послѣ этого заговорилъ *Исаакъ* и сказалъ: О, Владыка міра, когда мой отецъ сказалъ мнѣ: „Господь избереетъ себя въ жертву агнца — моего сына“, я не сопротивлялся — то были Твои слова. Съ радостнымъ сердцемъ позволилъ я связать себя на алтарѣ, охотно протянулъ я шею мою подъ ножъ... Неужели Ты теперь не вспомнишь этого и не скалншься надъ моими дѣтьми?..

И затѣмъ *Иаковъ* заговорилъ и сказалъ: О, Владыка міра, двадцать лѣтъ сряду пробылъ я въ домѣ *Лавана*, — и когда вышелъ изъ дома *Лаванова*, то встрѣтилъ *Исаака*, замышлявшаго убить моихъ дѣтей... И тутъ я предложилъ ему мою собственную жизнь за нихъ... и теперь они отданы въ руки своихъ враговъ, какъ агнцы на бойню, послѣ того, какъ я вскормилъ ихъ, какъ цыплятъ, послѣ того, какъ я всю мою жизнь провелъ въ столькихъ тяжелыхъ сердечныхъ страданіяхъ изъ-за нихъ... Неужели Ты теперь не вспомнишь этого и не скалншься надъ Твоими дѣтьми?

И вслѣдъ за нимъ заговорилъ *Моисей* и сказалъ: О, Владыка міра, развѣ я не былъ въ продолженіе тридцати лѣтъ вѣрнымъ пастыремъ Израиля? Подобно коню бѣжалъ я впереди ихъ въ пустынѣ, и когда пришло время вступленія въ обѣтованную страну, Ты сказалъ: „Здѣсь въ пустынѣ да падутъ кости твои“, — и вотъ теперь, когда народъ разсѣянъ, Ты послалъ за мной, чтобы оплакивать его и сѣтовать о немъ!..

И внезапно повернулся онъ къ *Исаи*: Иди впереди меня, я хочу найти ихъ и привести обратно; посмотримъ, кто захочетъ наложить на нихъ руку. — И *Іеремія* сказалъ: Нельзя идти впереди труповъ. — А я все-таки хочу...

И такъ пошли они оба, *Моисей* и *Іеремія* впереди его, и достигли рѣкъ *Вавилона*.

И тѣ, которые сидѣли тамъ, увидѣли *Моисея* и сказали другъ другу: Сынъ *Авраама* всталъ изъ гроба, чтобы избавить насъ отъ враговъ...

Тутъ раздался голосъ свыше: *Произнесенъ Мой карательный приговоръ!..* И *Моисей* сказалъ: О, мои дѣти, я не могу освободить васъ... Рѣшено!.. Да освободитъ васъ вскорѣ Богъ!.. И онъ оставилъ ихъ...

И въ тотъ самый часъ обратили они голоса свои въ великій плачь, и плачь этотъ проникъ наконецъ до небесныхъ высотъ... Объ этомъ и сказано въ Писаніи: „У рѣкъ *Вавилона* сидѣли мы и плакали“...

Когда затѣмъ *Моисей* возвратился къ патріархамъ, они спросили: Что дѣлаютъ враги съ нашими дѣтьми? И онъ отвѣчалъ: Однихъ они умертвили, на другихъ наложили желѣзные оковы, у другихъ обнажили тѣло, многіе умерли на дорогѣ — ихъ трупы служатъ пищею птицамъ небеснымъ, звѣрямъ полевымъ; другіе лежатъ на землѣ, медленно изнывая подъ солнечнымъ зноемъ...

Тогда и они всѣ обратили свои голоса въ великій плачь и восклицали: Горе, горе! Что сдѣлалось съ вами, нашими дѣтьми!.. Какъ стали вы похожи

на сиротъ безъ отца... лежите распростертыми подъ дикимъ полуденнымъ зноемъ — безъ покрова и одѣянія — ходите по зубчатымъ горамъ, по палящему каменистому песку, безъ сандалій, задыхаясь подъ тяжелою ношей, съ связанными на спинѣ руками... Горе, горе!

И снова заговорилъ Моисей: Будь проклято, о, солнце, зачѣмъ не потемнѣло ты въ тотъ часъ, когда врагъ проникъ въ святилище?.. И сказала солнце: Моше, вѣрный пастырь, какъ могло я потемнѣть?.. Мнѣ не позволяли... не давали отдыха... огненными бичами хлестали меня и говорили: Ступай и сѣй твонимъ свѣтомъ...

И Моисей сѣтовалъ: Горе твоему блеску, о, святиня, какъ мраченъ сталъ онъ! Горе, что наступилъ часъ разрушенія! Святая святыхъ сожжена... нѣжныя дѣти умерщвлены... отцы въ плѣну, въ рабствѣ и смерти!.. Вы, насильственные властители, жизнью вашею заклиная васъ — не умерщвляйте ихъ слишкомъ жестоко, не истребляйте ихъ совершенно. не убивайте на глазахъ отца сына, на глазахъ матери — дочь... ибо наступитъ часъ, когда Господь потребуетъ у васъ отчета. (Но *Халдеи*, эти злодѣи, не поступали такъ. На колѣни къ матери клали они дитя и говорили отцу: Ступай сюда и убей его! И мать плакала, такъ что слезы ея ручьемъ падали на дитя въ то время, когда отецъ сносилъ его голову)...

И снова сказалъ Моисей Господу: О, Владыка міра, въ Твоей Торѣ написано „Быка и теленка, его и его дѣтей не должны ты убивать въ одинъ и тотъ же день“. А сколько матерей умертвили они вмѣстѣ съ дѣтьми... и Ты молчишь?..

Тогда — внезапно — подбѣжала Рахиль, наша мать, къ Святому — высокочтимому: — Владыка міра, Тебѣ извѣстно, какъ сильно любилъ меня Твой рабъ Іаковъ, какъ онъ ради меня семь лѣтъ служилъ моему отцу. И когда семь лѣтъ наконецъ минули, задумалъ мой отецъ обвинить меня съ сестрой... и жестоко поразилъ меня этотъ замыселъ, о которомъ удалось мнѣ провѣдать. Я сказала объ этомъ Іакову, сообщила ему тайные знаки, по которымъ онъ могъ отличить меня отъ сестры и этимъ разрушить планъ моего отца... Но скоро раскаялась я въ этомъ, сжалившись надъ сестрою, чтобы она не попала посрамленію, и я поборолла пламя моей любви, и когда вечеромъ ее привели къ Іакову вмѣсто меня, я дала ей всѣ тайные знаки, по которымъ онъ долженъ былъ узнать Рахиль... И не только это... я сама была въ брачномъ покоѣ... въ нѣсколькихъ шагахъ отъ чѣты... и когда онъ заговаривалъ съ моею сестрой, я отвѣчала ему, чтобы онъ по голосу не узналъ Лію... И я... женщина, плоть и кровь, пыль и прахъ, не ревновала къ моей соперницѣ... Почему же Ты, о, Господи, Всесильный, Предвѣчный, Всеблагій, приревновалъ къ идоламъ, дереву и камню, ничтожному праху... прогналъ моихъ дѣтей... умертвилъ ихъ нечѣмъ... отдалъ на произволъ врагамъ?..

Тутъ тронулось милосердіе Высочайшаго, и такъ сказалъ Онъ: „Ради тебя, Рахиль, приведу Я Израиля обратно на родину“. Объ этомъ и написано въ Писаніи: „Голосъ слышится въ высотѣ (Рама), жалоба, горькій плачъ — Рахиль плачетъ о своихъ дѣтяхъ, никогда не утѣшится въ потерѣ

своихъ дѣтей—ибо они погибли“. И дальше написано: „Такъ говоритъ Вѣчный: удержи твой голосъ отъ плача и твои глаза отъ слезъ, ибо есть награда за твои дѣйствія... И есть надежда тебѣ на будущее—твои дѣти возвратятся домой въ свою землю... Таково изреченіе Господа“.

Безхитростная прозаическая форма этой главы Мидраша характеризуетъ всю литературу самостоятельной Гаггады въ продолженіе пятисотлѣтняго періода. Но именно изъ этой простоты рождается сила дикціи, которая, въ соединеніи съ фантастическимъ, таинственнымъ звукомъ арамейскаго діалекта, на которомъ написаны всѣ мидрашные сочиненія *, имѣетъ въ себѣ нѣчто грандіозное и гипонирующее, что, конечно, нельзя передать въ переводѣ, какъ бы вѣрно ни старался онъ передать ходъ мыслей и внѣшнюю форму подлинника.

Особенную категорію Мидрашей, но которая очень пригодилась для критической оцѣнки ихъ, составляютъ такъ называемыя проэміи (Pethichoth), точно опредѣляющія форму этой литературы. Многія изъ нихъ длинны и подробны, многія въ большемъ количествѣ слѣдуютъ одна за другой, каково, напримѣръ, вышеприведенное «Введеніе къ большому Плачу», многія художественны и запутаны. Онѣ составляютъ, наир., въ «Песиктѣ» превосходнѣйшія и наиболѣе характеристическія страницы, тогда какъ въ позднѣйшихъ мидрашныхъ сборникахъ онѣ часто отодвигаются совершенно на задній планъ. Въ «Песиктѣ» каждая отдѣльная статья (Piska) начинается нѣсколькими, среднимъ числомъ—четырьмя проэміями, которыя различаются между собой постройкою и величиною. За ними слѣдуетъ толкованіе къ отдѣльнымъ стихамъ Пятикнижія или Пророковъ, назначавшихся къ публичному чтенію въ одну изъ главнѣйшихъ субботъ или въ праздники. Большая часть этихъ статей оканчивается библейскимъ стихомъ, въ которомъ находятъ себѣ утѣшительное и торжественное выраженіе идеальныя надежды Израиля на будущее.

Переходъ отъ оригинальной, старѣйшей гаггадической литературы, остатки которой нѣтъ сравнивались съ романтическими развалинами старыхъ городовъ и величественныхъ замковъ, къ Гаггадѣ позднѣйшей совершается посредствомъ отдѣльныхъ небольшихъ, по именамъ уже упомянутыхъ нами сборниковъ, къ которымъ примыкаетъ, какъ самое выдающееся произведеніе, написанный уже по опредѣленной системѣ и въ извѣстной художе-

* Это неточно, ибо въ Мидрашахъ, какъ въ Талмудѣ, арамейскій и еврейскій языки чередуются.

ственной формѣ сборникъ «Midrasch Tanchuma», относящійся къ восьмому или девятому столѣтію; слѣдовательно, эта книга, по времени ея составленія, заходитъ далеко за талмудическій періодъ, по внутреннему же характеру своему и какъ галахическому, такъ и гаггадическому воззрѣнію, возвращается еще совершенно въ кругъ идей этого періода, такъ какъ она есть главнымъ образомъ компиляція изъ «Песикты», «Мехилты» и другихъ старѣйшихъ Мидрашей. Но между тѣмъ, какъ прежніе Мидраши содержатъ въ себѣ только матеріалы, отрывки, проекты, основы несомнѣнно происходившихъ въ дѣйствительности публичныхъ чтеній, только «Midrasch Tanchuma» впервые даетъ находящіеся между собою въ связи религиозныя чтенія на субботы, праздники и другіе торжественные случаи—чтенія, быть можетъ, имѣющія авторомъ этого самого Танхуму, но въ которыхъ включены и переработаны также многія чужія мысли безъ указанія источника или упоминанія о заимствованіи. Понятіе о литературной собственности было въ то время еще совсѣмъ не развито, чему краснорѣчивымъ доказательствомъ служитъ вся псевдо-эпиграфическая литература. Но, съ другой стороны, подобныя заимствованія на почвѣ старой еврейской литературы должно разсматривать съ точки зрѣнія не литературной собственности, а съ совершенно иной. «Думали, учили и писали въ духѣ древняго эпоса и для нераздѣльнаго и единого Израиля; поэтому авторъ исчезаетъ предъ божественнымъ авторитетомъ, индивидуумъ теряется въ массѣ, и такимъ образомъ большинство произведеній являются анонимными или псевдонимными, и вѣсто отдѣльныхъ книгъ мы находимъ массы, которыя, какъ псалтырь, гагіографы, Талмудъ, Гаггада—суть собственность націи и результатъ производительности нѣсколькихъ столѣтій».

Кто хочетъ стать на правильную точку зрѣнія для безпристрастной, какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи оцѣнки этой всей литературы Мидрашей, долженъ главнымъ образомъ имѣть въ виду, что это была коренившаяся въ жизни *народная литература*, которая долженствовала и желала поучать и удовлетворять, воспитывать и утѣшать, ободрять и воспламенять. «Это-то искусство предохранять цѣлый народъ отъ унынія и вырывать его изъ холодныхъ объятій отчаянія она примѣняетъ на дѣлѣ съ неподражаемымъ мастерствомъ. Имена лицъ, названія мѣстностей, животныхъ, какой нибудь старый, вышедшій изъ употребленія законъ, безыскусственный библейскій рассказъ, мимо котораго равнодушно проходитъ большинство читателей, большая, маленькая, недо-

стающая буква, однимъ словомъ—все, что находится въ связи съ основными книгами еврейства, становится подъ ея опытною и ловкою рукою источникомъ, освѣжающимъ умы, огнемъ, согревающимъ сердца, опорой для колеблющихся, утѣшеніемъ для опечаленныхъ и укрѣпленіемъ для слабыхъ». Эту точку зрѣнія необходимо постоянно имѣть въ виду, если желаетъ понимать сборники Мидрашной литературы и правильно судить о нихъ.

Поэтому и Мидрашъ Танхумы должно разсматривать въ его отношеніи ко всей собирательной литературѣ. Если онъ, по призыву древней Гагады, сводитъ самого Бога съ небеснаго престола для того, чтобы вложить въ Его собственныя уста слова утѣшенія и увѣщанія, обращенныя къ набожнымъ слушателямъ, — если въ немъ пророки древнихъ временъ всходятъ на ораторскую трибуну бетъ-гамидраша и произносятъ съ нея поучительныя проповѣди, — то подобные вымыслы имѣютъ источникомъ глубокое убѣжденіе, что все произносимое не есть собственный продуктъ, а «естественный и самостоятельный истокъ перешедшаго по преданію и истолкованнаго слова Божьяго».

Рѣчи «Midrasch Tanchuma» отличаются сверхъ того—въ тѣхъ случаяхъ, когда поэтический экстазъ не вытѣсняетъ всего остального—простымъ, безыскусственнымъ смысломъ и логическимъ ходомъ мыслей. Даже въ объясненіи слова Библии онѣ большею частью не выходятъ изъ предѣловъ здраваго разума. «Обыкновенно смыслъ, духъ того или другого библейскаго слова, такъ часто отличающагося изумительною глубиною, развивается, распространяется на другія житейскія отношенія и обстоятельства и посредствомъ приѣровъ изъ Библии и исторіи пріобрѣтаетъ ясную, наивную наглядность. Это развитіе мысли приводитъ незамѣтно, можно сказать, невольно къ небольшому уклоненію отъ первоначальнаго смысла даннаго слова, скромная одежда котораго сдѣлалась слишкомъ тѣсна для выросшихъ мыслей; отъ этого и происходитъ частое распространеніе текста за предѣлы первоначальнаго смысла».

Этическое значеніе этихъ рѣчей — глубокое и до сихъ поръ еще не достаточно оцѣненное по достоинству. Добродѣтель и правда, любовь къ родителямъ и воспитательныя обязанности, нравственность и благотворительность—безпрерывно и настоятельно рекомендуются слушателямъ. Особенно благотворительность составляетъ неистощимую тему.

Если этот Мидрашъ имѣетъ характеръ поэтической экзегетики, какъ Мидрашъ къ Пѣснѣ Пѣсней — мистически-эротической символики, которая представляетъ себѣ Бога и Израиля въ образѣ жениха и невѣсты, и уже выше упомянутый къ Плачу Іереміи — характеръ трагической элегии, то къ этимъ гаггадическимъ драмамъ, гимнамъ и элегіямъ присоединяются еще своеобразныя и странныя страницы въ *Таргумахъ* — сочиненіяхъ, которыя, правда, отчасти по духу и постройкѣ близко держатся первоначальнаго текста Библии, но въ большинствѣ случаевъ смѣло разрываютъ оковы преданія и принимаютъ размѣры и видъ легенды, стихотворенія, и наконецъ теряются въ океанѣ Мидраша.

Происхожденіе этихъ таргумовъ или халдейскихъ парафразъ относится къ предыдущимъ столѣтіямъ. Они, какъ мы уже говорили, возникли изъ образовавшейся скоро послѣ возвращенія изъ вавилонскаго плѣна потребности перевести еврейскій первоначальный текстъ на обиходную рѣчь народа — палестинскій діалектъ арамейскаго нарѣчія. Первое примѣненіе эти переводы нашли себѣ въ субботнихъ чтеніяхъ Библии, но понятно, что въ Таргумъ, подобно Галахѣ и Гаггадѣ, не писался, а передавался устно, съ тою цѣлью, чтобъ имъ не вытѣснился какъ нибудь авторитетъ св. Писанія. Поэтому мы не знаемъ ни объ одномъ Таргумѣ, кто былъ его авторъ или когда онъ былъ составленъ. «Таргумы обладаютъ въ высшей мѣрѣ общими свойствами анонимной библейской и примыкающей къ ней еврейской литературы — свойствами въ одно и то же время быть очень молодыми и очень старыми и, подобно деревьямъ, обнаруживать послѣдовательные круги роста, напечатлѣнные различными поколѣніями». Только по характеру перевода можно предположить, что вавилонскій Таргумъ къ Пятикнижію, который, вѣроятно, по связи съ именемъ и работою греческаго переводчика Библии Акилы, впоследствии получилъ названіе *Онкелоса*, былъ записанъ и дополненъ приблизительно во второй похристіанскомъ столѣтіи, тогда какъ та же операція съ вавилонскимъ Таргумомъ къ Пророкамъ не могла быть произведена раньше седьмого столѣтія. На этомъ основаніи этотъ послѣдній Таргумъ несправедливо приписывать одному изъ учениковъ Гиллея, *Іонатану б. Узіелю*, какъ это дѣлаютъ, быть можетъ, потому, что имя Іонатанъ напоминало имя другого греческаго таргумиста Теодотіона, а быть можетъ, и по той причинѣ, что и Іонатанъ б. Узіель написалъ Таргумъ, до насъ, однако, не дошедшій. Вавилонскому Таргуму соотвѣтствовалъ натурально и старый, іерусалимскій, который, вслѣдствіе неправильно понятой аббревіатуры, получилъ

названіе «Таргумъ Іонатанъ» и въ своей теперешней формѣ принадлежитъ болѣе позднему времени. «Первый—дикое растеніе, безъ всякой посторонней помощи вышедшее изъ стараго корня; второй—отпрыскъ, выведенный искусственнымъ уходомъ». Отдѣльные отрывки и комментаріи къ нимъ, носящіе названіе «Ieruschalmi», считали остаткомъ палестинскаго Таргума къ Пророкамъ, вообще не сохранившагося. Таргумы къ Псалмамъ, къ книгѣ Іова (къ этой книгѣ, впрочемъ, уже въ первой половинѣ перваго похристіанскаго столѣтія существовалъ, кажется, арамейскій Таргумъ) и къ Притчамъ суть простые переводы, отчасти сдѣланные по старымъ сирійскимъ образцамъ, а Таргумы къ пяти Мегиллотъ—многословныя, отчасти существующія въ различныхъ видахъ парафразы, которыя принадлежатъ уже почти вполне литературѣ Мидрашей. Къ библейскимъ книгамъ Даніила, Эсфири и Нозівъ, повидимому, не было халдейскаго перевода, переводъ къ Хроникъ сдѣлался извѣстенъ только въ позднѣйшее время и есть отчасти буквальный, отчасти парафрастическій переводъ.

И у враждебныхъ братьевъ, самаритянъ, съ цѣлью удовлетворенія ихъ религіознымъ потребностямъ, существовалъ халдейскій Таргумъ къ Пятикнижію, бывшему ихъ единственною священною книгой; его сочиненіе относится приблизительно къ шестому столѣтію, и онъ довольно важенъ по отношенію какъ въ основнымъ воззрѣніямъ самаритянъ, такъ и къ ихъ своеобразному діалекту. Но кто его авторъ и какимъ образомъ онъ составилъ, объ этомъ также мало извѣстно, какъ о томъ и другомъ относительно сирійскаго Таргуна, такъ называемаго «*Peschito*» (простой, вѣрный), который обнимаетъ каноническія книги ветхаго завета и былъ написанъ для употребленія говорившихъ по арамейски христіанъ, но обнаруживаетъ еврейское происхожденіе и близкое родство какъ съ палестинскимъ, такъ и съ вавилонскимъ Таргунами. Какъ эти послѣдніе были официальными Таргунами синагоги, такъ *Peschito* сдѣлался и долго оставался въ Сврїи подлиннымъ переводомъ церкви.

Но родство Таргуновъ съ литературнымъ направлевіемъ Гаггады и спеціально Мидраша, благодаря которому они почти всѣ подлежатъ включенію въ эту область, проявляется главнымъ образомъ въ пониманіи и толкованіи библейскаго текста. И вотъ Таргумъ, который строго держится буквы писанія, такъ называемый «Таргумъ Онкелосъ», также переводитъ догматическія мѣста сообразно воззрѣніямъ Галахи, но передѣлываетъ антропоморфическія выраженія, объясняетъ темныя поэтическія мѣста и примѣняетъ ихъ къ точкѣ зрѣнія позднѣйшаго времени. Тѣмъ не менѣе

характеръ просто буквального перевода въ цѣломъ еще строго сохраняется; это есть и причина важнаго значенія, которымъ этотъ Таргумъ пользовался у евреевъ во всякую пору. Напротивъ того, остальные переводы имѣютъ почти исключительно парафрастическій характеръ; они изукрашиваютъ поэтическіе рассказы сагами и легендами, дополняютъ библейскія повѣствованія другими полупрошедшихъ временъ и такимъ образомъ рѣшительно принадлежатъ къ гаггадическому направленію. Но не слѣдуетъ ни называть эти Таргумы національными художественными произведеніями мидрашной поэзіи, ни, съ другой стороны, совсѣмъ отрицать присутствіе въ нихъ вкуса, историческаго и поэтическаго пониманія, и признавать производимое чтеніемъ ихъ впечатлѣніе непріятнымъ и тяжелымъ. Именно потому, что мы должны искать въ нихъ не опредѣленные миѣнія и заключенія отдѣльныхъ писателей, а типическіе взгляды народнаго самосознанія, именно потому парафразы и легендарныя подробности этихъ Таргумовъ не могутъ дѣйствовать на насъ непріятно, какъ проявленіе индивидуальнаго произвола. По нимъ, напротивъ того, составляешь себѣ картину еврейской народной жизни въ періодъ ея паденія и возрожденія, когда встрѣчаешь въ нихъ страстную ненависть къ Риму, выводимому подъ названіемъ Эдома, и передѣлку библейскихъ рассказовъ въ лѣтопись современныхъ происшествій. Но въ палестинскомъ Таргумѣ къ Пятикнижію, окончательная редакція котораго во всякомъ случаѣ относится къ времени не раньше седьмого или восьмого столѣтія, — такъ какъ тамъ находятся даже намеки на Магомета и Константинополь и еще другія добавленія изъ арабскаго періода, — новая критика открыла составныя части древнѣйшаго Таргума, относящагося къ порѣ до разрушенія Іерусалима и даже къ періоду Іоанна Гиркана; изъ этого обстоятельства она сдѣлала логическій выводъ, что первый періодъ Таргума былъ періодъ парафразы, между тѣмъ какъ буквальный переводъ Библии, офиціальный переводъ «Таргумъ Онкелось», былъ сдѣланъ уже позднѣе, во время законодательнаго регулированія и систематизированія, изъ боязни всякихъ добавленій и измѣненій, подъ эгидою галахическихъ авторитетовъ, вѣроятно, учениковъ Акибы; отсюда критика заключила дальше, что, слѣдовательно, этотъ общепринятый Таргумъ есть только позднѣйшій отпрыскъ всей таргумистической собирательной литературы, пересмотръ прежнихъ работъ безъ всякой существенной своеобразности, однимъ словомъ — трудъ, не заслуживающій того высокаго уваженія, которымъ онъ такъ долго пользовался въ еврейской литературѣ,

такъ какъ онъ есть нечто иное, какъ одно отдѣльное звено въ длинной цѣпи Таргуновъ.

Этому мнѣнію діаметрально противоположно то традиціонное, которое въ авторѣ «Targum Onkelos» видитъ современника Аквилы, или даже его самого, и переноситъ его переводъ во второе похристіанское столѣтіе. Для развитія религіозныхъ идей какъ церкви, такъ и синагоги, этотъ Таргумъ служитъ важнымъ посредствующимъ звеномъ. Первая признала фундаментальными идеями для послѣдующаго развитія и пользовалась воззрѣніями его на божественное существо и откровеніе этого послѣдняго людямъ, его переработку логоса въ Мемра (сказанное слово), его намеки на Мессію и эсхатологическіе взгляды; синагога же—его галахическія толкованія и многія, истекающія отсюда указанія для объясненія темныхъ мѣстъ Библии и приѣненія на практикѣ религіозныхъ нормъ.

Обзоръ самостоятельной литературы Гаггады и Таргуновъ въ томъ періодѣ, когда Таргумъ и Мидрашъ сливались между собою, даетъ намъ своеобразную картину, которой отождествленіе прошедшаго съ настоящимъ сообщаетъ привлекательный характеръ. «Древніе живутъ здѣсь среди насъ—Авраамъ со всѣми праотцами и набожными, пророками и царями, въ качествѣ раввиновъ новаго времени; чрезъ это они становятся намъ человѣчески болѣе близкими, противники праотцевъ и набожныхъ дѣлаются національными врагами. Исавъ здѣсь римская имперія, Лаванъ, Исавъ, Валаамъ—новые супостаты; настоящее есть отраженіе прошедшаго и этииъ оно освящается, просвѣтляется». Какъ, съ одной стороны, подобная дѣятельность поддерживаетъ и освѣжаетъ духовную жизнь и въ мрачную пору, какъ, благодаря ей, ближе становится прошедшее и чрезъ то дѣлается сноснымъ настоящее, такъ, съ другой стороны, она направляетъ смѣлый взглядъ въ зловѣщія бездны мрачнаго первобытнаго міра—въ область *мистики*.

Занятіе тайнымъ ученіемъ не было чуждо еврейскимъ мудрецамъ уже со времени возвращенія изъ страны звѣздочетовъ-халдеевъ. Скоро извѣстныя ученія стали считаться спеціальною собственностью избранныхъ кружковъ, которые не довольствовались традиціею самою по себѣ и искали въ письменномъ словѣ откровенія символа и аллегорій, чтобы имѣть возможность вкладывать туда высшія метафизическія идеи. Ученіе это распространилось таинственнымъ образомъ, оно возникло изъ потребности независимаго размышленія о послѣднихъ причинахъ всѣхъ вещей, и этою же

потребностью, которая эксплуатировала также въ свою пользу традицію и письменное слово, было доведено до зрѣлости. Къ этому присоединилась еще потомъ александрійская теозофія, окрачившая непосредственность библейской идеи о Богѣ допущеніемъ посредствующей силы между Богомъ и міромъ, и изъ логоса которой христіанская гностика создала своего демиурга, еврейская же мистика—своего Метатрона (מֵטַטְרֹן—стоящій позади божьяго престола ангелъ).

Что міръ создалъ *единный* Богъ—этому очень опредѣлительно поучало слово писанія. Но затѣмъ явилось толкованіе на счетъ способа и процесса сотворенія міра, сдѣлавшееся тотчасъ же предметомъ философской мистики и въ тѣсной связи съ которымъ находились пытливыя соображенія относительно времени, когда это созданіе еще не существовало, равно и о сущности самого божества. Мудрость—Chokhma—позволявшая человѣку проникать догадками въ таинства внутренней жизни божества до сотворенія міра, была отождествлена съ Платоновою идеею о *νοῦς* и Филоновою о *λόγος*, и такимъ образомъ размышленіямъ и выводамъ о небѣ и землѣ и ихъ священныхъ тайнахъ открылось широкое поле. Повидиному, эта область въ до-талмудическій періодъ раздѣлилась на двѣ главныя группы: космогонію или ученіе о сотвореніи міра—Ma'asze-Bereschith—въ связи съ первою главою книги Бытія, и теозофію или ученіе о парадной свитѣ Бога—Ma'asze-Merkabah—опиравшееся на изображеніе престольной колесницы у Эзекииля.

Изслѣдованіе такихъ вещей естественно могло быть дѣломъ только отдѣльныхъ просвѣщенныхъ умовъ и должно было иногда вводить въ заблужденіе даже такихъ людей, какъ вышеупомянутаго Элису бенъ Абуия, въ которомъ оно породило сомнѣніе въ единичности Бога и о которомъ Гаггада своею манерою выражаться сообщаетъ, что онъ въ своемъ заблужденіи разрушилъ «молодые насажденія». Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно привело другихъ изслѣдователей крутизнами спекулятивнаго мудрствованія къ высшему познанію. Такими смѣлыми и чистыми мыслителями признаются Іохананъ б. Заккаи, Элеазаръ б. Арохъ, Акиба, Хананія б. Хакинай. Но заключавшіяся въ этихъ изслѣдованіяхъ опасности для самой религіи побуждали держать эти ученія въ глубокой тайнѣ, а равно и запрещать посвященіе въ нихъ такихъ людей, которые не достигли извѣстнаго возраста и не были признаны за самостоятельныхъ мыслителей.

Наука эта вращалась въ предѣлахъ человѣческаго познанія, правда, простиравшагося отъ неба къ землѣ, до тѣхъ поръ, пока гностика хри-

стіанства не проникла въ ея область и не начала стараться о расширеніи этой послѣдней. Какъ въ александрійской теозофії, такъ и въ метафизическихъ воззрѣніяхъ таннаистическаго періода гностика искала и нашла наивно совершившійся компромиссъ между философскими ученіями греческой философіи и библейскимъ міровоззрѣніемъ. Только тогда, когда гностика христіанства, ядро которой составляло отрицаніе непосредственности Бога въ его дѣятельности, появилась и этикъ стала грозить идеѣ еврейской философіи,—только тогда тѣ самые учителя и изслѣдователи, которые противились проникновенію эллинистическихъ элементовъ въ еврейство, выступили на борьбу съ этою гностикой—дочерью или сестрою которой можно считать тайное ученіе, уже въ послѣдующемъ его развитіи получившее названіе Kabbalah (преданіе). Слѣды этой борьбы съ гностикой встрѣчаются въ Мишнѣ, также какъ и въ обоихъ Талмудахъ, но нельзя не видѣть также слѣдовъ ея прочнаго вліянія тамъ, гдѣ границы между обѣими областями сглаживаются, и философы-изслѣдователи еврейства оказываются во многихъ случаяхъ подъ вліяніемъ ново-платоновыхъ и ново-пифагоровыхъ ученій. Въ Гаггадѣ позднѣйшаго періода это вліяніе становится все болѣе и болѣе явственнымъ, а въ мидрашныхъ сочиненіяхъ—главнымъ образомъ въ Мидрашѣ о Ma'asze Merkabah—уже совершилось прииреніе, или, вѣрнѣе, смѣшеніе всѣхъ этихъ различныхъ направленій и мнѣній еврейскаго, эллинистическаго, парсистскаго и первобытно-христіанскаго происхожденія, перерабатывающееся потомъ въ самостоятельную систему тайнаго ученія.

Въ талмудическій и даже въ мишнаическій періодъ эти метафизическія мудрствованія о небѣ и землѣ, равно какъ и о скрытыхъ тайныхъ основаніяхъ многихъ догматовъ не породили еще никакой спеціальной литературы. Только въ то время, когда Гаггада была собрана въ самостоятельный Мидрашъ, это направленіе изъ устной передачи также перешло въ письменную форму. Въ «*Pirke di Rabbi Elieser*» (Отдѣлы р. Элеазара), несправедливо приписываемыхъ Элеазару б. Гирканосу, но, по всей вѣроятности, сочиненныхъ не раньше начала восьмого столѣтія, этическая и историческая Гаггада уже снабжена многими разсужденіями о тайномъ ученіи. Книга состоитъ изъ 54 главъ, между которыми третья излагаетъ мистическую теорію сотворенія міра, а четвертая описываетъ небесныя воинскіе сонны; обѣ эти главы суть, слѣдовательно, гаггадическіе варіанты исторіи сотворенія и видѣнія Эзекиіля. Въ остальномъ сочиненіи примы-

касть къ ходу библейскаго разсказа и трактуетъ, хотя и не по систематическому плану, о релігіозныхъ учрежденіяхъ, каковы суббота, календарное счисленіе, о судномъ днѣ, покаяніи, отлученіи, мессіанской идее и воскресеніи мертвыхъ. Но гораздо значительнѣе сдѣланная въ это же время первая самостоятельная попытка философски изслѣдовать высочайшія проблемы, выразившаяся въ сочиненіи *«Sefer Jezirah»* (Книга Сотворенія). Родина его, вѣроятно—Палестина, и авторитетъ, которымъ оно пользовалось, простирается далеко за предѣлы эпохи мидашей. Книга эта, авторъ которой совершенно неизвѣстенъ, излагаетъ возникшую подъ вліяніемъ ново-пифагоровыхъ идей космогонію, находящуюся въ связи съ десятью числами и двадцатью двумя буквами еврейской азбуки, какъ съ основными силами, въ которыхъ якобы заключены элементы всѣхъ вещей, начало и конецъ земной жизни и всѣ образы, въ которыхъ она проявляется. Числа и буквы вмѣстѣ составляютъ тѣ 32 «удивительныя дороги мудрости», во главѣ которыхъ стоитъ, какъ первобытный источникъ всего существующаго, ненарушимая единичность Бога.

Десять чиселъ—*Sefiroth*—суть выраженіе того послѣдовательнаго порядка, въ которомъ мы присоединяемъ одну вещь къ другой, какъ бы категорій вселенной; они изображаютъ начало и конецъ, высоту и глубину, доброе и злое; они же, во второстепенномъ значеніи своемъ, суть представители и четырехъ странъ свѣта. Цифра одинъ есть духъ живого Бога. Два—дыханіе духа, въ которомъ отпечатались 22 буквы, вмѣстѣ составляющія, однако, только одно дыханіе. Три—вода, исходящая изъ воздуха. Четыре—огонь, происходящій отъ воды. Пять—высота, шесть—глубина, семь—востокъ, восемь—западъ, девять—югъ, десять—сѣверъ. Въ этомъ мірѣ идей уже усматриваются въ своемъ первоначальномъ развитіи элементы ученія объ эманации, которое въ Богѣ видѣло какъ бы солнце, испускающее изъ себя вселенную точно лучи свѣта, первобытное существо, абсолютная власть и сила котораго дала жизнь всему существующему.

Отъ этихъ идей, служащихъ отголоскомъ Пифагорова ученія, что міръ есть система нѣровыхъ отношеній и что, слѣдовательно, число составляетъ принципъ и сущность всѣхъ вещей, «Книга Сотворенія» переходитъ къ буквамъ, такъ какъ онѣ суть вѣдь составныя части слова и чрезъ это—выраженіе мысли. Это слово, составляющее триничность, закрываетъ мысль, оно однородно съ нею, оно—первобытный духъ, звукъ, дыханіе и рѣчь. Изъ этого духа истекаетъ второе, откуда выводятся 22 буквы, основная

сущность всѣхъ вещей. Сами буквы дѣлятся на три класса или «матери»: первый составляютъ три основныхъ буквы—три основныхъ элемента: вода, воздухъ и огонь; второй состоитъ изъ семи двойныхъ буквъ, долженствующихъ изображать противоположности и соответствующихъ семи планетамъ, семи небесамъ и семи землямъ, семи днямъ и ночамъ; въ третьемъ—двѣнадцать простыхъ буквъ, сообразно двѣнадцати знакамъ зодіака, двѣнадцати мѣсяцамъ года, главнѣйшимъ частямъ человѣческаго тѣла и важнѣйшимъ свойствамъ нашей натуры. Посредствомъ различныхъ математическихъ комбинацій изъ 22 буквъ образуется 231 воротъ, чрезъ которыя вливается мудрость и открывается входъ въ высшій міръ. Примѣромъ вліянія этихъ буквъ—Метатезисъ—на человѣческую жизнь приводятся, между прочимъ, три еврейскія буквы Aijin, Nun и Gimmel, которыя въ одномъ сопоставленіи образуютъ слово oneg—веселье, радость, удовольствіе, въ другомъ же—nega, т. е. вредъ, бѣдствіе; изъ чего выводится доказательство, что буквы въ темныхъ нѣдрахъ своихъ скрываютъ счастье и несчастье. Главнымъ образомъ это относится, конечно, къ буквамъ, изъ которыхъ составляется священное имя Бога.

Вся система, въ которой идея макроkozма и микроkozма, если не развита вполнѣ, то по крайней мѣрѣ намѣчена,—воюетъ съ дуализмомъ языческой философіи и поэтому имѣетъ своимъ главнымъ фундаментомъ абсолютную единичность Бога. Богъ представляется ей безконечнымъ, а поэтому и необъяснимымъ существомъ, стоящимъ *выше* чиселъ и буквъ, т. е. принциповъ и законовъ, усматриваемыхъ нами въ мірѣ, но не внѣ ихъ: каждый элементъ исходитъ изъ болѣе высшаго, и всѣ они имѣютъ своимъ источникомъ слово или священный духъ.

На этомъ основаніи одинъ изъ позднѣйшихъ философовъ-комментаторовъ этой книги справедливо замѣтилъ, что «Sefer Jezirah» учитъ «бытію Единого Бога посредствомъ вещей, въ которыхъ, съ одной стороны, господствуютъ разнообразіе и многочисленность, съ другой же—единство и гармонія; это соглашеніе можетъ быть дѣломъ только Одного, создавшаго эти вещи».

Что «Книга Сотворенія» скоро послѣ своего появленія стала считаться «источникомъ богатаго и глубокаго познанія» и вызвала усердное комментированіе ея—это должно представляться тѣмъ понятнѣе, что то время приняло безъ всякихъ критическихъ колебаній принадлежность этого мистико-философскаго сочиненія перу таннанта Акибы и даже допустило, что онъ былъ вдохновленъ на это дѣло патриархомъ Авраамомъ. Такимъ образомъ

книга сдѣлалась въ послѣдствіи фундаментомъ спекулятивной каббалы и псевдо-эпиграфической литературы, которая тѣмъ охотнѣе облакала себя прелестью таинственности, что этимъ могла значительно усилить дѣйствіе своихъ ученій и идей.

Но въ слѣдствіе этого обстоятельства изслѣдованія о возрастѣ этихъ сочиненій подвергались многимъ вліяніямъ и встрѣчали многія затрудненія. Только принимая въ соображеніе внутренній характеръ цѣлаго ряда гаггадическихъ сочиненій этого же направленія, можно отнести ихъ къ концу этой эпохи и началу слѣдующей; таково «*Otiot di Rabbi Akiba*» (Буквы р. Акибы), гдѣ таннаиту-мудрецу приписывается также разсужденіе «О преимуществахъ отдѣльныхъ буквъ еврейскаго алфавита», но гдѣ при этомъ, какъ и въ «Книгѣ Сотворенія», познаніе (*Binah*) поставлено выше исполненія закона и, быть можетъ, проложенъ путь полемикѣ противъ кодифицированій Галахи.

Подобно космогоніи и теософіи вызвала въ то время впервые литературу, тоже узурпировавшую авторитетъ знаменитыхъ таннаитическихъ учителей и отъ ихъ имени проповѣдывавшую мистическія идеи, болѣе глубокой корень которыхъ слѣдуетъ, быть можетъ, искать въ родственныхъ элементахъ парсизма. Онѣ большею частью находятся въ связи съ видѣніемъ Езекиіля, явленія котораго, благодаря недавно откопаннымъ ассирійскимъ памятникамъ, становятся понятными только въ ихъ совокупности, но которыя въ наше время легко могли считаться и выдаваться за таинственные аллегоріи и символы высшихъ религіозныхъ идей. Уже Іохананъ б. Заккаи воспользовался «Хайотами» небесной тронной колесницы въ описаніи Езекиіля для топографіи космоса, которая долженствовала сдѣлать наглядной безконечность міросоздателя посредствомъ необозримыхъ и необъятныхъ протяженій. То же самое утверждали въ послѣдствіи его ученики, современники и преемники. Такъ, Нехунія б. Гакана считался авторомъ такъ называемаго «*Midrash Bahir*» и одной особенной молитвы, его ученику Изману б. Элишѣ приписывался также теософическій мидрашъ «*Hechaloth Rabbathi*» (Большія Галлерей), сочиненіе котораго относится къ гаонскому періоду. Происхожденіемъ отъ Соломона хвалится даже не вполне сохранившаяся книга «*Rasiel*», гдѣ находится также трактатъ о тѣлесныхъ разиѣрахъ Бога—*Schiur Komah*—въ которомъ антропоморфизмы видѣнія Езекиіля распространены до такой необычайной степени, что это сочиненіе слѣдуетъ признавать крайнимъ предѣломъ того, на что отваживалась тогдашняя мистика въ своихъ необузданныхъ фантастическихъ вымыслахъ

о Богѣ и Его престолѣ, объ ангелахъ и «священныхъ животныхъ». Отчасти, хотя и немножко выше стоитъ сочиненный, вѣроятно, въ то же время «*Midrasch Kohen*» — опирающаяся на одно мѣсто въ Книгѣ Бытія философско-мистическая космогонія въ 24 главахъ, гдѣ Chokhma и Thoga, слѣдовательно, мудрость и законъ отождествляются, насколько мудрость отражается въ законѣ. Это тождество укрѣпляется также числовымъ достоинствомъ обоихъ этихъ словъ. Затѣмъ «Мидрашъ Кohenъ» переходитъ къ объясненію первобытной воды, первобытнаго огня и первобытнаго свѣта. Слѣдующія главы занимаются библейскими днями сотворенія міра, которые объясняются здѣсь съ оттенкомъ филоновой мистики и въ которыхъ пространство и объемъ міра приведены въ числовую символику. Весь трактатъ написанъ частью по еврейски, частью по арамейски и нерѣдко употребляетъ поэтическія формы словъ. Къ этой же категоріи Мидраша тайнаго ученія принадлежитъ «*Massecheth Aziloth*» — полная теорія эманации на ново-пифагорейскомъ фундаментѣ.

Въ кругъ религіозныхъ воззрѣній болѣе чистыхъ и высокихъ, чѣмъ эти отростки мистической теософіи, вводятъ насъ, однако, и другія стремленія и направленія, находящіяся въ связи съ литературой Мидрашей, равно какъ и съ эпохой Талиуда, хотя внутреннее соотношеніе ихъ не всегда объяснимо и очевидно, по отсутствію соединительныхъ звеньевъ, которыми столь повидимому разнородныя направленія сплочиваются въ одно цѣлое, каковымъ безусловно слѣдуетъ считать систему традиціи и ея развитія.

Доказательствомъ тому можетъ служить характеристическій фактъ, что каждое изъ этихъ направленій представляетъ притязаніе на честь быть преданіемъ и даже на главную авторитетность въ этомъ отношеніи. Вѣдь записанное въ Мишнаѣ и Талмудѣ устное ученіе есть прежде всего преданіе; въ качествѣ преданія выступаетъ затѣмъ тайное ученіе о космогоніи и теософіи и, наконецъ, преданіемъ хотятъ быть признаваемы также грамматическія изслѣдованія о гласныхъ и удареніяхъ, равно какъ и о правильномъ писаніи библейскаго текста, извѣстныя подъ названіемъ «*Masora*».

Одинокииъ, неизвѣстно чьею рукой посѣянными зерномъ, которое въ далекой землѣ достигаетъ расцвѣта и зрѣлости, — представляется Масора обозрѣвателю этой области литературы. Кто были ея создатели? Какими образомъ и гдѣ возникла она? Темною загадкою кажется эта вся традиціонная орфографія и работа для завершенія библейскаго текста, эта Масора, которая

разсматриваетъ содержащіяся въ Библии буквы по ихъ положенію, числу и виду, затѣмъ изслѣдуетъ и опредѣляетъ, сколько стиховъ въ каждой книгѣ, сколько ихъ одинаково начинаются и оканчиваются, сколько разъ одно и то же слово встрѣчается во всей Библии и въ каждой отдѣльной части ея, какъ слѣдуетъ выговаривать и какъ не слѣдуетъ и въ какомъ значеніи оно повторяется. Но не въ томъ обстоятельствѣ, что въ Св. Писаніи удачно насчитано 812,280 буквъ, заключается значеніе Масоры, а въ томъ фактѣ, что она пробудила лингвистическое чутье и дала толчокъ занятію грамматикой, начавшемуся развиваться въ значительной степени уже въ слѣдующемъ столѣтіи. Для насъ не подлежитъ почти никакому сомнѣнію, что библейскій текстъ, не смотря на рвеніе, съ которымъ евреи старались о сохраненіи его, съ теченіемъ времени часто подвергался порчѣ и обезображиванію. Только тогда, когда собраніе канона было окончательно завершено, установили также окончательно и текстъ. Софери́мъ, конечно, относились съ величайшею заботливостью къ критикѣ библейскаго текста, и ихъ преемники продолжали передавать этотъ текстъ въ такой же неприкосновенности, со своими критическими улучшеніями. Такъ, уже въ Талмудѣ играютъ роль Keri и Kethib, т. е. какъ выговариваются буквы и какъ онѣ читаются по официальному преданію. Послѣ завершенія Талмуда критическая работа съ текстомъ продолжается учеными, сперва въ устной передачѣ, потомъ или въ ихъ собственныхъ отдѣльныхъ сочиненіяхъ, или на поляхъ рукописныхъ экземпляровъ Библии. Это и была Масора.

Трудными, запутанными путями удалось, наконецъ, изслѣдованію добыть грамматическую, лексическую и экзегетическую Масору относительно ея содержанія, большую и малую—по ея объему. Менѣе счастливо было оно до сихъ поръ въ своихъ гипотезахъ о происхожденіи гласныхъ и удареній, которыхъ въ Талмудѣ нѣтъ и слѣда, и о ихъ изобрѣтателѣ. По всей вѣроятности, скоро послѣ того, какъ былъ записанъ устный законъ, оказалась необходимость въ точной вокализаци; вѣроятно также, что удареніе, интерпунктуациа и мелодическій способъ произнесенія словъ уже прежде были въ употребленіи и передавались изъ устъ въ уста школьною традиціею. Ученые палестинской академіи въ Тиверіадѣ, побужденные къ тому сирійцани, повидимому, были основателями этой, получившей свое названіе отъ города, системы вокализаци, рядомъ съ которою существовала еще другая вавилонская пунктаціонная система, болѣе древняго про-

исхожденія *; но о ней по настоящее время мы имѣемъ еще мало надежныхъ свѣдѣній. Масоретскія работы, имѣвшія цѣлью положить предѣлъ обезображиванью текста, начались въ пятомъ столѣтіи и продолжаются до конца гаонской эпохи, когда впервые появляются опредѣленные личности въ качествѣ работниковъ въ этой, по сию пору еще такъ мало изслѣдованной исторически области **. Но удивительную аналогію себѣ находитъ Масора въ школахъ индѣйскихъ жрецовъ и грамматиковъ, которые, какъ только начало ослабѣвать пониманіе ведическихъ гимновъ, принялись за точно такую же критическую работу, такъ что текстъ Ригведы существуетъ и теперь еще въ томъ самомъ видѣ, въ которомъ онъ былъ установленъ этими учеными два съ половиной тысячелѣтія назадъ.

Толкованіе библейскаго текста находилось, конечно, въ связи съ работою по внѣшнему установленію его, такъ какъ и гаггадисты Мидраша часто объясняли слово Писанія по ихъ числовому значенію. Точно также имѣла Масора связь, хотя и слабую, съ тайнымъ ученіемъ, ибо первые слѣды грамматической обработки текста находятся именно въ главномъ трудѣ мистиковъ, ихъ «Книгѣ Сотворенія», которая въ свою очередь построена на совершенно гаггадическомъ фундаментѣ.

Между тѣмъ, какъ такимъ образомъ открывается извѣстная логическая связь между направленіями, повидимому, совершенно противоположными другъ другу,—въ соединеніи Мидраша съ *Литургіею* еврейства, внутреннее соотношеніе ихъ тотчасъ же бросается въ глаза, даже при самомъ бѣгломъ взглядѣ на богослужебную поэзію, которая впоследствии сдѣлалась важнымъ элементомъ въ еврейской литературѣ, основаніемъ національной поэзіи евреевъ.

Ея древнѣйшими составными частями были безспорно короткія благословенія—больше гимны, чѣмъ молитвы. Отсюда произошли двѣ главныя формы: Schema (исповѣданіе единичности Бога) и Tefillah, собственно молитва, въ которой содержатся восемнадцать благословеній, соотвѣтствовавшихъ потребностямъ богослуженія, какъ въ синагогѣ, такъ и дома,

* По новѣйшимъ изслѣдованіямъ, тиверіадская система пунктуациі древнѣе такъ назыв. вавилонской. Ред.

** На основаніи данныхъ, заключающихся въ рукоп. Имп. публичной бібліотеки и недавно обнародованныхъ, можно прослѣдить дѣятельность семейства Бенъ-Ашера и др. по части Масоры начиная съ VII или даже съ VI столѣтія по Р. Х. Ред.

ившихъ своимъ основаніемъ псалмы, и рядомъ съ ними сохранявшихся и получавшихъ дальнѣйшее развитіе. Четыре покаянныя молитвы первосвященника въ Судный день суть, конечно, древнѣйшія составныя части этой литургіи, тогда какъ древнѣйшія эвлогіи—числомъ также четыре—находятся уже въ Псалтыри. По мѣрѣ религіознаго и національнаго развитія, заступившее мѣсто жертвеннаго культа богослуженіе регулировалось формою Шена и Тефиллою, слѣдовательно, исповѣданіемъ и молитвами, которыя начались, смѣнялись и закончились псалмами и покаянными молитвами и къ которымъ уже въ соферимское время присоединились чтеніе отдѣла Библии и объясненіе его на мѣстномъ языкѣ метургенаномъ.

Законъ и пророчество, продолжающіяся въ Галахѣ и Гаггадѣ, существуютъ также и въ формахъ богослужебной поэзіи отъ ея перваго начала до дальнѣйшаго развитія. Мотивы Шена находились уже въ законѣ, символъ вѣры которой было это исповѣданіе, а прототипы Тефиллы отражаютъ въ себѣ возвышенныя идеи пророковъ, въ которыхъ мы слышимъ слово самого Бога, какимъ оно раздается въ тысячѣ отголосковъ изъ жизни націй. «Национальная жизнь становится благодарственной жертвою, пламя которой, зажженное словомъ Божіимъ, ярко пылаетъ въ Berachoth».

Сообразно высокому значенію литургіи выработался для нея въ скоромъ времени и особый, чисто національный стиль, который своимъ простыми формами наиболѣе близокъ къ языку библейскихъ сочиненій, не обращаясь, однако, въ простую копію ихъ. Большею частью, если и не всегда, онъ далекъ отъ «параллелистическаго отголоска мыслей», но за то постоянно чуждается «сѣтей рифмы и метра» и, благодаря своей высокой простотѣ и производимому имъ глубокому дѣйствию, занимаетъ мѣсто посредникъ между величавыми традиціями лирики псалмовъ и новообразованиями той богослужебной поэзіи, которую создала религіозная потребность позднѣйшихъ поколѣній. Какъ въ библейской поэзіи мы находимъ и можемъ опредѣлительно разграничить поэтическую исторію, поэтическое ученіе, поэтическую пѣснь, такъ эти элементы существуютъ и въ религіозной поэзіи, опирающейся на Гаггаду и находящей себѣ дополненіе въ Таргумѣ, который, въ качествѣ объяснителя читавшейся по субботамъ Библии, скоро сдѣлался средоточіемъ богослуженія и которому въ свою очередь, безъ работы Масоры по внѣшнему установленію текста, пришлось бы погибнуть въ не слишкомъ продолжительномъ времени. Соединительное звено между литургіею и Мидрашемъ составляетъ такъ называемая пасхальная Гаггада, установившая порядокъ молитвъ въ оба пасхальныхъ

вечера. Изъ парафрастическихъ вариантовъ Таргума многіе даже цѣликомъ проникли въ субботнее богослуженіе, главная молитва котораго, по добавочной жертвѣ, назначенной на этотъ день, получила названіе Musaf. Послѣ окончательнаго прекращенія жертвенной службы, и Галаха, само собою разумѣется, въ качествѣ ея замѣстительницы, проложила себѣ дорогу въ повседневную литургію.

Такимъ образомъ, всѣ лучи этого литературнаго періода въ концѣ все-таки сходятся въ солнцѣ библейскаго слова, послѣ того какъ они въ теченіе многихъ столѣтій свѣтили рядомъ другъ съ другомъ. Исторія и толкованіе, язычество и христіанство, лирика и эпосъ, Библія и Мишна, таннаимъ и аморайимъ, саборен и гаоны, Мидрашъ и тайное ученіе, Таргумъ и литургія, Талмудъ и Мазора—все смѣшивается между собою въ этомъ удивительномъ періодѣ, и въ концѣ концовъ все-таки сплочивается въ одно могущественное, громадное цѣлое, чьи отдѣльныя направленія служатъ столбами и опорами того гигантскаго, вѣчно строящагося носта, который культура протянула надъ разрушительнымъ потокомъ варварскихъ волнъ, начиная отъ затопленной материнской почвы востока, до отдаленнаго берега европейской культуры.

ЧЕТВЕРТЫЙ ПЕРІОДЪ.

ЕВРЕЙСКО-АРАБСКО-ИСПАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

(Отъ 750—1200 г. по Р. Х.).

В в е д е н і е.

Образованность классическаго міра, повидимому, почти вся погибла въ волнахъ переселенія народовъ, и духъ исторіи долженъ былъ искать себѣ новыхъ формъ для того, чтобы въ нихъ и посредствомъ ихъ создать себѣ новые образовательные элементы. Государственный и правовой строй потерпѣлъ переворотъ, изъ котораго только медленно и затруднительно могъ развиваться новый порядокъ. Народы, которымъ христіанство открыло свое ученіе, распространили страшную грубость, и по цивилизованнымъ до того времени странамъ, съ теченіемъ времени проникло множество языческихъ представленій и идей. Богословская ученость вся, за немногими ничтожными исключеніями, вымерла, наука пришла въ упадокъ и укрылась въ уединенныя кельи монастырей, нравственность представляла собою картину испорченности и распущенности, охватывавшихъ и всю ту область, надъ которою уже господствовала церковь и которая въ половинѣ восьмого столѣтія была уже плотно окружена со всѣхъ сторонъ языческими и другими элементами.

Эти другіе, новые элементы ввело въ исторію человѣчества переселеніе народовъ востока. Въ 622 г. выступилъ въ Меккѣ Магометъ проповѣдникомъ новаго ученія, соединившаго между собой тѣ арабскія племена, которыя до тѣхъ поръ, на искони принадлежавшей имъ части громаднаго полуострова между Краснымъ и Персидскимъ морями, вели такой же образъ жизни, какой былъ завѣщанъ имъ праотцами съ самыхъ древнѣйшихъ временъ. Нѣсколько столѣтій прошло, не оставивъ замѣтнаго слѣда въ

развитіи этого народа; но вотъ явился Магометъ и въ два десятилѣтія словомъ и мечомъ покорилъ себѣ всю обширную Аравію, а непосредственно вслѣдъ затѣмъ аравитяне, полные воинственного и религіознаго воодушевленія, двинулись изъ своей родины, отняли у греческой имперіи Сирію и Египетъ и посредствомъ завоеванія Персіи распространили свое господство до границъ Индіи и Кавказа, съ одной стороны, и до западной Африки—съ другой; наконецъ, сдѣлались они властелинами даже всей Испаніи, южной Италіи, проникли въ самое сердце христіанской Европы, всюду разнося знамя пророка и его ученіе—*Исламъ*.

Еврейство той поры стояло, правда, въ сторонѣ отъ всѣхъ этихъ движеній, но тѣмъ не менѣе въ сильной степени подвергнулось ихъ вліянію. Если расширеніе господства церкви увеличило исторію страданій еврейскаго народа, то возникновеніе ислама среди смѣлыхъ, благородныхъ и отважныхъ родственныхъ ему племенъ должно было подѣйствовать на его духовную исторію самымъ благопріятнымъ образомъ. Во второй разъ черезъ шесть столѣтій промежутка увидѣла Іудея рожденіе изъ ея лона новой религіи, заимствовавшей все, что были у нея лучшаго, изъ духовныхъ сокровищъ евреевъ. Вѣдъ Магометъ выступилъ съ заявленіемъ, что Богъ, устами архангела Гавріила, избралъ его своимъ посланникомъ, который долженъ былъ возстановить во всей чистотѣ древнія откровенія праотцевъ, Моисея и Христа; вѣдъ онъ прежде всего оперся на «народъ писанія» заимствовалъ у этого народа преданія, исторію и многіе догматы, которые регулировали организацію внутренней жизни и скоро пустили въ образъ жизни этихъ племенъ такіе глубокіе корни, какъ будто перешли къ нимъ по тысячелѣтней традиціи.

Исламъ быстро сдѣлался значительною государственною и духовною силой; къ нему постоянно примыкали новые элементы, и уже черезъ столѣтіе послѣ своего возникновенія онъ могъ, посредствомъ полученныхъ имъ отъ сирійскихъ язычниковъ развалинъ древней классической образованности, открыть новый періодъ процвѣтанія наукъ, въ которомъ приняли участіе евреи. Во второй разъ подчинилась еврейская литература новому умственному движенію, результаты котораго мы видимъ въ эту творчески дѣятельную эпоху. Какъ нѣкогда породнился еврейскій духъ съ греческимъ, такъ теперь онъ сталъ въ тѣ же отношенія къ арабскому, но на этотъ разъ единеніе было еще болѣе прочное, такъ какъ именно у евреевъ и арабовъ выступаютъ въ нихъ полной первобытности расовыя своеобразности обоихъ народовъ: богатая и безграничная фантазія и ря-

донъ съ нею способность трезваго и холоднаго отвлеченія разсудка. Оба эти элемента играли роль какъ въ поэтической производительности, такъ и въ религіозномъ развитіи и философской работѣ; они стоятъ во главѣ эпохи и властвуютъ надъ ея саными выдающимися дѣятелями.

Но такъ какъ многочисленныя и сильныя еврейскія племена Аравіи, часть которыхъ уже съ давнихъ поръ жила самостоятельно подъ скипетромъ еврейскихъ государей, не хотѣли послѣдовать за знаменемъ пророка, то и исламъ—какъ поступило нѣкогда христіанство—возсталъ противъ религіи-матери, и началась эра кровавыхъ гоненій.

Уже впослѣдствіи, на почвѣ Испаніи, оба вѣроисповѣданія сдружились, и тогда начинается блестящій періодъ еврейской литературы въ ново-еврейской поэзіи, въ философскомъ изслѣдованіи и въ развитіи всѣхъ остальныхъ наукъ. Все средневѣковое время питается плодами этой совмѣстной работы, и сокровища образованности были по наслѣдству переданы новому времени.

Такова общая картина четвертаго періода еврейской литературы, которую надо еще дополнить очеркомъ внѣшняго положенія евреевъ въ тѣ столѣтія. Это положеніе было отнюдь не такъ блестяще, какъ можно было ожидать, судя по живой умственной дѣятельности этого періода.

Правда, Магометъ, до тѣхъ поръ, пока ему казалось возможнымъ обратить евреевъ къ исламу—а эту надежду въ немъ породили и поддерживали многіе перебѣжчики—Магометъ относился къ нимъ благосклонно, и Коранъ запрещаетъ преслѣдовать вѣрующихъ въ Единого Бога. Дѣло дошло даже до того, что Магометъ, ради евреевъ, хотѣлъ ввести у себя ихъ праздникъ десятаго Тишри—Ашура—и установить направленіе молитвы вмѣсто Мекки къ Іерусалиму. Не смотря на это, исламъ нашелъ между евреями мало приверженцевъ, такъ какъ первый источникъ всѣхъ тѣхъ ученій и рассказовъ, которые Магометъ выдавалъ за новое, они находили уже въ своихъ религіозныхъ традиціяхъ. Тутъ-то онъ обнародовалъ противъ евреевъ знаменитую «Сура коровы» и сталъ преслѣдовать ихъ своею ненавистью, какъ невѣрующихъ. Только при позднѣйшихъ халифахъ и аравитянскихъ государяхъ жили они спокойно. Счастливая пора началась для нихъ, когда Испанія была покорена сарацинами подъ начальствомъ Тарика Абензары въ 711 г. Теперь они могли безпрепятственно жить своимъ умственнымъ трудомъ и принимать дѣятельное участіе въ содѣйствіи развитію наукъ, которое мавританская Испанія поставила одною изъ своихъ задачъ. Съ этихъ поръ встрѣчаются уже совѣт-

ники, секретари, придворные врачи, даже министры, визири и градоначальники еврейскаго происхожденія, и всѣ они, независимо отъ исполненія своихъ должностей, посвящаютъ еще свою дѣятельность еврейской наукѣ и благосостоянію своихъ единовѣрцевъ. Только изрѣдка налетаетъ на нихъ буря, какъ было въ Гренадѣ въ 1063 * г. или въ Кордовѣ въ 1157 г., да и то случается большею частью только вслѣдствіе внѣшнихъ политическихъ событій.

Въ Египтѣ, Сиріи, Фецѣ и Марокко въ это время также процвѣтаютъ еврейскія общины. Напротивъ того, съ исчезновеніемъ умственного значенія Вавилона, уступающаго въ этомъ случаѣ главенство Испаніи, уменьшается и число евреевъ въ тѣхъ странахъ востока, за исключеніемъ Палестины, куда религіозное чувство часто направляетъ набожныхъ странниковъ.

О социальномъ положеніи евреевъ еврейскіе туристы двѣнадцатаго и тринадцатаго столѣтій сообщаютъ очень подробныя свѣдѣнія. Эксилярхатъ въ Багдадѣ все еще продолжалъ управлять религіозными дѣлами и распространять свою власть на всѣ, принадлежавшія халифату, страны. Но именно авторитетъ, которымъ пользовался этотъ институтъ, вызвалъ оппозицію, выразившуюся въ отдѣльныхъ замѣчательныхъ переходахъ къ исламу, еще больше—въ появленіи многихъ лже-мессій, главнымъ же образомъ—въ возникновеніи одной секты, въ которой не трудно узнать разрозненные остатки древнихъ саддукеевъ; съ нею тотчасъ же соединились всѣ недовольные элементы, для которыхъ были неудобны господство академій и гаонимъ, власть Талмуда и эксиларховъ. Могущественное движеніе ислама, проносившагося впередъ и впередъ, точно савану по пустынѣ, содѣйствовало этому оппозиціонному направленію, написавшему на своемъ знамени возвращеніе къ слову писанія и послѣдователи котораго называли себя поэтому карайимами.

Не такъ печально было положеніе евреевъ подъ властью магометанъ, какъ сдѣлалось оно безотраднo въ рукахъ христіанъ, которое въ началѣ второго столѣтія подчинило уже себѣ большую часть Европы. Съ установленіемъ господства духовенства началась исторія непрерывныхъ гоненій на евреевъ, съ рѣдкими и короткими промежутками — гоненій, которыя большею частью исходятъ изъ однихъ и тѣхъ же мотивовъ и приводятъ къ однимъ и тѣмъ же результатамъ и при которыхъ существо-

* Чит. 1066 г.

ваніе еврейскаго народа въ продолженіе всего этого печальнаго времени представляется одною изъ великихъ всемірно-историческихъ загадокъ. Императоры объявляютъ евреевъ собственностью казны, своими холопами, папы проклиняютъ ихъ, какъ невѣрующихъ и враговъ церкви, наконецъ вароды преслѣдуютъ ихъ, ибо видятъ въ нихъ источники всякаго своего бѣдствія, виновниковъ всѣхъ золъ, порождавшихся средними вѣками въ такомъ изобиліи. Все время, пока господствовали въ западной Европѣ ленное устройство, кулачное право и власть духовенства,—не прекращались гоненія на еврейское племя. Только съ исчезновеніемъ этихъ, властвовавшихъ надъ міромъ силъ начинаютъ мѣстами пробиваться сквозь тучи страданій кое-какіе солнечные лучи.

Въ византійской имперіи Льву Исаврянину, иконоборческое царствованіе котораго открыло собой первое гоненіе на евреевъ въ эпоху христіанскаго господства, наследовалъ Василій Македонянинъ, желавшій посредствомъ религіозныхъ преній обратить евреевъ къ вѣрованію, что «Исусъ есть кульминаціонный пунктъ закова и пророковъ». Онъ, равно какъ и сынъ его Левъ Философъ, преслѣдовали евреевъ, не желавшихъ жить по христіанскимъ правиламъ и предписаніямъ, и изгоняли ихъ. Вслѣдствіе этого было въ ту пору много эмиграцій, кидавшихъ евреевъ изъ родины въ самыя отдаленныя страны. Выше было упомянуто, что, благодаря этимъ эмиграціямъ, уже при Львѣ Исаврянинѣ многіе евреи переселились изъ Малой Азіи въ Крымъ и въ страну хазаръ, могущественнаго племени на берегахъ Волги, между Чернымъ и Каспійскимъ морями. Эти хазары, предъ которыми часто дрожали какъ персидскіе Сассаниды, такъ и византійскіе императоры, оказали евреямъ въ своей землѣ защиту и покровительство; ихъ хаканы выбирали себѣ изъ этого народа переводчиковъ, врачей и совѣтниковъ, а въ правленіе одного изъ могущественнѣйшихъ между этими хаканами, Булана, еврейство заняло даже хазарскій престолъ послѣ религіознаго диспута, происходившаго между христіаниномъ, магометаниномъ и евреемъ, и изъ котораго послѣдній вышелъ побѣдителемъ. Въ продолженіе двухъ-трехъ столѣтій находили себѣ пріютъ евреи у хазаръ; за это время еврейскими государями было основано много школъ для изученія еврейскаго преданія и изданы государственные законы, которыми, какъ это ни удивительно, провозглашалась въ видѣ верховнаго принципа, вѣротерпимость относительно иновѣрцевъ. Этому принципу соотвѣтствовалъ и составъ высшаго суда, членами котораго были представители всѣхъ, исповѣдывавшихся въ хазарскомъ царствѣ религій. Понятно, что евреи-хаканы

оказывали помощь своимъ братьямъ въ чужихъ земляхъ всякій разъ, какъ тѣ въ ней нуждались, и что это могущественное хазарское царство давало также матеріаль и толчокъ еврейской литературѣ.

Только въ десятомъ столѣтіи хазары были побѣждены русскими, и господство ихъ ограничилось полуостровомъ Тавридою; въ одиннадцатомъ же—они были совершенно уничтожены. Еврейско-хазарскіе князья бѣжали въ Испанію, и ихъ потомки посвятили себя тамъ изученію Талмуда. Но сами евреи еще довольно долго удержались на полуостровѣ Тавридѣ и въ послѣдствіи перешли въ караймство, которое въ Крыму давно уже нашло себѣ приверженцевъ *.

Самый сильный ударъ евреямъ того періода былъ нанесенъ естественно тою кровавою борьбой между крестомъ и полумѣсяцемъ, которая нашла себѣ выраженіе въ крестовыхъ походахъ, направившихъ пламенный энтузіазмъ тогдашняго христіанскаго міра въ Св. Землю. Вслѣдствіе отсутствія строгаго, дисциплинарнаго руководства, уже до наступленія назначеннаго срока, и именно осенью 1096 г., большія массы народа изъ низшихъ сословій, особенно во Франціи и рейнскихъ странахъ, пустились въ путь и ознаменовали его многочисленными и жестокими преслѣдованіями евреевъ, въ которыхъ они видѣли такихъ же враговъ Христа, какими считали сарациновъ. Къ идеально-фантастическимъ тенденціямъ виновниковъ крестовыхъ походовъ примѣшался скоро грубый матеріальный интересъ, долго еще остававшійся характеристическимъ признакомъ всѣхъ подобныхъ предпріятій.

Для самихъ евреевъ и ихъ внутренней жизни гоненія крестовыхъ походовъ составляютъ весьма важный въ историческомъ отношеніи поворотный пунктъ, быть можетъ даже—самый важный со времени разрушенія Іерусалима, ибо они, во первыхъ, вызвали и укрѣпили въ евреяхъ силу сопротивленія, во вторыхъ, имѣли послѣдствіемъ погруженіе народа въ свое духовное наслѣдіе, въ свою религіозную жизнь, а чрезъ это — и въ свою строгую замкнутость. «Какъ борьба Маккавеевъ долженъ былъ предшествовать длившійся нѣсколько столѣтій, весь поглощенный закономъ и религіею періодъ, для того, чтобы явилась рѣшимость отважиться на такую отчаянную борьбу; какъ, затѣмъ, только глубоко проникнутыя собственнымъ убѣжденіемъ души могли два раза съ невѣроятною силою ока-

* Мнѣніе о существованіи связи между караймствомъ и хазарами основано на весьма спорныхъ документахъ. Ред.

затѣ сопротивленіе владыкъ міра—Риму,—такъ фанатическое нападеніе европейскихъ народовъ на миръ и спокойствіе тихихъ и безмятежныхъ гражданъ встрѣтило оппозицію, которая была тѣмъ неожиданнѣе, что и сами дѣятели ея, быть можетъ, не считали себя на все способными. Страстности, охватившей всѣ тогдашніе народы вслѣдствіе неестественнаго возбужденія въ нихъ религіознаго чувства, евреи противопоставили энтузіазмъ, который, именно потому, что онъ, въ своей пассивности, двигалъ каждою отдѣльною личностью, свидѣтельствуеъ о великомъ и глубокомъ вліяніи, проявляемомъ во времена активной дѣятельности долготѣнными вѣковыми занятіями умственной работой и религіозными предметами, доказывающемъ обширность духовнаго богатства народа, съ которымъ можно умереть, но безъ котораго нельзя и не хочешь жить, — но возможно только тогда, когда въ чужеземной враждебной обстановкѣ, подъ гнетомъ чужеземной злобной власти, при разнообразныхъ условіяхъ обыденной жизни и удовлетворенія матеріальнымъ нуждамъ, духъ высокой и непоколебимой нравственности соединилъ народъ съ Богомъ въ неразрывный союзъ, замѣняющій этому народу все на свѣтѣ, не исключая при этомъ земныхъ наслажденій, если они имѣлись.

Объ это пассивное геройство евреевъ разбивались волны дикаго фанатизма крестоносцевъ и, конечно, даже въ ту пору безумнаго ослѣпленія нельзя было не дивиться, видя какъ цѣлыя общины, сотни и тысячи евреевъ, старики, отцы, матери и дѣти, съ одинаковою силою энтузіазма и одинаковою твердостью и радостью приносили себя въ жертву за вѣру. Болѣе двѣнадцати тысячъ евреевъ пали въ одной Германіи за время перваго крестоваго похода, первые отряды котораго начали свое хищническое движеніе изъ Меца и Трира и прошли до Богеміи и Венгріи. Поразительныя даже въ своей простотѣ описанія современныхъ хроникеровъ представляютъ чисто эпическія черты неслыханнаго какъ по своимъ мотивамъ, такъ и по своимъ послѣдствіямъ, героизма, который могъ произойти только изъ горячей любви и безконечной преданности религіозной идеѣ, вѣроятно, коренившейся въ сердцахъ глубже, чѣмъ даже благочестивая мысль о завоеваніи св. гроба, уже до того времени стоявшая цѣлыхъ рѣкъ невинной крови. Нужно знать проявленія этого героизма, чтобы понять и достойно оцѣнить ходъ духовнаго развитія еврейства, главнымъ же образомъ — его религіозную поэзію въ ея историческихъ основаніяхъ. Въ Трирѣ евреи уже до появленія хищническихъ полчищъ были охвачены такимъ ужасомъ, что многіе добровольно лишали жизни себя и своихъ

дѣтей. Женщины и дѣвушки привѣшивали къ шеѣ камни и андались въ Мозель, чтобы избѣжать крещенія набожными странниками или изнасилованія. Когда гонимые обратились съ мольбой о помощи къ главѣ церкви Эгильберту, онъ отвѣчалъ: «Креститесь—и я дамъ вамъ миръ и безопасность; если же не перестанете сопротивляться, съ вашимъ тѣломъ погибнетъ и ваша душа!» Не лучше было евреямъ въ Шпейерѣ и Вормсѣ. Особенно въ послѣднемъ городѣ «волки пустыни» распоряжались чисто по звѣрски: послѣ ихъ ухода пришлось похоронить больше восьмисотъ труповъ мучениковъ-евреевъ. Мужъ и жена, женихъ и невѣста—убивали другъ друга, матерн умерщвляли своихъ дѣтей, и дѣти умирали на колыбеляхъ у родителей съ восклицаніемъ: «Внемли, Израиль, Вѣчный, нашъ Богъ, есть единый Богъ!» Одинъ юноша—Симха Когенъ—потерявшій отъ руки крестоносцевъ отца и мать, притворился желающимъ креститься, пришелъ въ церковь, и въ ту минуту, когда къ его губамъ поднесли причастную чашу, выхватилъ изъ кармана ножъ и закололъ имъ одного изъ племянниковъ епископа. Естественно, онъ тутъ же на мѣстѣ былъ растерзанъ въ клочки. Но геройскіе подвиги совершались также въ Майнцѣ и Нейсѣ. Одинъ ученый старикъ—Самуилъ б. Іехіель—имѣлъ единственного и прекраснаго сына; онъ вонзилъ ему въ грудь ножъ, и юноша произнесъ: «аминь»; всѣ же присутствовавшіе при этомъ воскликнули: «внемли, Израиль!» и съ этимъ крикомъ кинулись въ волны Рейна. Одна женщина родила въ то время, когда гнались за нею; прежде, чѣмъ подоспѣли убійцы, она схватила дитя и выбросила его изъ окна на улицу, гдѣ оно тотчасъ же умерло. Тысяча триста мучениковъ погибло въ одномъ Майнцѣ, съ исповѣданіемъ единаго Бога на устахъ, отъ меча своихъ братьевъ или враговъ.

То же самое происходило въ Мерсѣ и Керпенѣ, въ Регенсбургѣ и Прагѣ, во многихъ другихъ общинахъ на всемъ длинномъ пути, проходившемся разбойниками-рыцарями, вплоть до Венгрии, гдѣ всѣ они—около 200 т. человекъ—нашли себѣ постыдный конецъ. Ни одинъ изъ нихъ, какъ гласятъ сохранившіяся извѣстія, не достигъ Іерусалима. Но главная армія крестоносцевъ, двинувшаяся уже позже и завоевавшая св. городъ, поступала съ евреями не лучше, и первую побѣдную жертвой, которую приверженцы религіи любви принесла въ Іерусалимъ, было страшное кровопролитіе, произведенное ими между евреями. Болѣе десяти тысячъ этихъ несчастныхъ были загнаны въ синагогу и тамъ, послѣ того, какъ она была зажжена со всѣхъ сторонъ, погибли мучительною смертью.

Такъ кончился первый крестовый походъ. Послѣдующіе были вѣрными копіями страшнаго образца. Правда, императоръ Генрихъ IV, по возвращеніи изъ Италіи, выразилъ свое неудовольствіе по поводу гоненій на евреевъ и принялъ этихъ послѣднихъ подъ свое покровительство; правда, 1,103 человекъ изъ владѣтельныхъ особъ и гражданъ торжественно поклялись, «что съ этихъ поръ они будутъ жить съ евреями въ мирѣ и согласіи», а Филиппъ I французскій отвелъ имъ даже, въ видахъ ихъ безопасности, особыя предмѣстья въ Парижѣ и другихъ мѣстахъ; но не смотря на все это, едва начался второй крестовый походъ, какъ снова, точно по взаимному соглашенію, началась одновременно на берегахъ Сены, Рейна и Дуная, въ Африкѣ и Испаніи, дикая травля на беззащитный народъ-мученикъ. Напрасно почтенный Петръ Пустынникъ увѣщевалъ «не предавать смерти этихъ проклятыхъ»; напрасно онъ доказывалъ, что Богъ не хочетъ, «чтобы они были истреблены, а должно сохранять ихъ живыми, какъ братоубійцу Каина, для большихъ мукъ, для большаго позора, для жизни, которая злѣе, чѣмъ смерть». Тѣмъ не менѣе и второй крестовый походъ потребовалъ какъ во Франціи, такъ и въ Германіи, много кровавыхъ жертвъ.

Но въ то же самое время евреямъ и въ Африкѣ подъ владычествомъ Альмогадовъ приходилось выносить тяжкія гоненія. Послѣ завоеванія Марокко Абдуджумень потребовалъ отъ евреевъ обращенія въ исламъ, и всѣхъ, воспротивившихся этому, прогналъ изъ своего государства. Многіе выселились въ Испанію и Италію, многіе погибли мучениками на родинѣ, и лишь небольшое число приняло для вида магометанскую религію.

Когда Альмогады завоевали мавританскую часть Испаніи, особенно Андалузію, тамъ также начались преслѣдованія евреевъ. Ихъ синагоги были разрушены, школы закрыты, и самимъ имъ пришлось взять въ руки странническій посохъ. Въ Толедо нашли они себѣ пріютъ; христіанскіе короли Альфонсъ VII и Альфонсъ VIII покровительствовали гонимымъ, и точно также пользовались они благосклонностью арагонскаго короля Альфонса II.

Между тѣмъ въ средней Европѣ преслѣдованія евреевъ сохраняли эпидемическій характеръ, который они приняли уже съ перваго крестоваго похода. Кровавое гоненіе въ Блуа, въ 1171 г., характеристично тѣмъ, что тутъ въ первый, быть можетъ, разъ въ исторіи возникло безумное мнѣніе, что евреи въ свой праздникъ Пасхи употребляютъ христіанскую кровь. Тридцать четыре мужчинъ и семнадцать женщинъ погибли на

костръ жертвѣн этого гнуснаго подозрѣнія. Если положеніе евреевъ въ южной Франціи было относительно благопріятное, то въ сѣверной, съ вступленіемъ на престолъ Филиппа Августа, оно очень ухудшилось. Безъ всякаго повода онъ въ 1180 г., въ одну изъ субботъ, велѣлъ захватить всѣхъ евреевъ, собравшихся въ синагогахъ, и заключить ихъ въ тюрьму. Правда, они были выпущены на свободу послѣ того, какъ внесли въ казну большія выкупныя деньги, но уже въ слѣдующемъ году королевскій эдиктъ приговорилъ ихъ къ изгнанію изъ государства. Синагоги ихъ были преобразованы въ церкви, недвижимое имущество конфисковано въ казну.

Не менѣе ужаснымъ оказался для несчастныхъ евреевъ третій Крестовый походъ. Снова фанатикъ-монахъ—Фуко де Нелля—по порученію папы Иннокентія III сталъ проповѣдывать фанатическую ненависть къ евреямъ, снова начались многочисленныя убійства и грабежи надъ евреями на Рейнѣ, во Франціи, Англіи и Италіи.

Обозрѣвая положеніе евреевъ въ главныхъ странахъ трехъ частей древняго свѣта въ ту пору, около конца двѣнадцатаго столѣтія, когда тучи религіозной ненависти еще не совсѣмъ омрачили горизонтъ человѣчества, мы находимъ, что въ Азіи и Африкѣ евреи были многочисленнѣе и относительно жили спокойнѣе, тогда какъ европейскіе оказываются болѣе выдающимися въ духовномъ отношеніи. Сердце же еврейства, съ тѣхъ поръ, какъ академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ закрылись, а разрушеніе могущественнаго царства повлекло за собой и уничтоженіе вавилонскаго главенства евреевъ—находилось въ Испаніи. Во всѣхъ пяти государствахъ пиренейскаго полуострова, подъ властью халифовъ и королей, жили евреи—въ Кастиліи, Леонѣ и Арагоніи, Португаліи и Наваррѣ. Точно также въ южной Испаніи—въ Кордовѣ, Севильѣ, Луценѣ, Гренадѣ, Толедо, до перехода ихъ во владѣніе фанатиковъ Альмогадовъ, находилось много цвѣтущихъ еврейскихъ общинъ.

Больше двѣнадцати тысячъ членовъ общинъ насчитывалъ городъ Толедо, и о его синагогахъ шла молва, что «по красотѣ никакія другія не могли сравниться съ ними». Между испанскими евреями въ цвѣтущую пору, продолжавшуюся около трехъ столѣтій, было много зажиточныхъ, образованныхъ и храбрыхъ людей, болѣею частью занимавшихъ высокое положеніе и пользовавшихся большимъ почетомъ и значеніемъ. Такое же отношеніе между евреями и христіанами существовало долгое время въ южной Франціи, вѣроятно, выработавшись подъ испанскимъ вліяніемъ. Блестательнымъ періодомъ въ исторіи изгнанія было пребываніе евреевъ

въ Испаніи въ эти годы, и такое положеніе, конечно, не могло не отразиться самымъ благопріятнымъ образомъ и на ихъ литературѣ.

Еврей сдѣлался испанцемъ; онъ уже не былъ «вещью» духовенства и «холопомъ» государя, но пользовался свободою относительно какъ христіанъ, такъ и магометанъ, соперничая со своими согражданами-иноувѣрцами въ образѣ жизни и языкѣ, литературѣ и нравахъ и обычаяхъ, образованный и образуя другихъ, радостно пользуясь житейскими благами, укрѣпляя тѣло рыцарскими упражненіями, принимая участіе въ музыкѣ, танцахъ и пиршествахъ и говоря на мѣстномъ языкѣ, какъ на своемъ родномъ, который, какъ сладостные звуки воспоминанія, сопровождаетъ его и въ изгнаніи и еще долго, въ теченіе столѣтій, составляетъ его повседневный языкъ.

Совсѣмъ иную картину представляетъ существованіе евреевъ въ Германіи и сѣверной Франціи. Лежавшій на нихъ гнетъ плачевно отразился на ихъ внутренней жизни. Отшельническое покаяніе, мистическая набожность распространялись все больше и больше и вытѣсняли радостную живость изученія, серьезность науки. При неизвѣстности, что принесетъ съ собою слѣдующій день, надо было—по древнему правилу—проводить нынѣшній въ покаяніи и молитвѣ, долженствовавшихъ отвратить злой рокъ. На всѣ гоненія смотрѣли только какъ на кару за совершенные грѣхи и напоминаніе—какъ можно старательнѣе соблюдать и выполнять всѣ законы и предписанія. Если же иногда сквозь эти тучи пробивался свѣтлый лучъ, то онъ упadalъ на народъ боязливый, запертый въ своихъ узкихъ улочкахъ, отчужденный и по языку, и по обычаямъ отъ общей народной жизни, равнодушный или даже враждебный тому, что происходило въ остальномъ мірѣ, насколько оно не касалось его собственной судьбы,—народъ, котораго лишали владѣнія всякой недвижимой собственностью, не допускали до занятія многими профессіями и который черезъ это приводился къ необходимости питаться пагубнымъ ростовщичествомъ, всегда вызывавшимъ протестующія проповѣди и поученія ученыхъ раввиновъ, или жалкою мелочною торговлей. Чѣмъ больше были подати, которыя взимались съ евреевъ христіанами, какъ папами, такъ и императорами, государями и городами, чѣмъ чаще отымалось и похищалось ихъ достояніе, тѣмъ, само собой разумѣется, больше становились проценты, требовавшіеся ими у должниковъ-христіанъ, и это еще потому что отнюдь нельзя было ручаться за невозможность внезапнаго появленія какого нибудь новаго эдикта, которымъ всѣ сдѣланные у евреевъ займы были бы объявлены недействительными.

Къ этому присоединялись налоги подушные, еврейскіе, коронаціонныя и множество другихъ, которые «холопы» должны были вносить императору и за которые онъ благосклонно жаловалъ имъ право жить на свѣтѣ—но только одно это право, а иногда, впрочемъ, отымая и его. Удивительно-ли послѣ этого, что при такихъ тяжкихъ условіяхъ культурное состояніе евреевъ было далеко не утѣшительное? И не слѣдуетъ-ли, напротивъ того, удивляться гораздо больше твердому упорству, съ которымъ они, не смотря на эти всѣ преслѣдованія, продолжали изучать Талмудъ и относиться съ уваженіемъ къ умственной дѣятельности, которая, вопреки тяжелому гнету, создавала еще людей науки, поэтовъ и ученыхъ?

Еще безотраднѣе было культурное состояніе евреевъ въ восточныхъ странахъ. Правда, въ Багдадѣ существовали еще школа и эксилархатъ; но они не могли уже производить никакого дѣйствія на погрязшія въ суевѣріи массы, которыя механически исполняли предписанные законы и при этомъ, однако, переняли много дурныхъ обычаевъ и нравовъ отъ магометанъ и христіанъ. Въ этомъ отношеніи главную роль играли странствія въ меккамъ набожныхъ людей; сохранились, напримѣръ, свѣдѣнія, что отъ 70 до 80 т. евреевъ ежегодно предъ днемъ Нового года отправлялись къ мнимой гробницѣ пророка Езекииля въ южной Вавилоніи, въ окрестностяхъ города Куфы, чтобы тамъ провести праздникъ въ покаяніи и молитвѣ. Другою цѣлью паломничества былъ такъ называемый мавзолей Ездры у Нагаръ-Санаары на берегахъ Тигра. Понятно, что наряду съ гробницами чтили они разныя реликвіи, и скоро многочисленныя сказки о всяческихъ чудесахъ вытѣснили чистую идею моисеево-талмудическаго еврейства.

Наиболѣе благопріятно было политическое и общественное положеніе евреевъ въ Италиі, гдѣ въ продолженіе почти всѣхъ среднихъ вѣковъ только изрѣдка вспыхивалъ тотъ ужасный фанатизмъ, первую жертвою котораго обыкновенно дѣлались евреи. Но тѣмъ болѣе слѣдуетъ удивляться, что тамъ ихъ умственное значеніе въ этомъ періодѣ не поднялось выше и что въ культурномъ отношеніи они сдѣлались свободнѣе только впоследствии. Въ цвѣтущій періодъ еврейской литературы Италія есть только проходная страна для одного изъ ея главныхъ теченій, идущаго изъ Палестины чрезъ Малую Азію, сѣверную Италію во Францію и Германію, тогда какъ другое, исходя изъ Вавилона, направляется съ арабами чрезъ сѣверную Африку въ Испанію. Первое называли германо-франкскимъ, второе—и несравненно болѣе важное—сефарадскимъ (Sefarad у раввиновъ

называется Испанія). Для этого послѣдняго изученіе Галахи имѣетъ только побочное значеніе; по образцу арабской науки оно поставило себѣ главною задачею занятіе грамматикой и философіей, содѣйствіе развитію ново-еврейской поэзіи и принятіе участія въ разработкѣ общихъ наукъ; напротивъ того, первое теченіе признавало двумя главными отраслями человѣческой дѣятельности изученіе Талмуда и сухую библейскую экзегетику.

Въ религіозномъ отношеніи, до второй половины десятаго столѣтія, почти у всѣхъ евреевъ Діаспоры—за исключеніемъ, быть можетъ, свободныхъ еврейскихъ племенъ Аравіи—главнымъ авторитетомъ были гаонаты и обѣ вавилонскія академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ. Этому неограниченному владычеству Вавилона положило конецъ только одно особенное происшествіе, случившееся около 960 г. Четверо еврейскихъ ученыхъ предприняли путешествіе изъ Суры къ своимъ единовѣрцамъ въ Европѣ для сбора матеріальныхъ средствъ на поддержку своей академіи. Корабль, на которомъ они плыли, былъ на пути изъ Бари захваченъ однимъ мавританскимъ адмираломъ, ученые взяты въ плѣнъ и проданы въ рабство. Одного изъ нихъ—Шемарію б. Элханана—судьба привела въ Александрію; тамошняя еврейская община выкупила его, послѣ чего онъ былъ выбранъ религіознымъ главою общины въ Каирѣ; другой—Хушіель—проданный на берегу Африки, очутился въ Кайрованѣ; третій—Моисей б. Ханохъ—послѣ многихъ превратностей былъ выкупленъ въ Кордовѣ и выбранъ тамъ въ раввины. Имя четвертаго не сохранилось; но есть основаніе предполагать, что онъ добрался до Франціи *.

Такимъ образомъ эти четверо не осуществили цѣли своего путешествія—помочь академіи въ Сурѣ, и она скоро послѣ того закрылась, просуществовавъ всего семьсотъ лѣтъ. Но они подготовили конецъ гегемоніи Вавилона и разнесли изученіе Талмуда въ отдаленныя страны.

Пумбадитская академія также постепенно прекратила свое существованіе послѣ кратковременнаго блеска, и вмѣстѣ съ нею, около 1040 г., вполне уничтожился институтъ гаоната. Умственное и религіозное средоточіе еврейства съ этихъ поръ находится въ Европѣ, и Испанія сдѣлалась на будущія столѣтія руководительницею и покровительницею разсѣяннаго Израиля. Она теперь начала играть такую же роль, какая была нѣкогда у Іудеи и Вавилона; даже процвѣтаніе библейскаго изслѣдованія и изученія Талмуда во Франціи и Германіи не могло лишить Испанію этого пе-

* Недавно доказано, что такого основанія нѣтъ.

редового положенія, и оно только въ концѣ этого періода, послѣ смерти человека, которому радостно подчинялось все еврейство, раздѣлилось между Испанією, Италією и Францією.

Странный фактъ обнаруживается во всѣхъ этихъ странствованіяхъ еврейской духовной жизни и становится все болѣе и болѣе несомнѣннымъ на всемъ продолженіи ея: еврейская литература всегда дѣйствительно процвѣтала только въ какой нибудь одной странѣ и имѣла только тамъ свой центръ тяжести! Изъ Іудеи, гдѣ ея первый и самый цвѣтушій періодъ продолжался до завершенія библейской литературы и Мишны, она переселилась въ Вавилонъ, гдѣ Галаха и Гаггада достигли своего всесторонняго развитія, а оттуда перешла въ Испанію, гдѣ начался ея второй цвѣтушій періодъ.

Но въ этомъ замѣчательномъ явленіи заключается вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность систематическаго разсмотрѣнія еврейской литературы, не смотря на то, что у ней не было своего собственнаго, опредѣленнаго отечества, и еврейскій народъ, разсѣянный по всему свѣту, принималъ въ умственномъ движеніи каждой отдѣльной страны болѣе или менѣе живое, но во всякомъ случаѣ постоянное участіе.

Но при наблюденіи надъ этою умственною дѣятельностью различныхъ мѣстныхъ группъ обнаруживается еще одинъ, не менѣе замѣчательный и еще недостаточно оцѣненный по достоинству фактъ,—тотъ именно, что литература евреевъ, производительная или воспроизводящая, почти всюду идетъ на ряду съ главными умственными теченіями окружающей ее народной жизни, большею частью подвергаясь вліянію этой послѣдней, часто и сама оплодотворяя ее, но почти всегда стоя на одинаковой съ нею высотѣ. Можно смѣло, безъ всякихъ ограниченій утверждать, что ни въ одной странѣ Европы культура евреевъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ не находилась ниже уровня общей культуры данной страны, въ нѣкоторыхъ же даже возвышалась надъ нимъ. И удивительно, что это происходило главнымъ образомъ въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ евреи подвергались жестокиимъ гоненіямъ и унижительнымъ стѣсненіямъ. Но это своеобразное и свидѣтельствующее объ умственной подвижности еврейскаго народа явленіе можетъ быть въ высшемъ духовномъ смыслѣ находимо нами, само собою разумѣется, только въ тѣхъ странахъ и у тѣхъ народовъ, которые сами имѣли свою національную литературу. Какъ только такая литература создавалась въ романскихъ государствахъ, равно какъ и въ Германіи, евреи тотъ

часъ же принимали въ ней участіе, въ чемъ удостовѣрить насъ исторія культуры слѣдующаго періода.

Объ одной изъ вѣтвей еврейской литературы — о ея національной поэзіи — одинъ компетентный критикъ, уже нѣсколько десятилѣтій назадъ, когда ея сокровища не были еще общедоступны, когда даже не было извѣстно такое большое количество ихъ, какое обнаружено въ настоящее время, утверждалъ, что «еврейская поэзія всюду начинала процвѣтать раньше, чѣмъ поэзія той страны, гдѣ она жила въ изгнаніи». Съ извѣстными ограниченіями, — которыя представляются намъ при разсмотрѣніи происхожденія ново-еврейской синагогальной поэзіи, — эти слова критика должны быть приняты за несомнѣнный фактъ, если прибавить къ нимъ, что главнымъ мѣстомъ дѣйствія еврейской литературы въ этомъ періодѣ былъ Вавилонъ, который смѣнили затѣмъ Испанія и Франція.

Но этимъ внѣшнимъ обстоятельствомъ уясняется и значеніе этого періода, который можно безошибочно считать важнѣйшимъ въ исторіи по-библейской литературы. Собираательная литература развивается здѣсь въ обширную письменность, въ которой явственно выдвигаются впередъ многочисленные литературныя индивидуальности; востокъ уступаетъ роль руководителя западу, — и оба эти знаменательныхъ факта обозначаютъ собою ходъ и развитіе еврейской литературы въ этомъ періодѣ и въ послѣдующихъ.

Начала ново-еврейской поэзіи и науки.

Однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ, облегчавшихъ евреямъ ихъ умственное движеніе впередъ и въ сильной степени содѣйствовавшихъ этому развитію, признавали прирожденную имъ, повидимому, лингвистическую способность. Безъ этого дара изучать чужіе языки и чужини формы обогащать сокровищницу своей собственной рѣчи, еврейскій народъ, быть можетъ, стерся бы съ лица земли при своемъ разсѣянніи между всѣми народами и по всѣмъ ея странамъ. Во всякомъ же случаѣ онъ не достигъ бы того научнаго положенія, которое прибрѣлъ себѣ на самомъ дѣлѣ. Не прошло еще и столѣтія послѣ того, какъ евреи были снова допущены въ Египетъ, а еврейскіе писатели уже писали по гречески; еще однимъ столѣтіемъ позже мы видимъ Филона въ такой степени обладающимъ греческою рѣчью, что его сочиненія со стороны языка сравнивались даже съ лучшими произведеніями Платона. То же самое должно сказать и о евре-

яхъ римскихъ, участіе которыхъ въ литературѣ вызываетъ негодованіе туземныхъ писателей. Точно также и арабскіе евреи, при самомъ первомъ своемъ появленіи въ исторіи, вполне усваиваютъ арабскій языкъ и сочиняютъ и пишутъ на немъ. Уже черезъ два столѣтія послѣ Магомета евреи, какъ въ Каируванѣ, такъ и въ Багдадѣ, говорятъ на одномъ и томъ же языкѣ—именно арабскомъ. Они помогаютъ даже сирійцамъ, чрезъ посредство которыхъ арабы познакомились съ греческою литературой, а равно и въ арабской литературѣ приобрѣтаютъ видное мѣсто и значеніе; уже присутствіе важнаго раввинскаго элемента въ коранѣ свидѣтельствуется объ участіи въ его сочиненіи ученыхъ евреевъ или еврейскихъ ренегатовъ, изъ которыхъ нѣсколько человѣкъ сдѣлались извѣстными, какъ друзья и апостолы пророка. До сихъ поръ мы не имѣемъ еще точныхъ извѣстій, какииъ путемъ наука впервые развилась и распространилась у арабовъ черезъ посредство сирійскихъ христіанъ; но въ томъ пракѣ, который покрываетъ эту эпоху происхожденія греческо-арабской науки, просвѣчиваютъ и еврейскія имена, носители которыхъ принимали участіе въ великомъ дѣлѣ распространенія наукъ между любознательными арабами.

И не только теперь—даже до Магомета евреи такъ дѣятельно занимались національною поэзіей, что изъ ихъ рядовъ въ началѣ шестого столѣтія вышли нѣкоторые изъ лучшихъ поэтовъ; между ними особенно выдается *Самуиль-ибнъ-Хаіа-ибнъ-Абадія*, другъ царя арабскихъ пѣвцовъ Амріолкайса, такой же герой и любимецъ своего народа, какииъ былъ и этотъ послѣдній. «Дико-причудливыя сцены изъ жизни мѣстной природы, гордость чистокровнымъ происхожденіемъ, происшествія въ одинокихъ и опасныхъ странствіяхъ по пустынѣ, безпредѣльное чувство свободы, вѣчная страсть къ отважнымъ приключеніямъ, восхваленіе смѣлости и гостепріимства, насмѣшка надъ малодушіемъ и скаредничествомъ, безпрерывныя войны отдѣльныхъ племенъ между собой»—всѣ эти элементы, изъ которыхъ сложилась древне-арабская поэзія пустыни и къ которымъ еще присоединяется смиренная, задушевная любовь и преданность Богу, составляли, вѣроятно, и мотивы стихотвореній Самуила, о жизни котораго сохранились вошедшія въ пословицу черты храбрости, рыцарственности и постоянства въ дружбѣ, и изъ пѣсенъ котораго, прославлявшихся уже современниками, сохранился, сверхъ многихъ небольшихъ, еще слѣдующій отрывокъ, гдѣ Самуиль воспѣваетъ себя и свой народъ:

„Панцырь Киндита ¹⁾ я сохранилъ честно;
 Нарушать данное слово—не въ моихъ правилахъ.
 Завѣщаніе предка громко взываетъ ко мнѣ:
 Самуилъ, наблюдай, чтобы построенное мною не разрушалось.
 Предокъ построилъ мнѣ высокій, твердый замокъ.
 Идти наперекоръ врагамъ—никогда не устрашало меня.
 Господи, наставь меня на путь истины, если я, быть можетъ, заблуждался.
 Да не приближается ко мнѣ искушеніе; иначе я буду смущаемъ еще болѣе.
 Золотыя запястья призывали меня къ наслажденію.
 Я сказалъ: Отойди, ибо я обязанъ исполнять мой долгъ.
 Человѣку, не пятнающему позоромъ свою честь,
 Пристало всякое платье, какъ будто оно наилучшее.
 Тотъ, чья душа не можетъ переносить невзгоду,
 Не достоинъ цѣны, воздающей мужу.
 Они поносятъ насъ за то, что насъ такъ мало,—
 Я сказалъ: Благородныхъ людей вездѣ мало.
 Изъ тѣхъ, кто вѣритъ намъ, остались живы немногіе
 Между мужами, юношами, стремящимися къ высочайшему.
 Намъ не вредитъ количество враговъ, ихъ сосѣдство,
 Количествомъ ихъ увеличиваются наше значеніе и сила.
 Мы имѣемъ гору, куда они (враги) убѣгаютъ, какъ въ надежный пріютъ
 Когда свѣтъ совершенно уничтожаетъ ихъ.
 Подошва этой горы коренится глубоко-глубоко подъ глубочайшею пылью,
 До прекраснѣйшаго неба достигаетъ бодрость и отвага вѣры.
 Любовь наша къ смерти причиною; что мертвые приближаются къ намъ,
 Между тѣмъ какъ они отказываются ихъ (враговъ?) принять
 Еще ни одинъ изъ насъ не умеръ у себя въ постели.
 Тому было благо, кто пріобрѣлъ себѣ смерть въ сраженіи.
 Наши души истекаютъ изъ насъ на острія нашихъ мечей,
 Ибо ни въ какомъ другомъ мѣстѣ не находятся онѣ, готовыя истечь.
 Мы—бойцы Моисея, ни у одного изъ которыхъ нѣтъ тупого меча,
 У которыхъ никогда не чтился ни одинъ скупецъ.
 Мы уличаемъ во лжи людей, поносящихъ насъ,
 Они же не смѣютъ отвѣчать намъ такою же уликой.
 Если умираетъ кто между нами, его тотчасъ же замѣняетъ другой,
 И что приказываетъ благородный—тотчасъ же исполняется.
 Въ пепелъ никогда не превращается у насъ огонь,
 Мы никогда не ругались надъ поселенцами, приходившими къ намъ;
 У врага знамениты тѣ дни, въ которые мы сражались,
 Грива нашихъ коней блеститъ издалика,

¹⁾ Т. е. принца изъ арабскаго племени *Киндъ*, вышеназваннаго поэта Ам-
 ролькайса или Имрулькайса; см. „Исторію евреевъ“ Грегца, т. V, рус. перев.
 (изд. Общ. распр. просв., 1883), стр. 82 и сл. Ред.

Мечами дѣйствуемъ мы на востокъ и западъ,
 Мечами твердыми, какъ желѣзо, иззубрившимися отъ ударовъ о панцири;
 Стрѣлы не знаютъ покоя, ни одинъ мечъ не прячется въ ножны
 До тѣхъ поръ, пока не вонзится въ тѣло убитаго».

Кассида Самуила считается у компетентныхъ знатоковъ однимъ изъ прекраснѣйшихъ арабскихъ стихотвореній, и это мнѣніе не ослабляется и тѣмъ обстоятельствомъ, что только часть ея признается несомнѣнно подлинною.

Исторія литературы знаетъ, кромѣ Самуила, еще около пятнадцати до-магометанскихъ поэтовъ еврейскаго происхожденія; между ними особенно выдаются сынъ и внукъ Самуила, а также *Шурайхъ б. Имранъ*, *Кабъ б. Алашрафъ* и двѣ поэтессы, *Сара* и *Асма*, изъ которыхъ послѣдняя сочиняла сатирическія стихотворенія на Магомета и его приверженцевъ и за то была умерщвлена. Основной тонъ ихъ стихотвореній полонъ арабской гордости и не отступаетъ отъ арабской манеры. Они также, подобно своимъ арабскимъ коллегамъ, придавали большую цѣну одобренію женщинъ, и почти всѣ сохранившіеся отрывки ихъ стихотвореній указываютъ отчасти прямо, отчасти по употребленію женскихъ формъ глагола, что предметомъ ихъ служили какія-то неизвѣстныя, не называвшіяся здѣсь по именамъ красавицы. Рѣдко слышится здѣсь отголосокъ еврейскихъ идей или вѣяніе библейскаго духа. Тѣмъ не менѣе, критика утверждаетъ, что эти произведенія, хотя и совершенно арабизированныя, обличаютъ, однако, чужеземное происхожденіе даже въ тѣхъ мѣстахъ своихъ, гдѣ, по туземному обычаю, воспѣваются воинственная отвага и любовь къ женщинамъ. Еврею Шурайхъ б. Имрану приписываются слѣдующіе, болѣе всѣхъ другихъ заключающіе въ себѣ подраженіе библейскимъ образцамъ, стихи:

«Вступай въ братскій союзъ съ благородными,
 Когда находишь путь къ заключенію братскаго союза съ ними,
 И пей изъ ихъ бокала,
 Хотя бы приходилось тебѣ выпить оттуда двойной ядъ».

Когда въ послѣдствіи исламъ, имѣя коранъ въ одной рукѣ, а мечъ въ другой, двинулся завоевательно по странамъ востока, еврейскія племена Аравіи также пришли снова въ болѣе близкую связь со своими единомышленниками въ Палестинѣ, Сиріи и Вавилонѣ и внесли въ земли Гаоната, гдѣ неограниченно господствовалъ Талмудъ, вкусъ и любовь къ арабскому языку. Уже меньше чѣмъ чрезъ полстолѣтія послѣ за-

воеванія магометанами Палестины и Вавилона, еврей изъ Басры, служившей однимъ изъ выдающихся образовательныхъ центровъ ислама, *Масарджасей* (683 г.), перевелъ пандекты пресвитера Арона, alexandрийскаго врача въ царствованіе императора Ираклія — медицинское сочиненіе въ 32 отдѣлахъ—съ сирійскаго языка на арабскій. Дѣятельное участіе принимали евреи также въ обработкѣ опредѣлявшихъ географическіе градусы долготы и широты астрономическихъ таблицъ, которыя были названы *маамунитскими* по имени калифа Маамуна (829 г.). Какъ въ этомъ столѣтіи, такъ и въ послѣдующемъ, появляется въ новой арабской литературѣ цѣлый рядъ переводчиковъ медицинскихъ, математическихъ и астрономическихъ сочиненій, грамматиковъ, самостоятельныхъ астрономовъ, естествоиспытателей и врачей еврейскаго происхожденія. *Машаллахъ* (754—813) прославился въ области астрономіи и астрологіи, *Абулъ Баркатъ* былъ знаменитый врачъ, *Сагль эль Табери* (800) перевелъ съ сирійскаго на арабскій *Алмагестъ* греческаго астронома Птолемея и далъ этимъ книгу, на которой построилась вся средневѣковая астрономическая наука и изображенія и числа которой въ продолженіе многихъ столѣтій оставались каноническими какъ у арабовъ, такъ и у евреевъ; таково, напр., его ученіе о 1,022 неподвижныхъ звѣздахъ, о томъ, что объемъ земли—24 т. миль, о движеніи Сатурна вокругъ земли одинъ разъ въ 59 лѣтъ, о томъ, что солнце въ 170 разъ больше земли и въ 6,800 разъ больше луны и т. п. Его сынъ *Али б. Раббанъ* (или тоже *Али б. Сагль эль Табери*, 850 г.), впослѣдствіи обратившійся въ магометанство, написалъ довольно обширное медицинское руководство: «Рай Мудрости». Онъ былъ учителемъ выдающихся медицинскихъ авторитетовъ. Къ этимъ «отцамъ новаго образованія» принадлежали также *Синдъ б. Али* (829—833), одинъ изъ главныхъ сотрудниковъ въ составленіи маамунитскихъ астрономическихъ таблицъ, *Басаръ бенъ Пинхасъ Ибнъ Шоэйбъ*, *Андрузеръ б. Сади Фарухъ*, написавшій астрономическо-астрологическое сочиненіе на арабскомъ языкѣ, которымъ еще долго послѣ того пользовались какъ главнымъ источникомъ, *Ибнъ Симавей*, и кромѣ всѣхъ этихъ—какой-то безымянный еврей, принесшій изъ Индіи въ Аравію математическія и другія сочиненія и тутъ переведшій ихъ вмѣстѣ съ индійскимъ ученымъ *Канка*, для арабскаго писателя Якова Ибнъ Шеары (Ибнъ Тарика). Этотъ же еврей, говорятъ, участвовалъ также въ первомъ переводѣ для царя Алсафаха индійскихъ шакаловыхъ басенъ *Kalila we Dimna*, которыя только впослѣдствіи получили еврейскую обработку. Такимъ образомъ, ара-

бы уже въ восьмомъ столѣтіи, прежде чѣмъ проникла къ нимъ греческая наука, ознакомились съ индійскою медициною и астрономіей.

Объ этомъ времени живой и свѣжей любознательности свидѣлствуютъ также отдѣльныя псевдо-эпиграфическія сочиненія, и поэтому едва-ли ошибочно относить къ тому періоду «*Boraitha*» *Самуила*, хотя она обнаруживаетъ только византійскія и греческія вліянія и знакома только съ элементарными воззрѣніями астрономической географіи. Глубокое уваженіе къ извѣстному въ качествѣ астронома амореянину *Самуилу* приписало ему этотъ учебникъ астрономіи, въ которомъ сообщаются свѣдѣнія о строеніи неба, о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, о созвѣздіяхъ и смѣнѣ одного времени года другимъ. Къ этому же періоду принадлежитъ сочиненіе по математикѣ и геометріи, извѣстное подъ названіемъ «49 видотъ р. Натана» и которое, въ раздѣленіи на 49 параграфовъ, имѣетъ также заглавіе «*Мишна Мѣръ*»; съ другой стороны, и научныя страницы въ другихъ псевдо-эпиграфическихъ сочиненіяхъ, каковы, напр., три астрономическихъ главы въ уже упомянутыхъ нами «*Pirke di Rabbi Elieser*» и въ «*Boraitha*» *), также обнаруживаютъ вліяніе новыхъ наукъ. Первое изъ этихъ сочиненій, откуда часто черпали позднѣйшіе писатели, есть, такимъ образомъ, старѣйшее астрономическое, а второе—старѣйшее математическое на еврейскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ оба послѣднія, имѣющія связь съ талмудическими элементами, содержатъ въ себѣ «еще незатронутое греческо-арабскою наукой, отчасти фантастическое воззрѣніе на строй міра». Воззрѣніе это, скоро вытѣсненное на востокѣ индійско-арабскими, естественно-научными изслѣдованіями, проникло въ Европу чрезъ посредство одного итальянскаго писателя и нашло себѣ мѣсто даже въ каббалистическихъ сочиненіяхъ нѣмецкихъ евреевъ двѣнадцатаго столѣтія. Отчасти изъ этихъ же источниковъ произошла апокалиптическая литература, возникновеніе которой относится приблизительно къ половинѣ восьмого столѣтія, а конецъ — къ времени двумя или тремя столѣтіями послѣ того. Но эта псевдо-эпиграфія есть самое вѣрное выраженіе тѣхъ страданій и преслѣдованій, которыя въ то время приходилось испытывать дѣтямъ Израиля. Въ этихъ, еще недостаточно изслѣдованныхъ произведеніяхъ, въ уста пророковъ и царей, таянниковъ и ученыхъ влагаются утѣшеніе и надежда. Побѣды христіанства и войны ислама

*) Въ нѣмецкомъ оригиналѣ ошибочно сказано *der gleichnamigen Boraitha*.

играютъ важную роль, болѣе важную же Мессія, который появляется во всѣхъ формахъ и образахъ для избавленія своего несчастнаго народа. Самый интересный, если, можетъ быть, и позднѣйшій изъ этихъ мессіанскихъ апокалипсисовъ—«Книга Зерувавель» (Sefer Zegubabel)—мистическое сочиненіе, въ которомъ обѣщается освобожденіе въ 1058 г. Неизвѣстный авторъ ведетъ Зерувавеля, который и въ другихъ случаяхъ является героемъ Гаггады, въ Римъ и тамъ сводитъ его съ Мессіею, сыномъ Давида. Тутъ же въ Римѣ является къ нему и ангелъ Метатронъ и объявляетъ ему ния новаго Мессіи, время его появленія и его геройскіе подвиги, говоря, что онъ соберетъ Израиля воедино, уничтожитъ Армилаоса—постоянное дѣйствующее лицо Гаггады, быть можетъ, символъ Рима и сатаны — и возсоздастъ Іерусалимъ и храмъ. «Десять признаковъ», «Войны Мессіи», «Предсказаніе о будущемъ», «Книга Иліи», «Исторія нашего Мессіи, праведнаго», главнѣе же всего «Тайны рабби Симона б. Іохан» («Nistaroth di R. Simon b. Iochai») — всѣ эти сочиненія принадлежатъ къ этому литературному направленію. Изъ нихъ только послѣднее, вѣроятно—старѣйшее, извѣстно въ своемъ полномъ текстѣ; оно же сдѣлалось уже предметомъ критическаго изслѣдованія. Тутъ мы находимъ закругленную поэтическую картину времени Мессіи и долженствующихъ предшествовать ему бореній, страданій и міровыхъ потрясеній. «Священный городъ будетъ, правда, уничтоженъ огнемъ, но Господь пошлетъ съ неба новый Іерусалимъ и новый храмъ, куда будутъ стекаться на поклоненіе всѣ народы. Два тысячелѣтія продлится эта блаженная мессіанская пора, послѣ чего наступитъ Страшный судъ со всѣми его ужасами, небо и земля постарѣютъ, солнце и луна поблѣднѣютъ, горы запатаются, двери рая и ада растворятся, грѣшники войдутъ въ дверь ада, праведники—рая, первыхъ ожидаетъ вѣчная мука, вторыхъ—вѣчное блаженство». Изъ апокалиптической литературы эта мессіанская идея перешла затѣмъ въ богослужебную поэзію Израиля, гдѣ она остается основною нитью въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій.

Но не слѣдуетъ ни строго судить эту псевдоэпиграфическую литературу, ни забывать, что находившіяся съ нею въ связи научныя занятія,—напр., исторіею, астрономіею, медициною и математикою—не были чужды и евреямъ талмудическаго періода и что поэтому представителямъ снова пробудившихся научныхъ стремленій оставалось только пользоваться ииенами, а отчасти и работами вышеупомянутыхъ учителей Талмуда и Мишны. Уже въ то время естествовѣдѣніе и медицина, математика и астрономія, пре-

ниущественно же даже исторія, составляли часто переходъ отъ Галахи къ Гаггадѣ и вслѣдствіе того знакомство съ этими науками не было чуждо законоучителямъ. Медицинскія, естественно-историческія и астрономическія ученія появляются уже въ предшествующемъ періодѣ въ формѣ Борайты, а календарное счисленіе Гиллеля II до такой степени сходится съ метоническимъ цикломъ, что остается въ силѣ еще до пастоящаго времени, хотя съ другой стороны представляется только недоказаннымъ предположеніемъ извѣстіе, что р. Іошуа уже въ 89 г. по Р. Х. могъ вычислить семидесятилѣтнее круговращеніе малой Галлей'ской кометы, или что Гамалиль, котораго одинъ позднѣйшій учитель отождествляетъ даже съ Галеномъ, употреблялъ для своихъ наблюденій подзорную трубу. Благодаря подобнымъ извѣстіямъ, легко выработалось съ теченіемъ времени не только между евреями, но и между греками, сирійцами и арабами, мнѣніе, что «вся мудрость исходитъ отъ Израиля» — мнѣніе, которое часто повторяли не только Аристовуль и Нумениосъ, но и арабскіе «братья чистоты» и даже еще въ христіанской Европѣ! Правда, многіе учителя Талмуда стояли на тогдашней высотѣ науки, и даже кости человѣческаго тѣла перечислялись въ Талмудѣ довольно согласно съ указаніями новой анатоміи, а въ основаніи различныхъ Мишнѣ и Борайтъ лежали геометрическія положенія, которыя въ ту пору могли быть извѣстны только немногимъ математикамъ.

Такимъ образомъ научный духъ никогда не оставался чуждъ еврейскимъ школамъ. Но научная работа и развитіе въ духѣ времени пострадали, конечно, отъ кодификаціонной дѣятельности саборейнъ и первыхъ гаонимъ, невольно сѣзвившей свободныя стремленія и наложившей на духъ оковы закона. Поэтому представляется весьма правдоподобнымъ, что тамъ, гдѣ эта наука пробудилась впервые и пустила первые ростки, или совсѣмъ не знали объ этомъ господствѣ традиціи, которое все больше и больше укрѣплялъ первый гаонскій періодъ, или старались освободиться отъ него. Свѣжее вѣяніе ислама дѣйствовало и здѣсь животворно, и вліяніе его въ области еврейства слѣдуетъ признать несомнѣннымъ, не будь оно даже положительно доказано различными историческими фактами. Правда, степень этого вліянія не слѣдуетъ преувеличивать, и нельзя произвольно распространять его на всѣ умственные теченія той эпохи, когда, почти безъ всякаго посредства, изученіе языка и вокализациі библейскаго текста идетъ рядомъ съ разработкой литургической поэзіи и все больше и больше углубляющейся мистики, а кодификаціонная дѣятельность гао-

нимъ, которая все строже и строже требовала нормировки всего преданія—съ повсюду пробудившеюся научною дѣятельностью. Только посредствомъ умозаключеній можно добыть выводъ о несомнѣнномъ въ извѣстной мѣрѣ дѣйстви арабскаго духа на различныя области еврейской литературы,—дѣйстви, явственно обнаруживающагося въ возникновеніе оппозиціи противъ талмудизма и въ зародышахъ новоеврейской поэзіи, которую затѣмъ, въ продолженіе двухъ столѣтій послѣ перваго появленія Магомета, почти вполне разработала литургія синагоги.

Если принять во вниманіе радостное упоеніе арабовъ своими побѣдами, то прежде всего представляется вѣроятнымъ дѣйствіе на поэтическое творчество въ предѣлахъ еврейскихъ сферъ. Своеобразный характеръ древне-арабской лирики, «часто въ сильной степени принимающей эпическій тонъ, часто дидактически переходящей въ притчу и загадку, съ ея то лаконизмомъ, то бурными порывами, съ ея смѣлыми и яркими, ея однообразными рифмосплетеніями, нерѣдко тянущимися на протяженіи цѣлой кассиды»,—этотъ характеръ отмѣчаетъ собою также и первыя произведенія ново-еврейской поэзіи и ясно свидѣтельствуетъ о вліяніи той «изъ красоты цвѣтовъ и аромата тѣни» сотканной народной поэзіи аравитянъ, которая уже до Магомета разцвѣла въ своей свѣжей оригинальности, а благодаря блеску ислама достигла полной утонченности формы.

Правда, что между поэзіей арабовъ и поэзіей евреевъ существовало значительное различіе—и это относительно содержанія. Между тѣмъ какъ первая воспѣвала свободу и рыцарственность, самопожертвованіе вѣрности и пламенную любовь, коня и возлюбленную, мщеніе и мечъ, вторая держалась только одной, неизмѣняемой тени, но которую она варьировала на тысячи и тысячи ладовъ: *Богъ и Израиль*, любовь къ Богу и грусть о Сіонѣ! Вотъ почему основной тонъ въ ново-еврейской поэзіи тотъ же, что и въ религіозной лирикѣ Библии, которой псалмы и плачи составляли вѣдь здѣсь корни и стволъ, пускавшій постоянно свѣжіе, неувядаемые ростки. Новымъ моментомъ въ области, продолжавшей идею пророковъ и псалмопѣвцевъ Schema и Tefillah, явилось въ талмудическую эпоху поученіе посредствомъ Мидраша.

Но теперь и этотъ Мидрашъ былъ уже написанъ, и гомилетическія проповѣди синагоги нуждались въ преобразованіи, какъ требовалъ его и весь молитвенный порядокъ, не удовлетворявшій больше расширившимся потребностямъ общины въ сферѣ религіозныхъ празднествъ и дней плача

и скорби. Уже до того ежедневная молитва была разработана въ различныхъ направленіяхъ, которыя, однако, всѣ сходились въ одномъ основномъ тонѣ. Она начинается гимнами во славу Творца міра, а къ нимъ присоединяется благодарность за вновь появившійся день, и затѣмъ Keduschah, «какъ соединеніе еврейской общины съ силами природы, которыя представляются въ видѣ ангеловъ», и молитва о просвѣщеніи ума посредствомъ закона Божія. Древнѣйшею, быть можетъ, составною частью богослуженія была уже упомянутая Schema—исповѣданіе въ подчиненіи себя Божьему господству и религіознымъ обязанностямъ, а за нею—постоянное воспоминаніе о національномъ возрожденіи Израиля посредствомъ чудеснаго избавленія изъ Египта и о проявившемся въ этомъ событіи дѣйствіи небснаго Промысла. Послѣ этого слѣдовала Tefillah, начинавшаяся снова гимномъ и «молившая о ниспосланіи вѣчнаго достоянія духа на необходимыя потребности жизни». Но эти поэтическія и возвышенныя мысли совершенно исключали—и этихъ-то и поражаютъ еврейскія молитвы—всякое отношеніе къ жизни отдѣльныхъ индивидуумовъ. Почти всѣ онѣ—молитвы коллективныя, вышедшія изъ религіознаго самосознанія народа и включающія въ себя всю область религіознаго мышленія и чувства.

Но понятно, что расширеніе богослуженія, потребность въ которомъ становилась все болѣе и болѣе настоятельною, могло совершиться только на фундаментѣ Мидраша. «Гаггада утратила свою активную силу, Мидрашъ началъ приходить въ состояніе окаменѣлости; наступила пора смѣны Мидраша піютомъ, если желали, чтобы преданіе снова стало животворно дѣйствовать на общину». Если мѣсто пророка занялъ мудрецъ, знатокъ въ законѣ Божьемъ, то псалмопѣвецъ нашелъ себѣ преемника въ канторѣ, сдѣлавшемся органомъ религіознаго самосознанія всей общины. И вотъ онъ создалъ изъ безконечно богатаго матеріала Гаггады ту религіозную поэзію, которая своими вѣтвями обвила стволъ молитвеннаго порядка. Національное величіе и пора страданій народа, славное прошедшее Израиля, печальное настоящее и утѣшительное будущее, неизмѣнная вѣра въ Промыслъ Божій, отношеніе Израиля къ Богу и человѣчеству—вотъ что составляло содержаніе религіозной поэзіи, которая изъ простыхъ составныхъ частей—Schema и Tefillah развилась въ столь богатое богослужебное цѣлое, скрывающее въ себѣ одномъ «цѣлую сокровищницу религіи и исторіи, поэзіи и философіи». Такимъ образомъ, Мидрашъ получилъ новую жизнь въ поэтическихъ праздничныхъ пѣсняхъ, которыхъ назначеніе было сопровождать собою теченіе религіознаго года. Религіозный поэтъ—*пайтанъ*, отъ гре-

ческаго слова *po'it'is*—былъ истолкователемъ и поэтическимъ обрабатывателемъ Гаггады, а его произведение—*Pijut*—было искусственною поэзіею, которая передавала общинѣ въ свободной переработкѣ древнія легенды и мысли. Такъ возникли *Pijut* и *Selichot*, такъ создалась *Abodah*, поэтическая обработка торжественнаго богослуженія въ Судный день, такъ—*Noschanoth*—для праздника Кущей, *Asharoth*—для праздника Пятидесятницы; *Kerobah* и *Keduschah*, *Jozer*, *Ofan*, *Gëulah* и др., какъ вставки въ основную часть молитвеннаго ритуала—*Schema* и *Tefillah*—затѣмъ *Kinot* или плачи на постъ 9-го Аба и *Selichoth* на дни покаянія.

Но если молитвы перваго времени были по большей части коротки и крайне лаконичны, безъ рѣмы и метра, то въ послѣдствіи, какъ поэтическія переработки Гаггады, онѣ стали гораздо пространнѣе, приняли алфавитную послѣдовательность періодовъ и извѣстную форму рѣмы, которая наконецъ ввела въ поэзію синагоги и акростихъ. Исслѣдователи неоднократно отыскивали въ литературѣ того времени первые образцы этихъ поэтическихъ формъ и находили ихъ то у аравитянъ, то у сирійцевъ, то даже у грековъ. Вліяніе сирійской религіозной поэзіи, которая тоже впервые ввела въ употребленіе акростихъ, несомнѣнно, и одинъ изъ изслѣдователей въ этой темной области основательно подтвердилъ родство между этими двумя литературами утвержденіемъ, что если бы перевести буквально на еврейскій языкъ большую часть стиховъ сирійца Ефрема, то врядъ ли можно было бы догадаться о ихъ происхожденіи,—какъ и вообще сирійская религіозная поэзія по формѣ и содержанію представляетъ часто поразительное сходство съ древне-синагогальною. Но не менѣе правдоподобности имѣетъ за собою и то мнѣніе, что звучность рѣмы и богатство фантазіи арабской поэзіи повліяли на поэзію новоеврейскую уже въ первыхъ проявленіяхъ этой послѣдней, такъ какъ вплоть до того времени, когда еврейскій духъ впервые встрѣтился съ арабскимъ на полѣ эллинскаго образованія, всѣ молитвы носятъ на себѣ по формѣ и языку библейскій отпечатокъ. Но если такимъ образомъ несомнѣнно, что библейскіе алфавитные псалмы были образцомъ для древней сирійской и христіанской церковной поэзіи, то въ свою очередь сирійское псалмопѣвчество сдѣлалось въ послѣдствіи образцомъ для синагогальной поэзіи,—и хотя эти фазисы нельзя прослѣдить съ точностью въ ихъ историческомъ движеніи, но несомнѣнность ихъ почти вполне доказана путемъ эстетическаго сравненія и изслѣдованія.

Древнѣйшій между извѣстными поэтами синагоги является намъ, ко-

ечно, еще какъ автохтонъ. Ни о мѣстѣ его рожденія и времени дѣяльности, ни касательно образцовъ, на которыхъ онъ развилъ свое даваніе, мы ничего не знаемъ. Но его произведенія, родиною и временемъ созданія которыхъ можно съ нѣкоторою достовѣрностію принять вѣстину и средину перваго столѣтія, обличаютъ поэтическую силу и художественную зрѣлость, вслѣдствіе чего есть основаніе думать, что онъ былъ единственный, а также и не первый стихотворецъ. изукрашившій юнии поэтическими арабесками синагогальное богослуженіе въ Судный день; гораздо вѣроятнѣе, что этотъ *Іосе б. Іосе* — называвшійся также *Iajatom* (сирота)—стоящій такимъ одинокимъ у входа въ сады религіозной поэзіи, былъ только посредствующимъ звеномъ въ цѣпи тѣхъ поэмъ, которые расширили и обработали посредствомъ Мидраша ритуальную еврейской литургіи. Въ его *Abodah* на Судный день, гдѣ мы съ удивленіемъ встрѣчаемъ еще довольно чуждую этой поэзіи картину природы (строгое разграниченіе между Создателемъ и тварью могло, конечно, допустить изображеніе природы только въ видахъ прославленія Бога) — въ этой *Abodah* слѣдующее мѣсто проникнуто поэтическимъ чувствомъ:

„Его воспѣваютъ уста всѣхъ тварей,
Съ высотъ раздается, изъ подземной глубины его слава;
Единый!—воскликаетъ земля; Святой!—воскликаетъ небо.
Изъ воды несутся пѣсни въ честь Всемогущаго къ высотамъ;
Величіе выходитъ изъ бездны, гимны летятъ со звѣздъ,
Рѣчи порождаетъ день, пѣсню—ночь;
Имя его возвѣщаетъ огонь,
Лѣсъ оглашается мелодическими звуками,
Животное поучаетъ несказанное величіе Бога“.

Эту *Abodah* *Іосе б. Іосе* называли «литературнымъ эпосомъ», и стихъ, еще лишенный рифмы и размѣра, свидѣтельствуя о глубокой естественности произведенія, тогда какъ азбучная послѣдовательность періодовъ—единственное, что здѣсь есть искусственнаго—указываетъ уже на нея снова пробудившейся синагогальной поэзіи. Но глубокое впечатлѣніе производитъ вторая молитва—*Tekiatah*—на Новый годъ, сохранившаяся въ стиховъ *Іосе б. Іосе* вмѣстѣ съ одною его *Selichot* на Судный день; въ глухимъ, громовымъ тономъ изображается обѣщанное воскрешеніе новѣчества:

„Могилы задрожать, на высотахъ разразятся бури,
Когда изъ костей, надъ которыми возвышаются холмы,

Раздастся голосъ давно уснувшихъ.
 Смотрите, какъ высоко на горахъ развѣвается знамя!
 Услышится мощный призывъ Создателя
 И громко возликують тогда голоса умолкнувшихъ!“

Замѣчательнымъ примѣромъ странствія легенды по всѣмъ странамъ земли можетъ служить фактъ, давно уже въ сильной степени занимающій сравнительное изслѣдованіе въ этой области,—фактъ, что одна изъ древнѣйшихъ Абодъ, очевидно, однако, бывшая подражаніемъ Абодъ Іосе б. Іосе и изукрасившая вавилонскій синагогальный ритуаль, точно также, какъ и различныя части сѹбботней молитвы, приписывается никому иному, какъ апостолу Петру, который, якобы уже въ преклонныхъ лѣтахъ, возвратился къ еврейству и написалъ эти религіозныя стихотворенія въ знакъ своего раскаянія. Сказаніе это во всякомъ случаѣ произошло вслѣдствіе того, что имя одного древняго синагогальнаго поэта, быть можетъ, Симона б. Каифы, сходно съ еврейскимъ именемъ апостола—Симеонъ Кайфа. И такимъ-то образомъ историческая легенда сдѣлала изъ апостола—точно такъ же, какъ она поступила впослѣдствіи съ однимъ христіаниномъ и епископомъ—еврейскаго пайтана. Если сказанія этого рода находятся въ связи съ религіозными преслѣдованіями въ томъ отношеніи, что ими старались смягчить монаховъ, то еврейская «Жизнь Іисуса» («Toldoth Ieschu»), несомнѣнно принадлежащая псевдо-эпиграфической евангелической литературѣ эбіонитовъ и написанная никакъ не раньше IV или V ст. по Р. Х., одолжена своимъ происхожденіемъ скорѣе борьбѣ между различными христіанскими сектами и раввинствомъ. Это сочиненіе, существующее въ четырехъ различныхъ еврейскихъ редакціяхъ и, какъ доказываютъ позднѣйшія изслѣдованія, сдѣлавшееся основаніемъ сѹвернаго міа о Бальдуръ, также пересказываетъ вышеупомянутое сказаніе объ апостолѣ Петрѣ или Симонѣ б. Каифы; здѣсь говорится, что Петръ, будучи будто принужденъ креститься, принялъ на себя роль апостола для спасенія Израиля, но въ сердцѣ остался евреемъ и въ тѣ шесть лѣтъ, которыя онъ провелъ въ заточеніи въ Римѣ, сочинилъ очень много піютивъ, заслужившихъ одобреніе даже эксиларха, и разослалъ ихъ во всѣ еврейскія общины діаспоры; при этомъ онъ старался также расположить своихъ новыхъ единовѣрцевъ въ пользу евреевъ.

Первый поэтъ, который—насколько извѣстно—ввелъ въ еврейскую поэзію риѹму, былъ *Іаннаи*, вѣроятно, тоже палестинецъ, и образцомъ для него во всякомъ случаѣ служила арабская риѹмованная проза. Хотя происхожде-

ніе рѣмы покрыто глубокимъ мракомъ первобытныхъ временъ, но изъ области низменнаго чувственнаго міра возвели языкъ на степень поэзіи именно посредствомъ рѣмы только арабскіе поэты, которые такимъ путемъ открыли богатый и глубокий источникъ благозвучія, съ чудною силой привлекавшій къ себѣ всѣ народы и естественно долженствовавшій влить новыи духъ и въ еврейскій, способный на развитіе, языкъ. Но арабы еще не соединяли рѣмы съ ритмомъ, а только со стихами, представлявшими собою такъ называемые абзацы. Совершенно то же мы видимъ въ старѣйшихъ литургическихъ пѣсняхъ еврейской поэзіи. Только впоследствии—и притомъ на европейской почвѣ—рѣма соединилась съ ритмомъ, и это соединеніе внесло и въ еврейско-испанское стихотворство новые размѣры, тогда какъ синагогальная поэзія, продолжая развиваться по образцу Іаннаи и его предшественниковъ, сохранила свои первоначальныя формы; вслѣдствіе этого, а также благодаря избытку переработаннаго и опозитизированнаго матеріала Гаггады, въ ней образовались темнота и тяжеловѣсность, съ теченіемъ же времени—также извращеніе и хаотическое состояніе языка, положившія различіе между нѣмецко-французскою синагогальною поэзіею и испанско-арабскою, не къ выгoдѣ первой.

У самого Іаннаи уже въ его стихотворныхъ молитвахъ обнаруживаются многіе недостатки этого направленія, которое придаетъ существенную цѣну больше содержанію, чѣмъ формѣ. и при которомъ это содержаніе—поэтическая переработка мидрашнаго матеріала—такъ исполнски разрослось подъ руками, или, вѣрнѣе, въ устахъ пайтана, что тутъ необходимо должны были пострадать грамматическій смыслъ, равно какъ и равномерность формы, ясность содержанія и поэтический характеръ.

Кромѣ Іосе б. Іосе и Іаннаи, отъ ранней поры синагогальной поэзіи къ намъ дошло еще около четырехъ именъ: Іохананъ Гакогенъ, Давидъ б. Гуна, Пинхасъ и Іегошуа. Ихъ произведенія, вѣроятно, ничѣмъ не отличаются къ своей выгoдѣ отъ произведеній вышеупомянутыхъ поэтовъ. Но еще рѣзче выступаютъ эти недостатки у преемника Іаннаи,—быть можетъ, и его ученика—Элеазара Бирабби Калира изъ Kirjath Sefer, хотя тутъ они въ соединеніи съ очень большими достоинствами, которыя дѣлаютъ этого писателя плодовитѣйшимъ и значительнѣйшимъ представителемъ синагогальной поэзіи. Элеазаръ б. Калиръ есть одно изъ удивительнѣйшихъ явленій во всей исторіи религіозной поэзіи еврейства; ни мѣсто его рожденія, ни время, когда онъ жилъ, до сихъ поръ не опредѣлены съ точностью. Не прошло и двухъ столѣтій по окончаніи его литературной

дѣятельности, какъ легенда уже завладѣла его именемъ, пустивъ въ ходъ разсказъ, что даръ пѣснопѣнія онъ получилъ отъ пирожковъ—colluris—которыми угощалъ его въ дѣтствѣ отецъ, подобно тому, какъ нѣкогда Пиндару дали эту же способность Гиметскія пчелы! И уже первые еврейскіе хронографы и изслѣдователи еврейско-испанской литературы признавали Калира, который, по всей вѣроятности, жилъ въ началѣ IX столѣтія, тавнаистическимъ ученымъ первыхъ временъ; вслѣдствіе этого терминъ «калирический» обозначаетъ въ синагогальной литературѣ почти то же, что «гомерическій» въ эпической поэзіи.

Но сходство между эллиномъ и евреемъ ограничивается только этики внѣшними чертами. Относительно же поэтического творчества едва-ли можно вообразить себѣ что нибудь болѣе противоположное. Правда, и у Калира часто прорывается элементарная поэтическая сила, и особенно его молитвы на Новый годъ обнаруживаютъ высокое поэтическое дарованіе; большинство 200 съ лишнимъ молитвъ, сочиненныхъ Калиромъ, отличаются смѣлостью во владѣніи мертвымъ языкомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—и неудобопонятностью.

Если нужно чему положительно удивляться въ этомъ писателѣ, то это—необычайному умѣнью его распоряжаться пайтанскимъ художественнымъ стилемъ, которое, однако, приводитъ насъ къ заключенію о существованіи у него многихъ неизвѣстныхъ намъ предшественниковъ, а также—силѣ, съ какою онъ вплетаетъ въ свои праздничныя молитвы весь сказочный міръ еврейской древности, искусству, съ какимъ онъ громоздитъ другъ на друга массы Гаггады и Галахи, управляя ими сильною рукой, но при этомъ часто произвольно обращаясь съ языкомъ и выраженіемъ. Эта поэзія Калира, вызывавшая много удивленія и много порицаній, изумительная и непонятная, дѣйствительно представляется новому глазу родственною съ тѣми итальянскими нураксами, съ которыми ихъ сравнивали въ то время, когда считали еще Сардинію родиною поэта. Но сравненіе это продолжается оставаться очень мѣткимъ и послѣ того, какъ научное изслѣдованіе перенесло Калира на почву Св. Земли. Дѣйствительно, его стихотворенія похожи на эти гигантскіе памятники, свидѣтели первобытной древности, эти «неподвижные, многогранные утесы, неправильно, но искусно сплоченные между собой, изсѣченные и соединенные безъ молота и извести, точно рукою какого-то исполина», загадочные въ ихъ значеніи и во всемъ строѣ ихъ!

Тяжелыми и многозначительными, какъ эти пирамиды, представляются

стихотворенія Калира, богатые возвышенными и великими чертами, но часто также темныя и жесткія по внѣшнему выраженію. Содержаніе нерѣдко подавляетъ у него форму и господствуетъ надъ нею. «Калиръ проходитъ по глубокимъ пучинамъ Галахи, какъ по собственной стихіи, подъ бременемъ добровольно наложенныхъ оковъ, каковы акrostихи, азбучный порядокъ, вплетеніе библейскихъ стиховъ, искусственныхъ формъ, выбивая огонь изъ подводныхъ камней». Его поэтическое дарованіе явственно обнаруживается въ слѣдующей, назначенной для Новаго года газели, гдѣ изображается Страшный Судъ:

«Твоя слава, восхваленіе Твоего всемогущества наполняетъ страны земли;
Раздаются съ неба звуки суда, и въ испугѣ смолкаетъ земля.

Приближается день гнѣва, дрожатъ нѣдра земли.

Громкій звукъ трубный исходитъ и несетъ напоминаніе землѣ.

«Благо набожнымъ!» — радостно раздается на концахъ земли.

Трепетъ, и страхъ, и ужасъ, и тревога приводятъ въ смятеніе землю,

Когда Ты встаешь къ суду, для наказанія границъ земли.

«Прокладывайте, ровняйте дорогу!» — несется дрожащими звуками съ дрожащей земли.

Преславный, Всемогущій, Ты отвѣчаешь кротко землѣ:

Отчего страшится земля? О, ликуйте, нѣдра земли!

Пусть они увидятъ, познаютъ, что *Онъ* — царь земли!

Какъ восхваляютъ Его въ небѣ, такъ славятъ Его привѣтствуемые Имъ на землѣ!»

Въ молитвахъ на праздникъ Пятидесятницы геній поэта также расправляетъ свои крылья; онѣ и по внѣшней формѣ почти безукоризненны. «Грошвыя раскаты непрерывныхъ рижъ, — замѣчаетъ переводчикъ нижеприводимой Кегобанъ, — не можетъ передать никакой европейскій языкъ, и молнію краткости загасили вспомогательныя, прилагательныя и мѣстоименія»:

«Раздается голосъ Бога боговъ,

Земля сверкаетъ, приближается спаситель Израиля,

Звѣзды дрожатъ въ огненной одеждѣ своей,

Небеса распадаются, какъ завянувшіе листья,

И съ высотъ оглушительно раздаются трубныя звуки;

И тутъ овладѣваютъ народами, вмѣстѣ съ ихъ идолами,

Уныніе, скорбь, болѣзнь и ужасъ.

Испуганно несутся сильными прыжками

Ливанъ и Сиріонъ, какъ молодые быки.

И Кармель, Башанъ, Таборъ

Ожидаютъ со своихъ вершинъ гордыми глазами.

Но высокими (горами) Всевышній пренебрегаетъ» *.

Господь избираетъ, само собою разумѣется, самую малую изъ горъ, Синай, чтобы на ней произнести «разсѣкающее гору слово»:

«Я, Вѣчный—Твой Богъ, Твое прибѣжище,
Дѣла Котораго безукоризненны.

Небо возводитъ исполинскія постройки,
Сооружаетъ комнаты въ нѣдрахъ земли,
Ставитъ замки предъ морскими волнами,
И направляетъ, какъ коня,
Блескъ небесныхъ свѣтилъ,
Которыя въ своей пляскѣ
Проводятъ день и ночь.

Я захочу—и громъ гремитъ,
Я создаю молніи, росу, могущество дождя,
Питаю растенія и цвѣты,
Охраняю все, что дышетъ;
Всѣхъ вашихъ духовъ
Я повелитель;

Каждому по его вкусу
Предоставляю Я готовить
Пріятныя для него яства;
Я даю смерть, даю жизнь
Живу я Самъ вѣки вѣчные;
Величествененъ, всегда проченъ
Сонмъ чудесныхъ знаменій Моихъ;
Я покровитель твой
Въ союзѣ съ твоими благородными предками **.

Я освобождаю тебя
Отъ бремени варваровъ.
Я повеиваю безднѣ, чтобы она раскрылась
И пастью своею поглотила ихъ;
И тебѣ прокладываю Я путь черезъ море,
Тебя питаю Я сладкой манной;
Я избралъ тебя изъ народовъ
Болѣе дорогимъ для меня, чѣмъ какой либо другой когда бы то ни было.

* Въ прозаическомъ переводѣ какъ этого, такъ и слѣдующаго за нимъ отрывка сила рѣмы должна была, конечно, утратиться.

Поэтъ намекаетъ здѣсь на раввинское сказаніе, что Богъ нарочно избралъ невысокую гору Синай предпочтительно предъ вышеупомянутыми болѣе высокими горами, чтобы этимъ показать, что Онъ не любитъ высокихъ (высокомѣрныхъ, гордыхъ). *Ред.*

** Намекъ на аггадическое преданіе, что патріархи евр. народа ходатайствуютъ за него во время бѣдствій и преслѣдованій. *Ред.*

Картины природы тоже не дурны у Калира, и именно въ одной изъ его наименѣе понятныхъ молитвъ, такъ называемой Таі или моли тв о росѣ и дождѣ на праздникъ Кушей. Капли росы становятся «искрами» воспламенившагося при видѣ величія природы сердца, которыя конечно блѣднѣютъ предъ національнымъ пламенемъ». Такимъ образомъ представляется основательнымъ часто возбуждавшійся вопросъ о томъ, что размахъ поэтического вдохновенія, котораго вызывался въ авторѣ поэтичностью содержанія, быть можетъ, поддерживалъ въ немъ въ большей чистотѣ и чувство красоты формы, тогда какъ это послѣднее оставляло его въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ только подавляющее бремя внѣшнихъ трудностей представляетъ нѣчто съ виду похожее на художественный образъ.

Такъ оно почти и кажется на самомъ дѣлѣ; ибо у Калира, который вѣдь украсилъ все еврейское праздничное богослуженіе болѣе чѣмъ 200 піютимі, рядомъ съ весьма содержательными по мысли и возвышенными стихотвореніями находятся вещи искусственныя и риторическія, въ которыхъ смѣлыя новообразованія словъ и загадочные намеки часто такъ затемняютъ смыслъ, что сквозь дремучій лѣсъ этихъ новыхъ формъ и тяжеловѣсныхъ мыслей едва-едва можно разглядѣть духъ библейской древности, или даже хотя бы талмудической Гаггады.

Калирь, какъ уже замѣчено нами, сдѣлался образцомъ нѣмецко-французской синагогальной поэзіи. Его піютимі нашли себѣ въ Германіи, Франціи и Италіи доступъ въ еврейское богослуженіе и образовали школу, между тѣмъ какъ богослуженіе испанское отказалось принять ихъ. Но отличіе, образовавшееся между обоими этими главными теченіями религіозной поэзіи, нельзя ничѣмъ охарактеризовать такъ кѣтко и рѣзко, какъ канономъ, что въ испанскихъ піютимі душа говоритъ со своимъ Создателемъ, во французскихъ же и нѣмецкихъ израильская нація обращается съ молитвою къ своему Богу!

Каранмы и Раббаниты *.

Удивительнымъ отголоскомъ одной раввинской борайты, культурно-историческія странствованія которой отъ амореянъ къ арабамъ еще пред-

* Хотя автору настоящаго соч. извѣстны поправки къ V тому «Исторіи евреевъ» проф. Гретца (по русски эти поправки помѣщены въ концѣ означ. тома, изд. Общ. распр. просв. между евр., а по французски въ журналѣ «Revue des etudes juives»), изъ которыхъ онъ часто приводитъ буквальные цитаты,

стоитъ доказать сравнительному изслѣдованію въ области легенды,—представляется существующее у магометанъ мнѣніе, что превосходство одной религіи предъ другими обусловливается количествомъ ея сектъ. Поэтому они насчитываютъ въ еврействѣ 70 сектъ, въ христіанствѣ 71, въ исла-мѣ же, какъ вѣнцѣ всѣхъ религій—72. Если въ основѣ этого мнѣнія лежитъ мысль, что многочисленныя развѣтвленія партій служатъ выраженіемъ свободы мышленія и духовной независимости послѣдователей дан-ной религіи, то оно, конечно, съ виду представляется глубоко основатель-нымъ. Историческіе факты тоже приходятъ въ подкрѣпленіе его. Гдѣ борь-ба, тамъ жизнь, и спокойная неподвижность въ дѣлѣ вѣры часто одно-значуща съ окаменѣніемъ. Изъ борьбы за религіозную святыню вылетаютъ искры воодушевленія, которыя постепенно разгораются въ сердцахъ вѣр-ныхъ яркимъ и обширнымъ пламенемъ.

Но, съ другой стороны, именно исторія еврейства показываетъ, что ре-лигія можетъ существовать и процвѣтать и безъ присутствія въ ней зна-чительныхъ сектъ. Съ тѣхъ поръ, какъ евреи, по возвращеніи на родину изъ мѣстъ изгнанія, встрѣтили препятствіе въ постройкѣ второго храма со стороны самаритянъ, началось распаденіе ихъ на секты и партій. Но ни одна изъ этихъ сектъ не имѣла существеннаго значенія, ни одна не оказала прочнаго вліянія на развитіе еврейской исторіи религіи. Всѣ онѣ могутъ быть мысленно удалены нами изъ исторіи еврейства, и тутъ мы придемъ къ выводу, что оно, не смотря на то, не получило бы почти никакого иного, болѣе высокаго развитія. Самаритяне въ эпо-ху Талмуда были уже только небольшою горстью, скученною въ Наблу-сѣ, безъ исторіи, безъ значительной литературы, безъ религіознаго разви-тія; смотрѣть же на древнихъ саддукеевъ, эссенеевъ и фарисеевъ, какъ на секты еврейства, было бы все равно, что вполнѣ отрицать историческій ходъ развитія. То были партіи, въ различныхъ политическихъ и религіоз-ныхъ вопросахъ державшіяся различныхъ мнѣній, но тамъ, гдѣ дѣло шло о сопротивленіи врагамъ Израиля, отличавшіяся полнымъ единодушіемъ. Различныя религіозныя партіи той поры едва-ли отличаются существенно отъ политическихъ партій новаго времени, которыя вѣдь тоже постоянно

тѣмъ не менѣе въ разныхъ мѣстахъ главы о караимствѣ чувствуется еще влія-ніе тумана, напущеннаго на эту эпоху исторіи евр. литературы, сомнительными документами Фирковича и основанными на нихъ теоріями.

Ред.

связуетъ между собой внѣшнее единство, не смотря на коренныя принципиальныя разногласія. Но иное дѣло секта! Тутъ національныя узы рвутся, и борьба съ новою сектой ведется ожесточеннѣе, чѣмъ со старыми внѣшними врагами, угрожающими существованію народа.

Но воспоминаніе о старыхъ партіяхъ въ еврействѣ все-таки возбуждаетъ вопросъ—что случилось съ ними, какая судьба постигла ихъ? Что эссенемъ вошли въ лоно христіанства, основавшееся съ ихъ помощью—это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. Точно также безспорно, что фарисеи въ дальнѣйшемъ ходѣ своего развитія образовали ядро раввинства. Но саддукеи? Неужели эта могущественная дворянская и священническая партія дѣйствительно погибла безшумно и безслѣдно? Такъ оно почти кажется, если судить исключительно по талмудическимъ источникамъ. Только очень рѣдко выплываетъ на нѣсколько минутъ ея нѣкогда столь гордое имя въ какомъ нибудь раввинскомъ диспутѣ, чтобы затѣмъ снова быстро исчезнуть, конечно, послѣ того, какъ ея ученіе было снова объявлено фальшивымъ. Борьба съ разсѣянными остатками нѣкогда крайне могущественной партіи представлялась учителямъ Талмуда безцѣльною и лишеною всякаго основанія борьбою съ вѣтряными мельницами.

Но вотъ внезапно появляется опять на сцену если не имя саддукеевъ, то идея, въ былое время воодушевлявшая саддукейскую оппозицію. Кажется, даже представляется почти несомнѣннымъ, что животворящее, юношески-свѣжее дуновеніе ислама вызвало эти идеи изъ ихъ могильнаго покоя, пробудило ихъ для новой жизни. Робко и стыдливо дѣлаютъ онѣ первые шаги, тихая и незамѣтная оппозиція противъ господства раввинства, сдѣлавшагося обременительнымъ для свободныхъ умовъ, прокладываетъ имъ дорогу. Псевдомессіи, каковы Серини и Абу б. Исакъ *, скоро начинаютъ громче провозглашать свои мысли—и вотъ разсѣянные остатки собираются во-едино, и древнее саддукейство возрождается для новой жизни и свѣжей борьбы противъ фарисейства синагоги.

Дѣйствительно, теперь, послѣ того, какъ въ нашемъ столѣтіи источники этого движенія открылись въ такомъ изобиліи, едва-ли кто станетъ спорить, что въ каранмахъ, которые съ появленіемъ *Анана* (760 г.) вступили въ оппозицію талмудическому еврейству, слѣдуетъ видѣть потомковъ

* Чит. *Абу-Иса Исфгани*. Арабское имя *Иса* соотвѣтствуетъ имени *Ешуа Нусс*. *Рсѳ*.

и духовныхъ наслѣдниковъ тѣхъ древнихъ саддукеевъ, которые нѣкогда руководились тѣми же принципами и сражались тѣми же оружіемъ съ представителями традиціи въ еврействѣ. Но мотивы этой новой оппозиціи талмудизму лежали въ условіяхъ того времени, въ высшей степени безразсудно приписывать ихъ какому нибудь внѣшнему обстоятельству, ибо оно никогда не настолько могущественно, чтобы вызвать возникновеніе секты, хотя, съ другой стороны, полное отсутствіе такихъ обстоятельствъ не замѣчается почти ни при одномъ образованіи религіозныхъ сектъ. Какъ бы то ни было, нарушенное-ли право подало сигналъ къ этому новому движенію, или оскорбленное тщеславіе Анана, притязанія котораго на эксилархатъ остались несуществленными—во всякомъ случаѣ этотъ внѣшній толчокъ оказался бы недостаточнымъ, если бы горючій матеріалъ не былъ подготовленъ уже заранѣе.

Религіозный законъ въ томъ видѣ, какъ отражала его традиція въ тысячахъ положеній, правилъ и предписаній; и при требованіи ихъ—послѣ того, какъ Талмудъ былъ написанъ — законной нормировки, естественно долженъ былъ казаться обременительнымъ многимъ послѣдователямъ еврейства. А сопротивленіе опекунству синагоги вызвало естественную оппозицію противъ самой традиціи, также какъ и рѣшеніе вернуться къ первобытному источнику еврейства — Библии, которая, благодаря господству талмудическихъ толкованій, была совершенно отодвинута на задній планъ и почти вышла изъ употребленія въ высшихъ школахъ. Уже въ послѣднюю талмудическую эпоху встрѣчаемъ мы такую, болѣе или менѣе скрытую оппозицію. «Какая намъ польза отъ раввиновъ?—такъ жаловались эти протестанты;—«никогда они не были въ состояніи разрѣшать намъ въ пищу ворона или запрещать голубя». Поэтому когда Ананъ выступилъ на открытую борьбу съ официальными представителями традиціи, эксилархами и гаонами, выступилъ, какъ говорятъ, нѣя лозунгъ: «изучайте прилежно Писаніе!», который, однако, почти не встрѣчается теперь въ караимской литературѣ,—то онъ встрѣтилъ живое сочувствіе въ еврейскихъ сферахъ, тѣмъ болѣе, что этотъ расколъ въ то же время раздѣлилъ и царство ислама на два большихъ непріятельскихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ свято чтилъ сунну, т. е. устную традицію, отчего и назывался *сунитами*, между тѣмъ какъ другой, *шіиты*—отвергалъ эту традицію и признавалъ обязательнымъ только Коранъ. Такимъ образомъ, для ананитовъ—такъ назывались, конечно, въ первое время послѣдователи Анана—образцами служили шіиты;

противниковъ же своихъ, которые требовали признаванія авторитетности не только св. Писанія, но и заключавшейся въ Талмудъ раввинской традиціи, они прозвали раббанитами. Если затѣмъ мы примемъ, что оппозиція противъ раввинства уже жила въ народѣ, что она прежде всего составила изъ остатковъ древнихъ саддукеевъ, что съ теченіемъ времени нашла она себѣ новую пищу въ религіозныхъ распрахъ ислама, что, наконецъ, внѣшній толчокъ былъ ей данъ обходомъ Апана б. Давидомъ при занятіи эксиларшаго сана,—то получимъ всѣ историческіе факты и психологическіе мотивы образованія этой новой секты.

Но и имѣя въ виду все это, отнюдь не слѣдуетъ въ ущербъ правдѣ отдаваться тѣмъ симпатіямъ, которыя обыкновенно возбуждаетъ подобное стремленіе къ освобожденію изъ оковъ іерархіи и религіознаго насилія, и дѣлать выводъ о глубокомъ вліяніи новой секты на ходъ еврейской духовной жизни. То обстоятельство, что первоначальная исторія этой секты такъ долго оставалась недостаточно извѣстною, привело къ ложному взгляду на приверженцевъ ея, впоследствии назвавшихся Кагаїт (сыновья или учителя Писанія), какъ на протестантовъ въ средѣ еврейства, представителей свободнаго духа въ борьбѣ съ окаменѣлою вѣрою, и къ приписыванію имъ первыхъ значительнѣйшихъ дѣйствій во всѣхъ областяхъ науки, въ еврейской грамматикѣ и Масорѣ, лексикографіи и поэзіи.

Но такое воззрѣніе ошибочно. Напротивъ того, караймы, именно подѣшитою буквы Писанія, стѣсняли, преслѣдовали свободную жизнь; уйдя въ область Вибліи, они сломали мостъ традиціи и провозгласили принципъ—идти радикально въ разрѣзъ со всѣмъ, что вошло у евреевъ въ обычай и законъ; даже эту экзегетику разрабатывали они на фундаментѣ раввинской методы и раввинскихъ взглядовъ, но называя ее, вѣсто устной традиціи, только «наслѣдственнымъ достояніемъ своихъ учителей». Благодаря такому образу дѣйствій, они, цѣлко держась за букву Писанія, еще существенно увеличили затрудненія, которыя породила традиція; ихъ постановленія на счетъ субботы и другихъ праздничныхъ дней, касательно запрещенныхъ браковъ, ихъ правила о рѣзаніи скота и т. п. гораздо строже постановленій раббанитовъ и свидѣлствуютъ, что первымъ и главнымъ источникомъ образованія этой секты была не сознательно разумная оппозиція противъ талмудизма. Ихъ молитвенный порядокъ и ритуальный законъ носятъ на себѣ явственные слѣды раввинскаго вліянія, и нѣтъ ни малѣйшаго преувеличенія въ высказывавшемся мнѣніи, что караймы, какъ враги традиціи дѣйствительной, были прикованы къ вымышленной, и впослед-

ствіи «должны были въ поэзіи и обрядности признать господство своихъ противниковъ».

Единственная заслуга, которую не можетъ отнять у секты караймовъ и самый рѣшительный противникъ ея, заключается въ томъ, что они снова выдвинули на первый планъ изученіе Библіи, дали толчокъ къ занятіямъ догматикой, экзегетикой и философіей религіи и своею полемикой возбудили въ представителяхъ раввинскаго еврейства склонность къ научнымъ работамъ. Эти заслуги караймовъ нельзя отрицать или умалять, хотя послѣдователи и защитники этой секты впали въ другую крайность преувеличеніемъ этой дѣятельности ея и признаваніемъ всякаго самостоятельнаго изслѣдователя той поры за карайма. Если произвольно выдавать караймовъ за отцовъ Масоры (та поддѣлка, которая сдѣлала изъ двухъ караймовъ, Ахи и Мохи, творцовъ обѣихъ системъ вокализациі, уже обнаружена и доказана), то также неосновательно черезчуръ прославлять ихъ грамматическія и экзегетическія работы въ томъ періодѣ въ ущербъ работѣ раввинской, или доказывать превосходство ихъ поэтическихъ произведеній, не выдерживающихъ никакого сравненія съ таковыми же произведеніями ихъ противниковъ, и ихъ философскихъ попытокъ, рабски слѣдовавшихъ за одновременными съ ними тенденціями арабской религіозной философій. Во всѣхъ этихъ областяхъ караймы дѣйствовали съ успѣхомъ; но ни въ одной изъ нихъ не произвели ничего самостоятельнаго и прочнаго и не оказали дѣйствительно благотворнаго вліянія. Если вообще можно признавать какое нибудь вліяніе караймовъ, то это относится почти только къ первому періоду ихъ исторіи, когда они устанавливали и защищали свой религіозный законъ и когда обнаруживалась въ ихъ средѣ нѣкоторая умственная дѣятельность. Впослѣдствіи они постепенно исчезаютъ изъ литературы, и семьсотъ лѣтъ спустя мы видимъ въ нихъ такую же изсохшую вѣтвь, какъ и въ самаритянахъ, между тѣмъ какъ раввинское еврейство, именно благодаря развитію традиціи въ ту пору, сохраняетъ жизнь и энергію и принимаетъ участіе въ культурномъ развитіи человѣчества.

Самъ Ананъ, о жизни котораго есть мало свѣдѣній, былъ, повидимому, честолюбивый и энергическій человѣкъ, полный полемическаго усердія, которое естественно могло найти себѣ выраженіе и въ приписываемыхъ ему сочиненіяхъ. Но всѣ извѣстія о древнѣйшихъ литературныхъ трудахъ и памятникахъ караймства слѣдуетъ принимать не иначе, какъ съ величайшей осторожностью, такъ какъ караймы всегда любили и любятъ по сю пору причислять значительнѣйшіе раввинскіе авторитеты къ своимъ, и такъ

какъ они не отступали ни передъ какой поддѣлкой для укрѣпленія за своею сектой права на глубокую древность, а за своими руководителями—необычайно важнаго значенія. Псевдо-Аристей еврейско-эллинистической литературы нашелъ между караимами не только послушныхъ учениковъ, но и далеко превосходившихъ его учителей!

Достовѣрно, однако, то, что какъ Ананъ, такъ и его внукъ *Іосіазу* и ихъ непосредственные послѣдователи занимались изслѣдованіями въ области еврейскаго языкознанія и религіозной философіи *, ибо эти обѣ отрасли были имъ необходимѣе всего остального, какъ фундаментъ, на которомъ они могли строить свои уклоненія отъ талмудическаго еврейства. Но такъ какъ имъ не доставало опоры традиціи, такъ какъ ихъ познанія были еще слишкомъ незначительны, а руководящіе принципы слишкомъ шатки, то естественно, что въ своей экзегетикѣ они неоднократно попадали на ложный путь. Малою самостоятельностью отличаются, однако, и ихъ религіозно-философскія работы, ибо онѣ опирались исключительно на догматическую систему арабской теософіи—*Kalâm*—истолкователи и разработчики которой называли себя *Motekallemîn* (учители слова, по еврейски *Medabberim*), въ отличіе отъ учителей *Fikh*, т. е. слова, перешедшаго по преданію; за нѣсколько десятилѣтій до появленія Анана они раздѣлились на двѣ большія и противоположныя одна другой вѣтви, вліяніе которыхъ на караимскую, а конечно, и на раввинскую догматику послѣдующаго времени неоспоримо. Одна изъ нихъ, партія раціоналистическая, основанная Василемъ Ибнъ Атою, назвалась *Mutazilah* (т. е. отщепенцы, раскольники); они настоятельно доказывали единство Бога, у котораго отрицали всѣ опредѣлительныя свойства, и существованіе свободной воли въ человѣкѣ; они были приверженцами «справедливости и исповѣданія единства». Подъ справедливостью понимали они установленіе разумности чрезъ посредство мудрости; она была для нихъ то же, что разумъ, дѣло котораго направлять дѣйствія человѣка на правое и цѣлесообразное. По ихъ ученію, слово Писанія есть только возникшее во времени ** и можетъ быть признано только разумомъ, отнюдь не преданіемъ. Но справедливость Бога требуетъ полной свободы воли человѣка. Въ противоположность этому,

* До сихъ поръ не только что неизвѣстно достовѣрно, но даже положительно ничего неизвѣстно объ изслѣдованіяхъ Анана и его внука по части языкознанія и религіозной философіи. Ред.

** Другіе мусульманскіе богословы утверждали, что Алькоранъ существовалъ споконъ вѣковъ и до созданія міра. Ред.

правовѣрные Aschariah были представителями древне-магометанскаго фатализма; они отличали атрибуты Бога отъ Его существа и ставили всю человѣческую дѣятельность въ зависимость отъ божественнаго предопредѣленія. Все совершается тѣмъ, что вѣчная воля Бога соединяется съ тѣмъ или инымъ объектомъ, по Его личному выбору и усмотрѣнію. Ибо абсолютная и вѣчная воля Бога — первая и коренная причина всего сущаго и совершающагося. Нельзя отрицать остроумія въ высказанномъ мнѣніи, что распаденіе арабскаго богословія на Fikh и Kalam имѣетъ свои образцы въ Галахѣ и Гаггадѣ, съ которыми эти двѣ отрасли дѣйствительно имѣютъ поразительное во многихъ отношеніяхъ сходство. Если такимъ образомъ теософія ислама, быть можетъ, коренится въ талмудическомъ еврействѣ, то въ свою очередь первая оплодотворяетъ послѣднее, послѣ того, какъ исламъ окаменѣлъ въ своемъ развитіи, талмудизмъ же продолжалъ развиваться.

Представляется вѣроятнымъ, что карайимы примкнули къ раціоналистическимъ мутазилитамъ, такъ какъ вѣдь уже въ Библии находится положительное ученіе о свободѣ воли человѣка и на человѣка возлагается отвѣтственность предъ Богомъ за его поступки. Но уже раньше раббанитскіе писатели присвоили себѣ мутазилитскій Kalam, тогда какъ старѣйшее и извѣстное карайимско-философское сочиненіе, опирающееся на воззрѣніе Мутазилы, относится къ 937 г., т. е. написано черезъ четыре года послѣ появленія раббанитскаго сочиненія, проложившаго новый путь въ науки.

Если Ананъ дѣйствительно признавалъ основателей христіанства и ислама и чтилъ въ Іисусѣ учителя язычниковъ, а въ Магометѣ пророка арабскихъ племенъ, причемъ, однако, ихъ дѣятельностью отнюдь не уничтожилась обязательность Моисеева ученія, то это свидѣтельствовало бы о его свободномъ, не подпадавшемъ вліянію предрасудковъ взглядѣ. Но мы должны скорѣе склониться къ предположенію, что такъ поступалъ онъ съ тою цѣлью, чтобы въ магометанахъ и христіанахъ имѣть опору для своей борьбы съ раввинствомъ. Съ этихъ поръ въ продолженіе двухъ послѣдующихъ столѣтій всѣ научныя изслѣдованія карайимовъ двигались по тѣмъ путямъ догматики и экзегетики, которые были указаны Ананомъ и его преемниками. Существенно новый элементъ вошелъ въ это движеніе еще только одинъ разъ — въ началѣ десятаго столѣтія; но и тутъ оно не могло избѣжать застоя и окаменѣнія, тогда какъ не перестававшій идти впередъ раввинизмъ сохранялъ присущую ему особенность — примыкать ко всякому

культурному движенію и приводить его въ соглашеніе со своею коренною сущностью.

Анану наслѣдовалъ въ качествѣ караимскаго эксиларха въ Іерусалимѣ— въ противоположность раввинскому въ Багдадѣ—его сынъ *Саулъ*, который тоже, какъ говорятъ, писалъ объясненія къ Библии; его мѣсто заступилъ тоже сынъ его *Іосіагу*, которому приписывается «Книга законовъ». Но всѣ эти сочиненія уже не существуютъ или, вѣроятно, никогда не существовали. Въ литературной формѣ караимство появляется только въ сочиненіяхъ богослова-философа *Веніамина б. Мосе* изъ *Нагавенда* (около 830 г.), съ котораго начинается новое развитіе догматики и экзегетики караимства. Изъ многихъ сочиненій богословскаго и экзегетическаго содержанія, приписываемыхъ ему караимами, не сохранилось ничего, кромѣ «*Sefer Hadinim*» (Книга юридическихъ правилъ), въ которой уголовныя и гражданскія постановленія Моисея были приведены, повидимому, для юридической практики, и которая обнаруживаетъ нѣкоторую близость съ раввинизмомъ, именно въ заключительныхъ выводахъ. Что Веніаминъ, какъ почти всякій караимскій учитель, тоже написалъ «*Sefer Hamizwoth*» (Книга законовъ)—весьма вѣроятно; есть еще извѣстіе, что онъ сочинилъ одну религіозно-философскую догматику и различные аллегорическіе комментаріи къ Пятикнижію, книгѣ Исаіи, книгѣ Даніила и пяти Мегиллотъ. Его Книга законовъ была, говорятъ, написана по еврейски, комментаріи же—по арабски. Значеніе его заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ ввелъ въ кругъ караимской литературы религіозныя идеи мутазилизовъ и ихъ аллегорическое толкованіе Писанія—*Tawil*. Навели-ли его историческимъ путемъ на пути еврейскаго эллинизма эти аллегорическія толкованія, или встрѣча эта случайная—во всякомъ случаѣ въ воззрѣніяхъ Веніамина, рядомъ съ чисто мутазилитскимъ взглядомъ на божественное существо, какъ на абсолютное бытіе, идетъ и Филоновская идея о существахъ посредствующихъ, которыя въ созданіи міра и управленіи міромъ явились заступающими мѣсто Бога; однимъ словомъ — *Логосъ* Филона снова выплылъ наружу. «Предъ тѣмъ, какъ закончить созданіе, Богъ сотворилъ великолѣпіе—*Kabod*, т. е. духовную силу прекраснаго мірового порядка, тронъ (*Kisseh*), т. е. силу (*Dynamis*) управленія міромъ, и всю совокупность великолѣпій—ангеловъ». Такъ философствуетъ Веніаминъ, которому естественно и всѣ матеріальныя выраженія Библии о Богѣ представляются только аллегоріями, которыя слѣдуетъ понимать въ символическомъ смыслѣ. Но только эти выраженія должны быть символизиремы,

а отнюдь не законы и постановленія; эти послѣдніе необходимо исполнять буквально—такъ учить караймскій богословъ-философъ, идеи котораго впоследствии присвоила себѣ магометанская секта Magharija.

Глубокимъ и даже самостоятельнымъ мыслителемъ Веніаминъ былъ также мало, какъ его современники и преемники, изъ которыхъ можно упомянуть только о *Даніилѣ б. Мосе Алкумси* (изъ Кумаса въ провинціи Иракъ) и работами которыхъ по религіозному законодательству заканчивается до-арабскій періодъ караймства. Но что это догматизированіе и философствованіе караймства дѣйствовало возбуждительно и животворно въ противоположность застою, распространившемуся въ раввинскомъ еврействѣ—въ томъ нѣтъ ничего удивительнаго. Вслѣдъ за большимъ напряженіемъ силъ, вызваннымъ талмудическою эпохой, наступила спячка, перешедшая съ гаонимъ на высшія школы, а съ этихъ послѣднихъ—на народъ. Если караймы обзывали академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ «двумя старыми бабами», то въ этомъ бранномъ прозвищѣ была во всякомъ случаѣ доля основательности въ томъ отношеніи, что изученіе Талмуда въ этихъ заведеніяхъ, повидимому, пережило самое себя, и свободный духъ науки не находилъ больше доступа въ ихъ аудиторіи *. Изъ той эпохи не дошло къ намъ извѣстій ни о выдающихся гаонахъ, ни о какомъ нибудь значительномъ произведеніи; жалко влечать свое существованіе академіи, большею частью управляемыя и руководимыя эксилархами; научная дѣятельность гаоновъ ограничивается талмудическими толкованіями и компендіями, изъ которыхъ упоминалось уже о двухъ единственно сохранившихся сочиненіяхъ—«Scheeltoth» (Вопросы) *Ахана* изъ Шахби и «Halachoth ketuoth» (Краткое судопроизводство) *Іегудан Гаона*, которыя оба относятся къ этому времени. Въ нихъ присоединяется еще трудъ *Симона* изъ Каиры, который, однако, какъ и Ахан, не былъ гаонъ—«Halachoth gedoloth» (Большіе Галлоты), конспектъ изъ талмудической литературы, включившій въ себя опыты Іегудан Гаона и въ которомъ были сопоставлены и обсуждены съ раввинской точки зрѣнія 613 постановленій и запрещеній. Въ этомъ состояла оппозиція раввинства противъ караймства—«изреченія ученыхъ,—заявилъ Симонъ Кагира,—важнѣе словъ Писанія, ибо объ изреченіяхъ софериимъ сказано: «ты долженъ слѣдовать ученію, которое они пре-

* Все, изложенное здѣсь авторомъ, по которому выходитъ, что караймы IX-го вѣка выступили борцами за прогрессъ, за свободу и за философію,—совершенно невѣрно и опровергается документально. *Ред.*

подаютъ тебѣ», и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они говорятъ, что правая сторона—лѣвая, а лѣвая—правая, обязанъ ты слѣдовать имъ».

Въ виду такого пониманія традиціи, караниская оппозиція являлась болѣе чѣмъ основательною, и она имѣла бы успѣшный результатъ, если бы раввинство, подѣ образовательнымъ вліяніемъ арабскаго духа, не вышло изъ своей летаргіи для новой научной дѣятельности. Правда, прошло еще почти столѣтіе прежде чѣмъ умственная работа этого времени нашла себѣ и въ талмудическихъ высшихъ школахъ представителя, индивидуальность котораго была достаточно значительна для того, чтобы уничтожить каранискую оппозицію и снова поднять на ступень общаго образованія раввинское еврейство послѣ застоя, продолжавшагося почти три столѣтія. Въ первое время дѣятельность представителей вавилонскихъ академій едва переходила за предѣлы Галахи. Если *Маръ Амрамъ* (830 г.) посылаетъ испанскимъ евреямъ, по ихъ просьбѣ, сборникъ молитвъ, *Siddur*, изъ обѣихъ частей котораго, сохранившихся до нашего времени, первая несомнѣнно принадлежитъ этому гаону, возстановившему такимъ путемъ литургическій порядокъ молитвъ у европейскихъ евреевъ; если *Цемахъ б. Палтой* (869—872 г.), ректоръ академіи въ Пумбадитѣ, составилъ подѣ заглавіемъ «*Agush*» (Порядокъ) собраніе и объясненіе темныхъ словъ въ Талмудѣ—сочиненіе, послужившее зародышемъ талмудической лексикографіи и отъ котораго сохранились только отрывки;—если его современникъ и коллега въ Сурѣ *Нахшонъ б. Цадокъ* (881—889) тоже написалъ объясненія темныхъ мѣстъ въ Талмудѣ по порядку трактатовъ и извѣстный подѣ названіемъ «*Iggul di R. Nachschon*» (Цикль р. Нахшона) ключъ къ еврейскому календарю, по которому каждый годовой календарь долженъ повторяться каждыя 247 лѣтъ,—то эта дѣятельность, постоянно вращающаяся въ предѣлахъ области Талмуда, обнаруживаетъ еще въ такой степени вліяніе арабскаго духа и возбужденнаго въ іудействѣ съ появленіемъ каранимовъ движенія. Только въ сочиненіяхъ гаона *Натронаи* (859—869), которыя, однако—и это тоже важно—написаны уже по арабски, только въ нихъ, да и то слабымъ образомъ, начинается полемика съ новою сектою, «за то, что она презираетъ и осмѣиваетъ слова мудрецовъ Талмуда и составила себѣ свой собственный произвольный Талмудъ».

Точно также и гаггадическое толкованіе, которымъ до сихъ поръ за-

нимались только въ Палестинѣ, нашло теперь * себѣ мѣсто въ Вавилонѣ, сперва рядомъ съ Галахой, потомъ самостоятельно въ отдѣльныхъ сборникахъ. Къ отпрыскамъ мидрашной поэзіи принадлежитъ еще одно, относящееся, быть можетъ, тоже къ этому періоду, своеобразное сочиненіе «*Rehek Schirah*» — хвалебная пѣснь царства животныхъ въ честь Бога, составленная изъ стиховъ Библіи; своимъ возникновеніемъ оно, по всей вѣроятности, обязано реакціи противъ чужеземнаго элемента, быть можетъ, противъ сказокъ «братьевъ чистоты **». «Всему существующему, отъ небесныхъ тѣлъ до иошки, особенно же различными животными, влагаются въ уста хвалебныя пѣсни и изреченія, имѣющія отношеніе къ жизни, быту и характеру этихъ созданій, а равно къ болѣе или менѣе извѣстнымъ легендамъ, которыя рассказываютъ объ отдѣльныхъ, воспѣвающихъ хвалу существахъ». Очень умно, наприимѣръ, изреченіе лисицы: «Горе тому, кто строитъ свой домъ неправдою, заставляя своего ближняго работать даромъ и не отдаетъ ему заработную плату». Куму-лису дѣйствительно нельзя ничѣмъ характеризовать такъ мѣтко, какъ этими пророческими словами. Неизвѣстный компиляторъ этихъ пѣснопѣній животнаго міра былъ, вѣроятно, во всякомъ случаѣ тонкимъ знатокомъ жизни природы.

Анонимныхъ и псевдонимныхъ сочиненій появилось въ этомъ періодѣ достаточное количество, и теперь не осталось никакого слѣда, который навелъ бы на пути, гдѣ можно было бы найти авторовъ этихъ писаній. Вѣроятно, въ ту же пору сочиненъ показывающій непрерывность традиціи «*Seder Tanna'im we-Amora'im*» (Порядокъ таннаитовъ и амореевъ), авторъ котораго поставилъ себѣ задачею прослѣдить исторію традиціи въ хронологической послѣдовательности до окончательной редакціи Талмуда. Но эта хронологическая цѣль только побочная. Тенденціи этой соответствуетъ, однако, и дальнѣйшее содержаніе этого, сохранившагося въ различныхъ редакціяхъ и со многими добавленіями труда, который объясняетъ нормы Галахи, изображаетъ ея дѣятелей сообразно ихъ значенію и добавляетъ къ этому объясненія различныхъ методовъ диспутированія, а равно и принциповъ религіозной практики. Такимъ образомъ, книга эта есть важный литературно-историческій документъ для всей талмудической и гаонской эпохи.

* Слово *теперь* излишне, такъ какъ и въ эпоху амореевъ въ Вавилоніи занимались уже Гаггадою. Ред.

** *Братья Чистоты* — названіе арабскаго ученаго общества X-го столѣтія. Ред.

На развитіе раввинской науки и житейской практики всѣ эти гаונים оказали, конечно, большое вліяніе своими юридическими мнѣніями, значеніе которыхъ обозрѣть и обсудить будетъ наиболѣе уиѣстно въ заключеніе исторіи гаонскаго періода. Но научный духъ еще не нашелъ доступа въ обѣ академіи, тогда какъ между евреями Вавилона, Египта и другихъ странъ онъ уже пріобрѣлъ себѣ многочисленныхъ и энергическихъ приверженцевъ. Понятно поэтому, отчего каранины причисляютъ къ своимъ всякаго писателя той поры, стоящаго внѣ талмудическаго круга и отваживающагося произнести свободное слово. Конечно, имъ можно вполне предоставить славу и честь причисленія къ главамъ традиціи снѣлаго искателя приключеній, какого несомнѣнно имѣло это время въ лицѣ *Элдада*, мнимаго данита; для исторіи литературы рѣшительно все равно, къ какому вѣроисповѣданію принадлежалъ этотъ чѣловѣкъ, жившій въ послѣдней четверти девятаго столѣтія и распространявшій въ Каированѣ, Фецѣ и Испаніи, можетъ быть, даже въ Вавилонѣ, молву, что онъ происходитъ изъ племени Дана, причемъ пускалъ онъ въ ходъ и удивительные, но вымышленные рассказы о независимыхъ евреяхъ Аравіи, какъ о пропавшихъ десяти колѣнахъ Израиля. Его сказочныя повѣствованія дѣлали столько шума, что еврейская община въ Каированѣ обратилась на счетъ ихъ съ запросомъ къ гаону Цемаху въ Сурѣ, и, къ удивленію, отвѣтъ оказался благопріятнымъ для Элдада. Гаонанъ льстили, быть можетъ, отзыры, какіе дѣлалъ Элдадъ о ихъ достоинствахъ и значеніи отдаленнымъ единовѣрцамъ ихъ. Сообщенія Элдада собраны отрывками въ книгѣ «*Sefer Eldad Hadani*»; причина существованія этого сочиненія въ различныхъ редакціяхъ заключается, конечно, въ томъ, что мнѣйческій туристъ, вѣроятно, пересказывалъ свои приключенія и сказки въ различныхъ мѣстахъ и съ разными варіантами. Но источникъ этихъ сказокъ и вымысловъ, какъ и самая книга, до сихъ поръ недостаточно изслѣдованы критикой въ томъ, что касается его происхожденія и составныхъ частей. Если преувеличено называть повѣствованіе о странствіяхъ Элдада чѣмъ-то въ родѣ еврейской Одиссеи (замѣчаніе, которое въ крайнемъ случаѣ можно примѣнить къ хитрости обоихъ героевъ), то все-таки за этими рассказами надо признать извѣстную поэтичность; обаяніе, какое они производили всюду на евреевъ того времени, для которыхъ бесѣды о десяти колѣнахъ и рѣкѣ Самбатіонѣ имѣли прелесть набожной легенды, становится намъ болѣе чѣмъ понятно, когда мы слышимъ, какъ Элдадъ рекомендуетъ своимъ жадно внимающимъ слушателямъ гражданиномъ свободного данитскаго государства въ Азіи,

непосредственными сосѣдями коего были якобы тѣ левиты-пѣвцы изъ сыновъ Моисея, которые нѣкогда повѣсили свои арфы на ивахъ Евфрата, ибо не желали, чтобы сіонская пѣснь звучала на чужой землѣ изгнанія, а когда халдеи стали принуждать ихъ къ тому, то они откусили у себя пальцы. Послѣ этого облако подымаетъ ихъ въ высь и переноситъ въ землю Хавилу—въ Эѳіопію. Для защиты ихъ отъ враговъ, мгновенно создается рѣка Самбатіонъ, которая обтекаетъ занятую ими землю со всѣхъ сторонъ; но она катитъ съ страшной быстротой не волны, а камни и песокъ, а въ седьмой день недѣли покрывается густымъ туманомъ и остается безъ движенія, такъ что въ субботу никто не можетъ перебраться черезъ нее. Со своими сосѣдами сыновья Моисея сносились только издали, стоя на берегу рѣки; проникнуть же къ нимъ самимъ было невозможно.

Такія и еще многія другія вещи рассказывалъ своимъ любопытнымъ слушателямъ «многостранствовавшій» Элдадъ, который во всякомъ случаѣ имѣлъ свѣдѣнія о еврейскомъ хазарскомъ царствѣ. Повсюду выставлялъ онъ своею ниссіей—принести своимъ единовѣрцамъ въ Діаспорѣ вѣсть о десяти колѣнахъ, но въ каждомъ мѣстѣ описывалъ онъ свои странствія различно, смотря по степени образованія аудиторіи. И когда слышишь рассказъ о его чудномъ спасеніи послѣ кораблекрушенія изъ рукъ людоедовъ, сожравшихъ его товарищей, его же сакого заточившихъ въ тюрьму, то невольно является предположеніе—подтверждаемое и многими изъ выдававшихся имъ за данитско-еврейскія, но на самомъ дѣлѣ сочиненныхъ имъ самимъ словъ—что хитрый Элдадъ былъ, можетъ быть, землякъ Гонеровскаго Одиссея, зналъ его исторію и воспользовался ею для своихъ цѣлей.

Въ Испаніи теряются слѣды этого искателя приключеній, который привелъ еврейскій міръ своего времени въ извѣстное волненіе и затѣмъ, почти тысячелѣтіемъ позже, сбивалъ съ толку тѣхъ, кто критически занимался имъ, ибо одни склонны видѣть въ немъ энергическаго поборника юнаго караимства, другіе—даже основателя особаго «эклектическаго вѣроисповѣданія».

Болѣе важности для исторіи литературы имѣютъ, однако, многія другія присвоенія, дѣлавшіяся караимствомъ—и, повидимому, не безъ успѣха—въ раввинской области. Для насъ почти непонятно, почему оно причисляетъ къ своимъ такого авантюриста, какъ Элдадъ, ради того только, что онъ передаетъ небывалую данитскую традицію. За то совершен-

но понимаетъ мы соображеніе, по которому караниство присваивало для своихъ цѣлей такого радикальнаго критика Библии, какъ египтянинъ * Chiwi el-Balkhi, о жизни котораго извѣстно только, что онъ жилъ около 880 г. въ городѣ Балхъ въ древней Бактріи. Изъ сочиненій Хиви не сохранилось ничего, только изъ отвѣтовъ его ожесточенныхъ враговъ получаются нами нѣкоторые штрихи его раціоналистической критики Библии, которая, конечно, породила раввинству въ его собственной средѣ опаснаго врага, если справедливо сообщеніе одного позднѣйшаго спеціалиста, что она нашла себѣ доступъ даже въ школы. Дѣйствительно-ли Хиви написалъ книгу противъ Библии и Откровенія, или сдѣланы имъ арабскій переводъ и объясненіе Пятикнижія—это остается нерѣшеннымъ. Несомнѣнно то, что онъ предъявилъ двѣсти возраженій противъ Библии и еврейства—возраженій, изъ которыхъ, быть можетъ, составила часть вышеупомянутыхъ сочиненій и между которыми нѣкоторыя, до насъ дошедшія, обнаруживаютъ болѣе чѣмъ раціоналистическій и либеральный взглядъ, едва-ли могущій найти себѣ соперника по смѣлости и трезвости. Хиви оспариваетъ созданіе міра изъ ничего и доказываетъ существованіе первобытной матеріи; чудо перехода черезъ Черное море онъ объясняетъ отливомъ; въ маннѣ—видитъ клей, выходившій изъ вспотѣвшихъ деревьевъ пустыни, а не хлѣбъ, падавшій съ неба; не вѣритъ онъ также, что лицо Моисея, по сошествіи его съ Синая, горѣло яркимъ блескомъ, а объясняетъ это рогообразною засушенностью кожи на лицѣ вслѣдствіе долгаго поста. Ни передъ какими результатами не отступалъ Хива и усердно отыскивалъ въ Библии противорѣчія, чтобы ими доказать ея неудовлетворительность. Съ какою цѣлью Богъ установилъ жертвоприношеніе въ храмѣ, когда божество не имѣетъ никакой надобности въ пищу? Къ чему свѣчи при богослуженіи, когда Богу не нуженъ никакой свѣтъ? Такими вопросами, свидѣтельствовавшими о возвышенности и дѣловитомъ характерѣ этого понятія о божествѣ, Хиви повергалъ руководителей раввинскаго еврейства въ немалый страхъ. Въ десяти приводимыхъ возраженіяхъ его заключается ни больше, ни меньше, какъ полное отрицаніе всѣхъ коренныхъ истинъ и принциповъ Моисеево-талмудическаго ученія; онъ отвергаетъ Писаніе, потому что законы приведены безъ всякихъ мотивовъ и толкованій, и потому еще, что вслѣдствіе содержащихся въ немъ противорѣчій оно

* На то, что Хиви изъ Египта, не имѣется рѣшительно никакихъ указаній.

не заслуживаетъ вѣры; отвергаетъ преданіе, потому что оно спорно и не-
удостоверено исторіей; отвергаетъ Откровеніе на томъ основаніи, что оно
не правдоподобно; жертвенныя постановленія, правила объ убіеніи скота—
вслѣдствіе того, что они нецѣлесообразны; обрѣзаніе — какъ изувѣченіе
человѣческаго тѣла, и т. д. Что затѣмъ оставалось еще пригоднымъ для
сочиненнаго Хиви «новаго ученія» — неизвѣстно. Но представляется вѣро-
ятнымъ, что такія мысли, да еще высказывавшіяся человѣкомъ, который
пользовался славой великаго теософа, находили сочувствіе и распростра-
неніе въ широкомъ кругу.

Если такимъ образомъ въ двери талмудическихъ школъ стали сильно
стучаться раціонализмъ и невѣріе, то наступила настоящая, крайняя
необходимость въ томъ, чтобы въ самой области раввинскаго еврейства
появился человѣкъ, который вывелъ бы его на новые пути, соединилъ бы
въ себѣ культурность своего времени и перенесъ ее на талмудическое
еврейство, — выдающаяся индивидуальность, которая своимъ нравственнымъ
и духовнымъ значеніемъ равномерно импонировала бы арабамъ, каранитамъ и
либеральнымъ раббанитамъ. Появленіе такой личности было теперь исто-
рическою необходимостью, непремѣннымъ условіемъ для продолженія суще-
ствованія и благотворнаго развитія какъ литературы, такъ и религіозной
жизни. И точно также, какъ повсюду въ важные историческіе періоды мы
видимъ почти съ періодическою правильностью повторяющійся фактъ, что
значительные, вліяющіе на свое время и дающіе ему видъ и направленіе
характеры выступаютъ какъ разъ въ ту минуту, когда появленіе ихъ
сдѣлалось роковою необходимостью, когда такимъ образомъ они какъ бы
по зову выходятъ на сцену исторіи или литературы — точно также усматри-
ваемъ мы это явленіе и въ исторіи еврейской культурной жизни: и здѣсь
дальнѣйшее развитіе едва-ли было бы возможно, если бы караниты, съ
одной стороны, либеральное раббанитство, съ другой, шли своими отдѣльными
путями и не явилась бы посредникомъ и примирителемъ между ними зна-
чительная и пользовавшаяся общимъ уваженіемъ личность для того, чтобы
указать обоимъ имъ цѣль и направленіе въ ихъ научной дѣятельности.

Такою личностью былъ *Саадія б. Исцифъ* изъ Файюна въ Египтѣ
(ок. 892—942 г.) *. Благодаря ему, ставшему въ 928 г. во главѣ гаоната

* О жизни Р. Саадіи былъ напечатанъ въ апрѣльской кн. „Восхода“ 1887 г.
біографическій очеркъ, гдѣ, на основаніи нѣкоторыхъ изслѣдованій и рукопис-

Суры, академія прибрѣла новый блескъ, талмудическое же еврейство поднялось нѣсколькими ступенями выше въ научномъ отношеніи. Обозрѣвая его дѣятельность вообще, мы видимъ, что онъ выступаетъ сперва главнымъ образомъ какъ первый систематическій *богословъ-философъ*, затѣмъ—какъ выдающійся *изслѣдователь Библии* и наконецъ какъ *энергическій полемистъ*. Во всѣхъ этихъ областяхъ онъ обнаруживаетъ плодотворную и руководящую дѣятельность. Его принципъ—посредничество и примиреніе между враждебными другъ другу идеями; только относительно каранимовъ онъ совершенно безпощаденъ; протівъ нихъ онъ сражается самымъ сильнымъ оружіемъ полемики, которою, конечно, отвѣчаютъ и они, дѣйствуя если не съ такимъ же искусствомъ, то съ неменьшею рѣзкостью.

Саадія, ученикъ еврейско-арабскаго философа *Абу Кетира*, ведшаго ученныя пренія съ знаменитымъ арабскимъ историкомъ Масуди, былъ уже въ молодые годы очень хорошимъ знаткомъ Талмуда и караниской литературы. Первое сочиненіе его было направлено противъ основателя караниской секты, Анана, и имѣло арабское заглавіе: «*Kitâb el Rudd'ala Anan*» (Опроверженіе Анана). Этотъ трудъ, написанный Саадіею двадцати трехъ лѣтъ отъ роду, не дошелъ до насъ, за исключеніемъ одного важнаго историческаго мѣста. Но по тому волненію, которое онъ произвелъ въ каранискомъ лагерѣ, можно составить себѣ понятіе о его литературномъ достоинствѣ. Правда, здѣсь, какъ и во всѣхъ нападеніяхъ Саадіи на каранитство, слѣдуетъ предположить отсутствіе полного безпристрастія; но за многія крайности, вызванныя духомъ партіи, вознаграждаютъ научный характеръ сочиненія и та рѣшительность, съ которою разоблачаетъ авторъ слабыя стороны каранитства и отражаетъ нападенія этого послѣдняго на раввинскую традицію. Во всякомъ случаѣ, ударъ, нанесенный Саадіею сектѣ, былъ очень силенъ, и еще нѣсколько столѣтій спустя каранитство едва могло оправиться отъ пораженія. Какимъ оружіемъ каранискіе ученые того времени сражались съ Саадіею—объ этомъ рѣчь впереди. Но и Саадія не сидѣлъ сложа руки; разница между нимъ и его врагами только въ томъ, что онъ пускалъ въ ходъ преимущественно доводы науки, они—пасквили. Сверхъ вышеупомянутаго сочиненія, есть положительное извѣстіе еще о двухъ, написанныхъ Саадіею тоже противъ каранитства; одно было направ-

ныхъ данныхъ, исправлены многія неточности, которыя до сихъ поръ повторяются въ еврейской ученой литературѣ, между прочимъ и въ настоящемъ сочиненіи. Къ означенному очерку мы отсылаемъ читателя.

Ред.

лено противъ Самуила Ибнъ Сакавіи и озаглавлено «Kitâb el-Rudd'ala ben Sâkawîja» (Опроверженіе Сакавіи); другое—вѣроятно, противъ главнаго антагониста автора, Салмона б. Іерухама, съ заглавіемъ «Kitâb el-Tamjîs» (Книга Отличія). Въ обоихъ этихъ произведеніяхъ Саадіа, судя по сохранившимся свѣдѣніямъ, защищалъ талмудическую Гаггаду, на которую, вслѣдствіе ея антропоморфизмовъ, постоянно нападали карайимы, и высказался на счетъ мистической литературы. Изъ одного заключительнаго отрывка этихъ сочиненій, сообщеннаго однимъ позднѣйшимъ толкователемъ Библии, усматривается воззрѣніе Саадіи на мистическую литературу и главнѣйшія, въ то время пользовавшіяся большимъ почетомъ произведенія ея, каковы Sefer Rasiel, Otioth di Rabbi Akiba, Schiur Komah и др. Относительно послѣдняго сочиненія Саадіа пишетъ:

«Ни Мишна, ни Талмудъ ничего не знаютъ объ этой книгѣ, и у насъ нѣтъ никакого средства удостовѣриться, принадлежитъ-ли она рабби Изману или нѣтъ. Быть можетъ, кто нибудь приписалъ ему ея сочиненіе, какъ вообще мы имѣемъ такъ много книгъ, приписываемыхъ авторамъ, которые несомнѣнно не сочинили ихъ, но гдѣ сочинителями нарочно выставляются знаменитые ученые, чтобы возвысить значеніе этихъ трудовъ. Если въ настоящемъ случаѣ повторился именно такой пріемъ, то мнѣ не предстояло бы никакой надобности отражать нападеніе на эту книгу. Для того, однако, чтобы на всякій случай закрѣпить истину, я допускаю, что р. Изманъ—авторъ книги Шіуръ-Кома; но мы имѣемъ тутъ все-таки еще различные пути для объясненія ея содержанія въ духѣ вѣры и единства Божьяго. Ибо мы уже выше сказали, что Господь для Откровенія своимъ пророкамъ создалъ исходящій изъ себя свѣтъ, который не есть само божество, но только свидѣтельствуешь о божествѣ и его великолѣпіи, и чрезъ посредство котораго пророкъ видитъ, что Откровеніе онъ получилъ отъ Бога. Если даже посредниками для передачи божественной воли людямъ служатъ ангелы, то слѣдуетъ принять, что сами ангелы получаютъ божественное Откровеніе не отъ самого Бога, но чрезъ посредство истекающаго свѣта. Но истекающій свѣтъ, какъ созданное, поддается измѣряемости и можетъ пропорціонально увеличиваться, какъ и во взаимномъ отношеніи между ангелами и людьми существуетъ извѣстная постепенность.

«Когда Хивн-эль-Балхи въ своей, изъ двухсотъ нападеній состоящей книги поставилъ вопросъ: «Почему Богъ не поселилъ Своего величія между чистыми ангелами, а предпочелъ сдѣлать его мѣстопробываніемъ міръ грѣшныхъ людей?»—я отвѣчалъ ему: «Кто сообщилъ тебѣ, что у ангеловъ истекающій свѣтъ не сильнѣе и не великолѣпнѣе, чѣмъ между людьми?» Затѣмъ я сказалъ еще, между прочимъ буквально, вотъ что: «Откуда можешь ты узнать, каково отношеніе Бога къ ангеламъ? Быть можетъ, свѣтъ его великолѣпія у ангеловъ въ тысячу разъ сильнѣе, сообразно духовному отношенію

между ангелами и Богомъ?» Руководствуясь этимъ предположеніемъ, можно правильно понять и содержаніе книги Шіуръ-Кома. Рабби Измаиъ рассказываетъ, что одинъ изъ ангеловъ сообщилъ ему, что яркій свѣтъ божественнаго великолѣпія имѣетъ у него тѣ и другіе исполнскіе размѣры, т. е. онъ наполняетъ собою небо, ибо если истекающее свѣтомъ великолѣпіе Бога наполняетъ стѣны храма, то у ангеловъ это великолѣпіе должно наполнять небо. Въ этомъ смыслѣ должны мы объяснять себѣ загадочную книгу рабби Измаиъ, если она дѣйствительно—его произведеніе.

Если на основаніи этого, написаннаго въ талмудическомъ духѣ, образа полемики Саадіи читатель составитъ себѣ невыгодное понятіе о его міровоззрѣніи, то не слѣдуетъ забывать, что эти анти-караинскія сочиненія были юношескими работами даяна (судьи) въ Файюмѣ и что религіозные взгляды его въ послѣдствіи сдѣлались значительно яснѣе и глубже.

Какъ явствуетъ изъ приведеннаго возраженія Саадіи, онъ сочинилъ также опроверженіе нападокъ уже упоминавшагося нами Хиви эль-Балхи, о которомъ, однако, мы знаемъ кое-что только по цитатамъ изъ него у самого Саадіи и у послѣдующихъ писателей. Мало свѣдѣній имѣемъ мы также о многочисленныхъ грамматическихъ, талмудическихъ, хронологическихъ работахъ Саадіи. Часть всего этого сохранилась въ рукописи, часть—только въ цитатахъ позднѣйшихъ сочинителей. Нѣкоторые отрывки обнаружены уже въ послѣдніе годы, причемъ подлинность ихъ, въ виду многихъ сомнѣній въ ней, не установлена окончательно; таковы введенія къ еврейскому лексикону—«Iggaron»—и къ сочиненію—«Sefer Hagalu», въ которомъ авторъ вычислилъ время пришествія Мессіи. Принадлежатъ-ли кроиъ того Саадіи, какъ это утверждается, переводъ Мишны, введеніе въ Талмудъ, сочиненіе о календарномъ вычисленіи, полемическая статья противъ основателей Масоры и различные талмудическіе трактаты—рѣшить это въ настоящее время едва-ли возможно. За то извѣстны многія изъ его литургическихъ работъ, въ которыхъ онъ слѣдуетъ путями, указанными Элеazarомъ б. Калиромъ, не обладая, впрочемъ, поэтическимъ дарованіемъ этого послѣдняго, и еще недавно найденъ «Siddur», арабскій молитвенникъ Саадіи.

Важнѣе всѣхъ этихъ попытокъ, которыя, быть можетъ, дѣйствовали возбуждительно въ разныхъ направленіяхъ, но не приобрѣли такого прочнаго вліянія, каковымъ несомнѣнно пользовался у своихъ современниковъ Саадіи, его труды экзегетическіе и философскіе.

Саадіа былъ первый арабскій переводчикъ Библии между раббанитами. Если основательно смотрѣть на каждый, возникшій не чисто по литера-

турному побужденію переводъ Библіи какъ на «откровеніе новаго сознанія духа своего времени, выраженіе новой потребности примирить текущую религіозную жизнь съ ея источникомъ», то это воззрѣніе примѣняется въ особенно широкихъ размѣрахъ къ создавшимся на почвѣ еврейства переводамъ Библіи, вплоть до тѣхъ изъ нихъ, которые сдѣланы въ прошедшемъ столѣтіи; ибо каждый переводъ появлялся въ еврейской литературѣ на порогѣ новаго періода. Когда александринскіе евреи впервые проникнулись греческимъ духомъ, они принялись за Септуагинту; когда, послѣ разрушенія храма, еврейство начало отыскивать новыя формы и идти новыми путями, появился халдейскій переводъ Таргумы. Точно также и переводъ Саадіи былъ знаменіемъ новаго времени, настоятельно требовавшаго подобной работы,—времени проникновенія арабскаго духа въ области Израиля. Весьма понятно, что передъ судомъ безпристрастной научной критики не можетъ устоять такой переводъ, сдѣланный больше по религіозному, чѣмъ по научному побужденію, и притомъ въ такое время, когда не существовало еще высшее грамматическое сознаніе,—точно также какъ несостоятельно предъ такимъ судомъ толкованіе Библіи, построенное на раціоналистическомъ фундаментѣ, но въ то же время борющееся съ раціонализмомъ и пытающееся примирить противорѣчія, рѣзко и непосредственно возникающія между собой именно въ этой области. Тѣмъ не менѣе, такое критическое отношеніе отнюдь не можетъ умалить заслугу Саадіи, который своимъ переводомъ Библіи и своими объясненіями ея возвысилъ раввинское еврейство на ступень духовнаго пониманія своего времени, отнялъ у каранимовъ сильнѣйшее оружіе противъ талмудизма и открылъ на этомъ широкомъ полѣ путь для всѣхъ будущихъ изслѣдованій.

Изъ перевода и комментаріевъ Саадіи вполне изданы только комментаріи къ Пятикнижію и книгѣ Исая. Многія экзегетическія работы, появлявшіяся съ именемъ Саадіи, не принадлежатъ ему; таковъ, напр., переводъ «Проповѣдника», а также комментарій къ «Sefer Jezirah», тогда какъ подлинный сохранился только въ рукописи. Языкъ какъ перевода, такъ и толкованій, обнаруживаетъ стремленіе «къ прекрасному изяществу и закругленности выраженія». Арабскій оттѣнокъ рѣчи Саадіи такъ своеобразенъ, что лингвистъ и по сию пору черпаетъ въ ней рѣдкія формы и множество малоупотребительныхъ формъ. Свободолюбивый и правдивый въ жизни, онъ и съ письменнымъ словомъ Библіи обращался настолько свободно и безпристрастно, насколько этого требовала, по его мнѣнію, «милая красивость арабской рѣчи».

Въ своей экзегетикѣ Саадіа обращаетъ особенное вниманіе на слово писанія, на толкованіе вещевое, на разборъ заключающихся въ Библии ученій и на примиреніе ихъ съ требованіями и указаніями разума. Въ грамматическомъ отношеніи его познанія и работы, конечно, еще незначительны; важнѣе его толкованія вещевыя. Въ противоположность эллинистамъ и нѣкоторымъ каранимамъ, онъ ставитъ высшимъ принципомъ, что «все, находящееся въ св. книгахъ, слѣдуетъ понимать по его естественному смыслу и простому объясненію словъ». Такой взглядъ не мѣшаетъ ему, однако, давать многимъ мѣстамъ Библии иное, болѣе мягкое толкованіе. Такъ, напримѣръ, не затрудняется онъ заявлять, что ни змѣй не говорилъ съ Евой, ни ослица съ Балаамомъ, и этотъ рассказъ Библии слѣдуетъ понимать исключительно въ томъ смыслѣ, что говорилъ и за того, и за другую ангелъ. Библейское повѣствованіе о радугѣ послѣ потопа онъ толкуетъ такъ, что радуга не появилась впервые именно въ этотъ моментъ, какъ особенное созданіе Божье, но что на ея появленіе, прерванное на время потопа, слѣдуетъ смотрѣть въ будущемъ какъ на знаменіе союза между Богомъ и людьми. Матеріальныя выраженія о Богѣ должны быть, по мнѣнію Саадіа, тоже понимаемы только духовно; въ чудесахъ же онъ не сомнѣвается и видитъ въ нихъ скорѣе подтвержденіе пророческаго дара. Сатана, выступающій въ прологѣ къ книгѣ «Іова» обвинителемъ Іова, для Саадіа только злой человѣкъ; появленіе тѣни Самуила устроено не эндорскою волшебницей—это Богъ сдѣлалъ такъ, чтобы Саулъ увидѣлъ тѣнь Самуила одновременно съ заклинаніемъ волшебницы, но не чрезъ ея посредство.

Что и комментаріи Саадіа главнымъ образомъ были направлены противъ караниновъ и имѣли своимъ источникомъ необходимость создать оплотъ для отраженія нападеній караниства—объ этомъ мы уже упоминали. Но и противъ свободомыслителей между раббанитами неоднократно обращалъ онъ свое оружіе. Чѣмъ рѣшительнѣе высказывается онъ въ пользу разумнаго толкованія смысла писанія, тѣмъ энергичнѣе его нападеніе на чрезмѣрный раціонализмъ какого нибудь Хиви и его товарищей. Своей основной принципъ, который есть виѣстѣ съ тѣмъ и принципъ раббанистскаго еврейства, онъ выражаетъ ясно и точно въ слѣдующихъ словахъ: «Кромѣ слова Библии мы имѣемъ еще два источника познанія: предшествующій этому слову—источникъ разума, и слѣдующій за нимъ—теченіе традиціи». Являясь такимъ образомъ посредникомъ и примирителемъ между разумомъ и преданіемъ, раціонализируя тамъ, гдѣ это представляется дозволитель-

нымъ, отбрасывая рационалистическое толкованіе тамъ, гдѣ оно противорѣчитъ традиціи, Саадіа, какъ изслѣдователь Библии, стоитъ, правда, на высотѣ своего времени, но еще не на той ступени совершенства, на которую поднялся онъ, благодаря своей религіозно-философской системѣ, зрѣлому плоду человѣческой жизни.

Вѣроятно, по окончаніи имъ комментаріевъ Библии обратился къ нему эксилархъ Давидъ б. Заккаа съ приглашеніемъ принять санъ Гаона Суры. О борьбѣ его, въ качествѣ гаона, съ эксилархами, еврейская исторія рассказываетъ не мало; борьба эта окончилась увольненіемъ Саадіа, который послѣ этого удалился въ уединеніе и тамъ усердно предался философскимъ занятіямъ. Плодъ этихъ трудовъ—большое, написанное по арабски сочиненіе религіозно-философскаго характера «Kitab al-Amânât wa'l-I'tiqâdât» (евр. Emunoth we-Deoth», религіи и религіозныя воззрѣнія), въ которомъ авторъ впервые представляетъ составленную по строго опредѣленному плану и разработанную строго научнымъ путемъ систему еврейской религіозной философіи.

Если уже въ одномъ этомъ фактѣ заключается большая заслуга, то она увеличивается еще способомъ и манерою выполненія. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бѣлаго взгляда на систему Саадіа, въ томъ ясномъ и отчетливомъ видѣ, въ какомъ она представляется намъ въ вышеупомянутомъ сочиненіи. Главною цѣлью работъ его было проложить дорогу примиренію еврейскихъ взглядовъ съ философскими идеями того времени, доказать законность первыхъ и право на существованіе вторыхъ. Ближайшій поводъ къ этимъ работамъ онъ самъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ въ введеніи къ своему труду, который въ настоящее время извѣстенъ въ арабскомъ подлинникѣ и двухъ еврейскихъ переводахъ и очень распространенъ въ одномъ изъ этихъ послѣднихъ:

«Многихъ видѣлъ я потонувшими въ волнахъ сомнѣнія, покрытыхъ потокомъ ложныхъ воззрѣній, и нѣтъ ни одного водолаза, который вынесъ бы ихъ изъ пучины, ни одного пловца, который протянулъ бы имъ руку и вытащилъ на поверхность. Я же обладаю многими, чему научилъ меня мой Богъ и на что эти люди могли бы опереться; есть въ моемъ распоряженіи многое, чѣмъ удостоилъ Онъ надѣлать меня, чтобы я предложилъ все это имъ, какъ помощь и спасеніе. И я счелъ своею обязанностью принести имъ чрезъ это пользу, счелъ своимъ долгомъ, согласно сказанному пророкомъ: „Господь Богъ далъ мнѣ послушный языкъ для того, чтобы я умѣлъ укрѣплять усталыхъ своимъ словомъ“. При этомъ я сознаю недостаточность моего разумѣнія и неполноту моихъ знаній: я нисколько не мудрѣе всѣхъ моихъ современниковъ, но я

даю пропорціонально моимъ силамъ и моему уму, согласно сказанному пророкомъ: „Я же—не ради мудрости, находящейся во мнѣ въ большей степени, чѣмъ во всѣхъ живущихъ, была открыта мнѣ эта тайна“. Но я всетаки не теряю надежды, что мой Богъ поможетъ мнѣ успѣть въ этой работѣ, что Онъ ниспошлетъ свою благодать не за мои дѣла и заслуги, но потому, что Ему извѣстны мои цѣли и мои сокровенныя стремленія, ибо сказано однимъ изъ Его набожныхъ слугъ: „Я знаю, Господи, что ты сѣрдцевѣдецъ и любишь честность“. Я же заклинаю Богомъ, Создателемъ вселенной, каждаго мудреца, который, читая это сочиненіе, найдетъ въ немъ погрѣшность, исправить ее, а если встрѣтитъ двусмысленное слово—замѣнить его надлежащимъ. И пусть то обстоятельство, что эта книга не его сочиненіе и что въ этомъ дѣлѣ я предупредилъ его,—пусть оно не мѣшаетъ ему высказывать мысли, до сихъ поръ не приходившія ему въ голову; ибо мудрый бережетъ мудрость и высоко чтитъ ее, и обращается онъ къ ней такъ же любовно и доброжелательно, какъ родственникъ къ родственнику, согласно написанному: «Скажи мудрости: ты моя сестра!» хотя и глупцы любятъ свою глупость, согласно написанному: «Онъ бережетъ ее и не отрекается отъ нея.»

Если уже изъ этихъ вступительныхъ словъ видно, что тутъ съ едино-вѣрцами говорить не столько систематикъ, сколько апологетъ, желающій защищать свою вѣру отъ всяческихъ чужеземныхъ и туземныхъ нападеній, то нельзя однако отрицать въ авторѣ ясное пониманіе своего времени и его явленій, живое стремленіе согласовать собственный религіозный взглядъ съ результатами, добытыми познаніемъ: точно также нельзя не придавать важности тому обстоятельству, что изъ исключительно талмудическаго круга вышелъ мыслитель, отважившійся на первую попытку «высказать въ сжатой формѣ мысли, имѣющія общее значеніе» и трудъ котораго несомнѣнно важенъ не только для исторіи литературы, но и для хода развитія философскаго мышленія вообще.

Видѣтъ съ тѣмъ это сочиненіе, какъ по своему замыслу, такъ и по выполненію, представляетъ прекрасное свидѣтельство, какъ глубоко проникли уже философскія идеи въ еврейство того времени и въ какой сильной степени овладѣли онѣ умами. Точно также какъ Филонъ въ александрійскомъ періодѣ понялъ и осуществилъ необходимость философскаго сближенія между еврейскимъ и греческимъ духомъ, Саадія въ этомъ періодѣ почувствовалъ потребность примиренія доктрины еврейства съ арабскою философіею.

Эта арабская философія была конечно тоже проникнута греческимъ духомъ, и единодержавнымъ властителемъ въ царствѣ мысли оставался въ ту пору Аристотель, мудрецъ Стагиры, съ которымъ магометане арабы

познакомились черезъ посредство сирійскихъ христіанъ. Въ правленіи калифа Алмануна (813—833 по Р. Х.) сочиненія Аристотеля были впервые переведены на арабскій языкъ.

Въ переводахъ этихъ, часть которыхъ сохранилась до сихъ поръ, участвовали евреи и прозелиты. Самымъ значительнымъ между переводчиками былъ сирійскій христіанинъ, котораго ошибочно принимали за еврея—*Гонейнъ б. Исхакъ эль-Ибади* (809—876); его «Нравственныя изреченія философовъ», собранныя имъ вѣроятно изъ византійскихъ источниковъ, пользовались значеніемъ въ позднѣйшей новоеврейской литературѣ. Въ десятомъ столѣтіи, вмѣсто прежнихъ, оказывавшихся уже неудовлетворительными, переводовъ были сдѣланы, и снова по большей части сирійскими христіанами, новые, которые затѣмъ получили широкое распространеніе и пріобрѣли прочное вліяніе на послѣдующія вренена. Какія богатая сѣмена Аристотелева философія кинула въ безхитростную, наивную почву Ислама—это еще далеко не оцѣнено по достоинству; точно также какъ не представлены до сихъ въ научной связи и подавно не нашли себѣ общаго признанія могучее вліяніе, оказывавшееся Аристотелемъ въ средніе вѣка на все развитіе еврейской религіозной философіи, и съ другой стороны—великія заслуги еврейскихъ мыслителей по усвоенію, сохраненію и распространенію этой философской системы въ средніе вѣка. Славное и плодотворное движеніе должно было естественно возникнуть тамъ, гдѣ столь рѣзкія протіворѣчія внезапно пришли въ такое близкое соприкосновеніе, когда «системазирующий, все книгообразно выводящій философъ» вошелъ въ «произвольное, фантастическое, фанатическое броженіе» міра ислама; когда «сильныя утвержденія, оракулоподобныя заявленія основателя арабской религіи, приверженцы котораго разносили доказательную силу своихъ религіозныхъ догматовъ на остріѣ меча, употребляя въ дѣло его сталь всякихъ силлогизмовъ» впервые столкнулись съ «холодною строгостью основателя формальной логики, который свелъ къ самымъ простымъ формуламъ, законамъ, принципамъ пестрое разнообразіе міра духовныхъ образовъ и изобиліе жизни природы»; когда наконецъ—«завершеніе греческой философіи, зрѣлѣйшій плодъ эллинскаго духа» сдѣлался азбукой, по которой молодой востокъ сталъ учиться грамотѣ!

Но съ какой быстротой выучился онъ ей—тому вѣсское доказательство представляетъ книга нашего Саадія. Онъ является намъ здѣсь уже близко знакомымъ съ различными философскими системами греческихъ мы-

слителей; онъ даже сражается уже философскими аргументами изъ арсенала спекулятивнаго умозрѣнія съ ученіемъ софистовъ, идеями элеатовъ и стоиковъ, доктринами Анаксагора, Зенона и Гераклита, киренейцевъ и эпикуреевъ; онъ свободно цитируетъ мнѣнія Платона, а иногда и категоріи Аристотеля. Не менѣе освоился онъ и съ Каламомъ и агонетанскихъ Мотекаллеминъ; теорія созданнаго слова есть также одна изъ точекъ опоры его системы, подробно разъясненной имъ въ слѣдующихъ десяти отдѣлахъ его сочиненія: 1) о созданіи міра и бытіи Создателя; 2) о единствѣ Бога, Творца всѣхъ вещей; 3) объ откровеніи божественнаго слова, о пророкахъ и о вѣчной авторитетности св. ученія; 4) о преимуществахъ человѣка, о человѣческой свободѣ воли и божественномъ всевѣдѣніи; 5) о заслугѣ и винѣ, объ участи добраго и злаго на землѣ, о молитвѣ, о покаяніи и внутреннемъ почитаніи Бога; 6) о сущности души и продолженіи ея жизни послѣ смерти; 7) о воскресеніи мертвыхъ; 8) о будущемъ избавленіи Израиля и о времени Мессіи; 9) о награжденіи добродѣтели и наказаніи порока; 10) руководство къ нравственной, набожной и богоугодной жизни.

Философія Саадіи—какъ видно уже изъ введенія къ его труду не безъ предвзятыхъ положеній. Да и вообще философія въ его системѣ занимаетъ только второстепенное мѣсто; она служитъ ему только для того, чтобы доказывать истины его религіи ученіями разума. Такимъ образомъ онъ исходитъ изъ откровенія, какъ изъ безошибочнаго предположенія, которое подтверждается тремя источниками истины: удостовѣренными наблюденіемъ внѣшнихъ чувствъ, непосредственнымъ заключеніемъ разума и неизбѣжными выводами.

Между еврейскими мыслителями, сочиненія которыхъ дошли до насъ, Саадіа конечно первый, систематически истолковавшій догматъ о сотвореніи міра изъ ничего, подробно опровергнувъ всѣ противоположныя этой теоріи системы и допустивъ при сотвореніи міра дѣйствіе исключительно воли Божьей. Касательно свойства матеріи онъ также первый высказалъ мнѣнія, противоположныя древней философіи и согласныя съ ученіемъ его мотекалемитскихъ современниковъ. По созданному онъ натурально заключаетъ о Создателѣ и Его единствѣ. Но атрибуты Бога Саадіа объясняетъ не согласно съ Каламомъ, котораго онъ близко придерживается въ доказательствахъ сотворенія міра и единства Бога, слѣдуя ученію Мутазили, отрицающему всѣ атрибуты божества, и въ рѣзкой противоположности съ гностицизмомъ, религіозно-философскія идеи котораго онъ близко зналъ и

старался опровергнуть. Его учение объ атрибутахъ подходит по своей чистотѣ и ясности къ просвѣщеннѣйшимъ воззрѣніямъ всей догматики на идею божественнаго всемогущества.

Идея созданія свѣта—Kol hanibra, Or hanibra—тянущаяся красною нитью по всѣмъ философскимъ и экзегетическимъ работамъ Саадіа, имѣетъ свой первоначальный источникъ въ арабской догматикѣ мотекаллеминъ. Видимое откровеніе—по примѣненію Саадіа къ еврейскимъ идеямъ — произошло чрезъ посредство созданнаго свѣта, и слово было создано для цѣлей откровенія. Этотъ созданный свѣтъ былъ видимъ пророкамъ различными способами и возвѣщалъ имъ Слово Создателя.

Средоточіе вселенной, по геоцентрической системѣ Саадіа, составляетъ земля, и на ней, какъ вѣнецъ созданія—человѣкъ, величіе котораго состоитъ въ познаніи и въ субъективной свободѣ воли; существованіе этой свободы Саадіа основываетъ на свидѣтельствахъ чувствъ, разума, писанія и преданія. Способность познаванія душа человѣка получила изъ самой себя, къ этому присоединяется еще способность пожеланія и воспріимчивости, но только посредствомъ соединенія ея съ тѣломъ образуется цѣльное существо. Извѣстно даждѣ душѣ чувство зависимости отъ Бога, источникъ всѣхъ религій, къ которому человѣкъ, правда, могъ бы возвыситься собственнымъ познаніемъ, но для чего не было бы у него надлежащаго чувства снѣры и регулирующаго закона. Поэтому оказалась необходимость въ откровеніи и въ провозглашеніи Слова Божьяго пророками, миссія которыхъ подтверждалась знаменіями и чудесами. Ученіе данное величайшимъ изъ пророковъ, фактически исходило отъ Бога и. поэтому имѣло не временную, но вѣчную силу. Относительно законовъ Саадіа устанавливаетъ различіе между имѣющими разумное основаніе законами—Mizwoth sichlijoth—и обрядовыми предписаніями—Mizwoth schamijoth—причины и цѣли которыхъ неизвѣстны.

Изъ результатовъ философіи и ученія откровенія Саадіа строитъ наконецъ въ десятомъ отдѣлѣ своего сочиненія этическую систему, нѣчто въ родѣ практической морали, полной ясныхъ мыслей и здоровыхъ правилъ, которыя справедливо признавались ядромъ этой системы; но въ то же время его мнѣнія о матеріальной воскресеніи мертвыхъ, которое онъ читаетъ не противнымъ природѣ и разуму, о загробномъ мірѣ, о царствѣ Мессіа и жилищѣ блаженныхъ обнаруживаетъ сильное вліяніе современныхъ ему вѣрованій и ученія магометанскаго, вліяніе методы и проблемъ магометанскаго богословія какъ въ Fikh, такъ и въ Kalam.

Такимъ образомъ система Саадіи, не смотря на значительные недостатки, заслуживаетъ полного вниманія, и нельзя не признать великой заслуги въ его указаніи единовѣрцамъ, что религія не только не боится свѣжаго разума, но напротивъ находитъ въ этомъ послѣднемъ твердую опору,—указаніи, посредствомъ котораго онъ ввелъ занятіе философіею въ кругъ еврейской науки и этимъ положилъ начало знаменательной эпохѣ арабско-еврейской культуры.

Уже при жизни Саадіи, которому чрезъ нѣсколько времени послѣ его увольненія снова возвратили санъ гаона Суры, философскія работы и изслѣдованія проложили себѣ дорогу въ талмудическо-еврейскій кругъ. Многіе пожилые и молодые современники знаменитаго учителя выступаютъ въ качествѣ изслѣдователей и учителей, держась его принциповъ и его направленія, но отчасти еще превосходя его смѣлостью добываемыхъ имъ результатовъ. Объ одномъ изъ нихъ, богословѣ-философѣ и врачѣ *Давидъ б. Мерванъ аль-Мокаммецъ* (около 900 года), который жилъ въ ту пору и былъ знакомъ съ Саадіею, мы, правда, знаемъ слишкомъ мало, чтобы имѣть возможность рѣшить, пользовался ли и въ чемъ именно Саадіа дошедшимъ до насъ въ нѣсколькихъ отрывкахъ богословско-философскимъ сочиненіемъ его, которое еще въ XIV вѣкѣ пользовалось большимъ значеніемъ и о которомъ одинъ позднѣйшій писатель сообщаетъ, что аль-Мокаммецъ стремился въ немъ «путемъ изслѣдованія представить доказательства въ пользу корней вѣры и ими опровергнуть мнѣнія еретиковъ». Этому же ученому приписывается сочиненіе о различныхъ сектахъ и религіяхъ, и сдѣланное имъ раздѣленіе философіи на три науки интересно для характеристики возрѣвнѣй того времени борьбы и броженія. Первую категорію составляетъ у него метафизика, вторую этика, третью физика. Аль-Мокаммецъ также знаетъ и цитируетъ греческихъ философовъ; онъ также, подобно Саадіѣ, поленизируетъ противъ иноземныхъ религій и сектъ.

Объ этомъ богословѣ-философѣ, котораго многіе считали прозелитомъ, извѣстно, однако, меньше, чѣмъ о другомъ современникѣ Саадіи, жившемъ въ Каираванѣ—врачѣ *Исаакъ б. Соломонъ Израэли* (около 854—955 г.), который прославился какъ медицинскій и философскій писатель и за свою необычайно продолжительную жизнь написалъ много сочиненій по различнымъ отраслямъ знанія. Изъ его трудовъ сохранилось семь въ латинскомъ переводѣ нѣкоего монаха Константина изъ Карфагена; нѣкоторыя же изъ нихъ были списаны позднѣйшими врачами и выданы ими за собственные

произведения. Особенное достоинство приписывалось его сочинению о лихорадке, которое переводилось и изучалось еще несколько столетий после того и на которое онъ самъ смотрѣлъ, какъ на трудъ, долженствовавшій увековѣчить его имя. Діететическія сочиненія оставались еще больше полу-столѣтія руководящими въ медицинѣ, развитію которой между арабами онъ содѣйствовалъ въ значительной степени. Его «Руководитель Врачей» напечатанъ недавно, но подлинность этого сочиненія была подвергнута сомнѣнію. Менѣе значительны его философскіе труды, изъ которыхъ сохранились, тоже въ латинскомъ переводѣ, сочиненіе «Объ опредѣленіяхъ понятій и описаній» — «Sefer Hagebulim we-Harischumim» — затѣмъ, отрывками, въ еврейскомъ переводѣ, философскій комментарий къ главамъ книги Бытія о сотвореніи міра, и, наконецъ, главное сочиненіе этого автора — «Sefer Hajesodoth» (книга о стихіяхъ). Въ этой, переведенной на еврейскій языкъ Абрамомъ б. Хисдан книгѣ, Израэли является хорошимъ знатокомъ греческой философіи — и такимъ же вѣрнымъ послѣдователемъ Аристотеля въ философской области, какимъ онъ былъ въ медицинѣ относительно Галена. Задача его заключалась въ объясненіи четырехъ стихій и опроверженіи атомистической теоріи Демокрита. На счетъ многихъ пунктовъ воззрѣнія Израэли яснѣе, чѣмъ Саадін; въ другихъ онъ уступаетъ этому послѣднему. Вліяніе его на еврейскую религіозную философію было значительное. Почти всѣ послѣдующіе изслѣдователи упоминаютъ о немъ и опираются на его доводы. Также и схоластики, особенно — Албертусъ Магнусъ, часто и съ уваженіемъ цитируютъ «рабби Исаака». Изъ учениковъ Исаака Израэли, личное значеніе котораго очень высоко ставится современниками, заслуживаетъ вниманія работавшій въ томъ же духѣ Дунашъ б. Тамимъ (около 900—960 г.). Подобно своему учителю, онъ посвящаетъ себя естественно-научнымъ и философскимъ занятіямъ. Изъ его сочиненій сохранилось немного; извѣстна только его классификація наукъ, въ которой математика, астрономія и музыка занимаютъ низшее мѣсто, естественныя науки и медицина — болѣе высокое, метафизическія же знанія, естественно — самое высшее. Изъ его философскихъ и экзегетическихъ трудовъ сохранились также только отрывки еврейской грамматики и комментарія къ «Sefer Iezirah», много занимавшаго въ ту пору мыслящіе умы; тамъ говоритъ онъ съ большимъ сочувствіемъ о Саадін, не скрывая, однако, что и его комментарий не раскрылъ тайну системы созданія міра. Но и Дунашъ б. Тамимъ не проникъ въ глубь этой системы и не сдѣлалъ ее доступною для пониманія. Его взглядъ на происхожденіе медицины своеобразенъ; онъ отождествляетъ грека Галенуса съ еврейскимъ патриархомъ

Гамалиелемъ, будучи введенъ въ заблужденіе однимъ трудомъ, происхожденіе котораго—въ псевдоэтнографической литературѣ арабовъ. Это—приписываемое нѣкому *Азсфу б. Берехи*, «*Sefer Asaph*», медицинское сочиненіе, интересное во многихъ отношеніяхъ и различныя составныя части котораго требуютъ тщательнаго изслѣдованія въ интересахъ исторіи медицины. Въ исторически-любопытномъ введеніи происхожденіе медицины, на основаніи одного стараго Мидраша, возводится къ Симу, сыну Ноя, которому будто бы сообщили это искусство ангелы и отъ котораго оно постепенно проникло къ индійцамъ, халдеямъ, египтянамъ и грекамъ.

Но если изобрѣтеніе медицины и не принадлежитъ израильскому народу, то дальнѣйшимъ развитіемъ своимъ она въ очень значительной степени обязана именно ему. Какъ въ Египтѣ и сѣверной Африкѣ, такъ и въ Италіи, Испаніи и Франціи, евреи уже въ то время были придворными врачами халифовъ и императоровъ и медицинскими писателями. Одновременно съ Исаакомъ Израэли жилъ въ итальянскомъ городѣ Орѣ *Саббатан б. Авраамъ Донноло* (около 913—965 г.), первый по еврейски писавшій врачъ и философъ на Западѣ; ему принадлежатъ также астрономическія и медицинскія сочиненія, а равно и философскіе комментаріи, и онъ сдѣлалъ много выдающагося въ качествѣ врача, ботаника и астронома, причемъ, конечно, написалъ и коментарій къ «*Sefer Iezirah*». Его астрономическо-философское сочиненіе о сотвореніи міра—«*Shakmoni*» (Мудрецъ) держится въ общемъ метафизической точки зрѣнія Израэли, Саадія, Дунаша б. Тамима; особенно съ первымъ сходится онъ въ ученіи о происхожденіи стихій. Стоя на высотѣ тогдашней науки и далеко превосходя образованіемъ и либерализмомъ своего товарища, св. Нила, онъ къ стиху книги Бытія о созданіи человѣка по образу и подобию Божию далъ соответствующую воззрѣніямъ того времени картину микрокосма, которая имѣетъ нѣсколько привлекательныхъ сторонъ. По его объясненію, смыслъ этого стиха не можетъ быть тотъ, что человѣкъ по своему образу подобенъ божеству, ибо противное усматривается изъ формы нашего тѣла, которое сходно съ тѣломъ животнаго и составъ котораго Донноло при этомъ описываетъ очень подробно, причемъ, какъ сохранилось извѣстіе, это описаніе было снабжено даже рисунками. Сходство съ божествомъ, по мнѣнію нашего комментатора, заключается также во взглядѣ человѣка на свое высшее назначеніе. Но человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ и подобіе видимаго міра: голова его изображаетъ небо, глаза похожи на солнце и луну, носъ, уши, ротъ—на пять планетъ. Разъясненіе этой параллели заключаетъ въ себѣ правильныя мысли рядомъ съ многими фантастическими и мистиче-

скини, сообразно тогдашнему младенчеству антропологической науки. Въ теософическомъ отдѣленіи можетъ быть не безъинтересною мысль Донноло, что какъ божество есть носитель міра, а не на оборотъ, такъ духъ носитъ тѣло, а не наоборотъ. Такимъ образомъ, духъ продолжаетъ жить и безъ подвергающагося тлѣнію тѣла. Онъ и есть собственно микрокосмъ, подобный вѣчно живому макрокосму, который обнаруживаетъ свое существованіе чрезъ посредство видимаго міра точно также, какъ духъ чрезъ посредство тѣла.

Сохранился отрывокъ и фармакологическаго сочиненія Донноло «О медикаментахъ», важнаго потому, что оно вмѣстѣ съ «Serpher Asaph» есть старѣйшій оригинальный трудъ по медицинѣ на еврейскомъ языкѣ. Другое медицинское сочиненіе было «Драгоценная Книга» — антидотаріумъ * Донноло, научная дѣятельность котораго относится къ тому времени темныхъ началъ салернской школы и примыкающей къ ней медицинской литературы, въ которое въ XII столѣтіи одно апологетическое сказаніе перенесло и еврейскихъ учителей. Точки соприкосновенія между арабскою и греческою литературой еще недостаточно изслѣдованы во всѣхъ направленіяхъ. Писательская дѣятельность Донноло, конечно, хорошо знавшаго греческій языкъ, а, можетъ быть, также и арабскій, и, по его словамъ, изучавшаго индѣйскія, вавилонскія, арабскія и греческія сочиненія, могла бы дать обильный матеріалъ для знакомства съ этимъ, еще мало извѣстнымъ періодомъ въ исторіи медицины.

Но если Донноло не стоитъ еще на высокой ступени науки и міровоззрѣнія, то его труды все-таки характеристичны для времени, въ которое они появились. Кромѣ нтъ, мы имѣемъ, повидиному, вѣрное извѣстіе только объ одномъ, и притомъ историческомъ сочиненіи изъ этого покрытаго мракомъ времени. Оно написано также въ Италіи. Авторъ выступаетъ псевдо-Іосифомъ и даетъ подъ заглавіемъ «Іосиппонъ» и псевдонимомъ *Іосефа б. Горіона* хорошо извѣстную и очень распространенную переработку «Древностей» Флавія Іосифа, слѣдовательно—исторію отъ сотворенія міра до разрушенія второго храма, которая впоследствии получила также названіе «еврейскаго Іосифа» и пользовалась большою популярностью. Но это сочиненіе, существующее также въ латинскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ переводѣ, не имѣетъ никакого историческаго значенія и заслуживаетъ вниманія разве только по своему условному поэтическому достоинству въ качествѣ книги, назначенной для народа. Оно содержитъ въ

* Antidotarium—ученіе о противоядіяхъ.

себѣ много сказочныхъ добавленій, смѣшиваетъ въ разсказѣ легенду и исторію, индѣйское и арабское и переноситъ событія и инена своего времени въ различные періоды древности. Съ очень смѣлою увѣренностью выступаетъ этотъ псевдо-Іосифъ Іосифомъ настоящимъ, выдаетъ сочиненія этого историка за свои и дополняетъ ихъ еще вымышленными заглавіями книгъ; онъ цитируетъ даже, въ подтвержденіе своего разсказа, такіе источники различныхъ народовъ и на различныхъ языкахъ, какихъ онъ, можетъ быть, и въ глаза никогда не видѣлъ. Но не смотря на всѣ эти вымыслы, болтовню, нелѣпости и ошибки, сочиненіе его не лишено интереса. Главными источниками его были, конечно, арабская легенда и, вѣроятно, амвросіанскій Егесипъ; при этомъ онъ, быть можетъ, пользовался также Гаггадой и апокрифами, а пожалуй даже патристическимъ преданіемъ. Значительнѣе его историческаго взгляда форма его изложенія, представляющая собой родъ поэтической прозы, не лишенной красоты и по большей части имѣющей чисто еврейскій колоритъ. Хотя авторъ постоянно нарушаетъ строго-историческіе законы, имъ самимъ выставленные на первый планъ, и смѣшиваетъ легенду съ исторією, но разсказываетъ онъ интересно и изъ этой способности своей дѣлаетъ щедрое употребленіе. Книга его въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій оставалась для многихъ единственнымъ источникомъ древней еврейской исторіи, и въ этомъ заключается ея главное достоинство. Въ концѣ ея помѣщены четыре ренованныхъ элегій, вѣроятно, также заимствованныхъ изъ Егесиппа, этого древнѣйшаго сокращенія подлиннаго Іосифа. Арабскій переводъ этого «Іосиппена», сдѣланный *Захарією б. Саидомъ*, сохранился въ рукописи подъ заглавіемъ «Второй книги Маккавеевъ» или «Арабской книги Маккавеевъ». Упомянутое это арабское историческое труда вышеупомянутымъ Дунашемъ б. Тамимъ привело къ мнѣнію, что арабское сочиненіе есть подлинникъ, появившійся уже задолго до того, а еврейскій Іосиппонъ составляетъ переработку его.

Кромѣ этихъ историческихъ и философскихъ опытовъ и еще нѣсколькихъ отпрысковъ древней мистической литературы, которые тоже появились въ ту пору, намъ неизвѣстно ничего, или по крайней мѣрѣ очень мало, изъ научныхъ стремленій и трудовъ европейскаго еврейства въ рассматриваемомъ періодѣ. Академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ все еще продолжаютъ оставаться средоточіемъ умственной жизни евреевъ; только въ сѣверной Африкѣ отчасти пробуждается къ новой жизни наука, какою она вышла изъ круга Саадін и его современниковъ. Кромѣ Саадін, Исаака Израэли, Дунаша б. Тамима, слѣдуетъ упомянуть еще только о грамма-

тикѣ и лексикографѣ *Іудѣ б. Корейшѣ* изъ Тагорта, который въ 900 г. написалъ къ еврейской общинѣ въ Фецѣ интересное во многихъ отношеніяхъ арабское посланіе—*Risalet*—о важности изученія Таргума для знакомства съ еврейскимъ языкомъ, и котораго послѣдующее время основательно причислило къ отцамъ еврейскаго языковѣдѣнія. Онъ собственно первый, для котораго грамматика есть сама себѣ цѣль и дѣятельность котораго въ этой области должна быть признана плодотворною. Хотя грамматическою точкою зрѣнія онъ не особенно превосходитъ своихъ предшественниковъ, но имъ сдѣлано немало хорошаго даже въ области сравнительнаго языковѣдѣнія—науки, которая, какъ извѣстно, стала разрабатываться съ успѣхомъ только въ новое время, и въ которой со времени *Іуды б. Корейшѣ*, слѣдовательно, въ теченіе почти девяти столѣтій, все, что дерзало величать себя сравнительнымъ языковѣдѣніемъ, было, по отзыву свѣдущихъ изслѣдователей, ничто иное, какъ «фантистически-дикий бредъ». *Іуда б. Корейшѣ* впервые сравнилъ между собой семитическіе языки, которые онъ призналъ родственными, изъ одного корня вышедшими діалектами, подчиненными одинаковымъ лингвистическимъ законамъ, даже при существенномъ отличіи другъ отъ друга въ дальнѣйшемъ развитіи и разработкѣ. О другихъ приписываемыхъ ему сочиненіяхъ—еврейской грамматикѣ и гомонимикѣ, словарь и «Книгѣ Постановленій»—мы имѣемъ такъ же мало достовѣрныхъ свѣдѣній, какъ и о навязываемой ему принадлежности къ караимству, въ которомъ весьма естественно могли заподозрѣть такого либеральнаго изслѣдователя, какъ *Іуда б. Корейшѣ*, самостоятельно занимавшагося грамматикой и отстаивавшаго свое мнѣніе даже противъ Мишны и Талмуда. Менѣе понятно, какимъ образомъ этотъ свѣдущій лингвистъ позволилъ обмануть себя туристу Эльдаду и именно въ своей специальности, т. е. въ области грамматики, повѣрилъ его ложнымъ увѣреніямъ, что Давиды имѣютъ довольно богатый лексическій матеріалъ.

Почти одновременно съ *Іудой б. Корейшѣ*, въ первой четверти десятаго столѣтія, жили оба выдающіеся масорета, изъ которыхъ караимство желало присвоить себѣ по крайней мѣрѣ одного—*Аронъ б. Ашеръ* въ Тиверіадѣ и *Бенъ Нафтали*, вѣроятно, въ Багдадѣ. Различія между обоими ими—*Chillufin*—увѣковѣчены въ раввинскихъ Библіяхъ, хотя только первый считается установившимъ образцовый текстъ Писанія, пріобрѣтшій себѣ исключительную авторитетность на послѣдующее время. Приписываемыя ему изслѣдованія о Масорѣ, удареніяхъ и гласныхъ, противъ которыхъ полемизировалъ Саадія—и точно также, какъ б. Ашеръ, въ стихахъ—сохранились только отчасти, какъ затерялись сочиненія и его ва-

вилонскаго антагониста Бенъ-Нафтали; но различія между ними не относятся, какъ думали, къ восточной и западной традиціи, представителями которой являются оба масорета, а касаются второстепенныхъ пунктовъ системы. За то сохранилось до сихъ поръ нѣсколько другихъ анонимныхъ масоретскихъ сочиненій, вѣроятно, принадлежащихъ также тому времени лингвистическихъ изслѣдованій, — каковы до-Саадіанская «Sefer Hatagin» (книга Коронъ) о буквенныхъ украшеніяхъ, книга «Ochla we-Ochla» — (названная такъ по началу своему въ его первомъ текстѣ, гдѣ оба эти слова изъ Вибліи были приведены какъ Нарахлегомена) — книга, изображающая большую алфавитную Масору, какою она отпечатана въ концѣ раввинскихъ Виблій, конечно, въ существенно измѣненной формѣ.

Такимъ образомъ, Саадіанская эпоха есть время энергической дѣятельности и рѣдкой любознательности во всѣхъ областяхъ, — философскаго изслѣдованія и библейской экзегетики съ критикою текста, грамматики и лексикографіи, исторіи и поэзіи, а при этомъ и въ талмудическихъ наукахъ и практической нормировкѣ, точно также какъ и въ разработкѣ традиціоннаго матеріала компендіями и юридическими основаніями.

Что каранины въ первыхъ столѣтіяхъ послѣ ихъ отдѣленія принимали въ этомъ научномъ движеніи только слабое участіе, но впослѣдствіи стали работать на поприщѣ науки съ большимъ успѣхомъ — объ этомъ мы уже упоминали. Вотъ почему, для полноты картины времени Саадін, слѣдуетъ сказать и о важнѣйшихъ тогдашнихъ писателяхъ изъ среди караниновъ, — писателяхъ, которые отчасти извѣстны уже по полемикѣ философа-гаона Суры и которыми въ концѣ девятаго и началѣ десятаго столѣтія начинается новая эпоха каранинской учености. Главный между ними — постоянный и энергическій противникъ Саадін, *Салмонъ б. Іерухамъ*, жившій въ Палестинѣ и оттуда поспѣшившій въ Египетъ, чтобы парализовать возраставшее вліяніе Саадін. Это дѣлалъ онъ посредствомъ арабской и еврейской полемики; изъ этой послѣдней, имѣющей заглавіе «Milchamoth» (Битвы), напечатано нѣсколько написанныхъ дурными стихами главъ, большая же часть сохраняется до сихъ поръ въ рукописи; все это наполнено ругательствами и клеветами на раббанитовъ и своею неумѣренностью невыгодно отличается отъ полемическаго направленія караниновъ предшествующихъ. Когда Саадіа, въ своей полемикѣ противъ бенъ-Іерухама, заявилъ, что споры между школами Гиллеля и Шаммаи никогда не были такъ ожесточены, какъ нападенія караниновъ на его партію, тогда бенъ-Іерухамъ, для опроверженія этихъ обвиненій, поспѣшилъ въ Суру съ экземпляромъ палестинскаго Талмуда и комментариемъ къ нему, написаннымъ какимъ-то, ни

по чему другому неизвестнымъ сирійцемъ *Іаковомъ б. Ефраимомъ*, который якобы утверждалъ, что школы какъ Гиллея, такъ и Шаммаи были въ своемъ правѣ. Но, кажется, бенъ-Іерухаму не удалось отстоять свое мнѣніе, или склонить въ караиство многихъ раббанитовъ.

Изъ другихъ сочиненій этого фанатическаго караима можно упомянуть еще о его комментаріяхъ къ Пятикнижію и къ Агіографамъ, изъ которыхъ сохранился только объясненія Псалтыри, Проповѣдника, книги Эсфири, книги Руфи и Плачей, частью въ еврейскомъ переводѣ, частью въ арабскомъ подлинникѣ. Духъ его экзегетики отнюдь нельзя признать здоровымъ, и сравнительно съ изслѣдованіемъ Библии современными ему раббанитами его работы стоятъ гораздо ниже. Салмонъ б. Іерухамъ—лишенный всякой терпимости караимъ, презирающій науки и защищающій гомилетически-аллегорическое толкованіе смысла Библии,—пріемъ, который онъ признаетъ единственно научнымъ и въ которомъ видитъ онъ единственно правильную методу объясненія сообщенныхъ Откровеніемъ догматовъ.

Значительнѣе б. Іерухама, хотя съ меньшею репутаціей, былъ сторонникъ его *Саади б. Мацліахъ* (950 г.), полемически ратовавшій не только противъ Саадіи, но и его учениковъ и послѣдователей. Ему также приписывается сочиненіе сдѣлавшейся теперь уже обычною для всякаго ученаго автора «Книги Законовъ», а также еврейской грамматики и комментарія къ нѣсколькимъ библейскимъ книгамъ. Полемика его противъ раввинства, въ форму циркулярнаго письма, отличается горячностью и страстностью, но не такъ рѣзка и оскорбительна, какъ выходки бенъ Іерухама. Она направлена главнымъ образомъ противъ самаго выдающагося ученика Саадіи, Іакова бенъ Самуила. Дѣятельность Саади важнѣе потому, что онъ свелъ принципы караимскаго толкованія закона къ четыремъ опредѣленнымъ нормамъ: спекулятивности, пониманію буквы писанія, заключительному выводу и сходству поводовъ (къ законамъ).

Третьимъ полемизировавшимъ караимомъ, поэтическія нападенія котораго на Саадію и его учениковъ прибавили, однако, мало новыхъ моментовъ къ этой борьбѣ, былъ *Іефетъ б. Али Галеви*, который сверхъ того, въ качествѣ грамматика, библейскаго экзегета и переводчика, пріобрѣлъ себѣ репутацію «великаго учителя» караимовъ, хотя ни въ одной изъ этихъ отраслей не сдѣлалъ ничего значительнаго. Вліяніе караимства въ первое время его существованія было именно въ періодъ Саадіи не особенно плодотворно, и между тѣмъ какъ раввинство вводило въ свои школы философію, караимство ратовало противъ нея, какъ противъ пустой и ничтожной науки, которая отстраняетъ людей отъ Бога и приводитъ ихъ ко грѣху! Тѣ не-

многіе изслѣдователи философій въ средѣ караймовъ, которые держались мутазилистическаго направленія, тоже имѣютъ мало самостоятельнаго значенія. Ихъ первое религіозно-философское сочиненіе, «Kitab al-Anwar» (Книга Свѣтилъ) написана *Іаковомъ Эль-Киркисани* въ 932 г. *. Ему послѣдовалъ въ XI столѣтіи *Іосифъ б. Авраамъ Гароз* (Аль-Басиръ), полемизирующій въ своемъ Kitab al-Istabsar (1040) противъ Гаона Гаія.

Только въ оппозиціи противъ исключительно талмудическаго направленія академій караймство удержало за собой поле битвы, — ибо даже такая значительная личность, какъ Саадія, не могла понѣмать здѣсь неизбежному упадку, или ослабить его. Свободное движеніе и кипучая умственная жизнь въ Багдадѣ привлекали молодежь — которая, по примѣру учителя, уже работала въ области философій, грамматики и экзегетики — больше, чѣмъ сухая ученость Суры, и такимъ образомъ нуженъ былъ только внѣшній толчокъ, который былъ данъ вышеупомянутымъ путешествіемъ четырехъ ученыхъ въ Европу, чтобы укорить паденіе академій: скоро по смерти Саадіи двери ея, послѣ многолѣтняго существованія, затворились навсегда. Академія въ Пумбадитѣ продержалась дольше; она пережила еще короткій періодъ послѣдняго процвѣтанія передъ окончательнымъ уничтоженіемъ гаоната и эксилархата, передъ тѣмъ временемъ, когда Вавилонъ долженъ былъ уступить свое религіозное и умственное первенство Испаніи. Три личности, стоявшія во главѣ академій, обозначаютъ своею дѣятельностью вечернюю зарю на горизонтѣ вавилонскаго іудейства; то были пумбадитскіе гаоны *Шерира б. Ханина* (980 г.), въ продолженіе тридцати лѣтъ занимавшій должность начальника академій, и его сынъ *Гаія* (969—1038) **; къ нимъ присоединился еще жившій въ Сурѣ тестъ Гаія, гаонъ *Самуилъ б. Хофни Гакогенъ* (ок. 960—1034 г.), и они-то составили тріумвиратъ, который уже при вымираніи гаонскаго періода на короткое время возвратилъ ему прежній блескъ.

Талмудическія изслѣдованія, правда, продолжали стоять у этихъ гаонинъ на первомъ планѣ. Особенно усердно занимался ими Шерира. Пумбадита въ этомъ отношеніи искони превосходила Суру строгостью своихъ принциповъ. Между тѣмъ какъ здѣсь разрабатывали науку въ духѣ Саадіи и пытливое изслѣдованіе простиралось не только на Талмудъ, но

* Должно быть въ 937 г.

Ред.

** Чит. 939—1038, такъ какъ нынѣ доказано, что Р. Гаія жилъ 99 лѣтъ.

Ред.

и на Писаніе, въ Пумбадитѣ изученіе Талмуда составляло единственный предметъ научныхъ занятій. Рѣшенія гаонимъ—такъ коротко и ясно учили Шерира—не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. «Кто возражаетъ противъ нихъ, подобенъ человѣку, возражающему противъ Бога и Его ученія» *. Въ такомъ же духѣ, вѣроятно, было написано и недошедшее до насъ сочиненіе Шериры «Megillath Setarim» (Тайный Свитокъ)—духъ исключительности и суевѣрія **, важнѣйшіе элементы котораго перешли къ евреямъ того времени только отъ арабовъ и нашли себѣ здѣсь радушный пріемъ. Но литературно-историческое значеніе Шериры основано собственно на его циркулярномъ посланіи къ знаменитой и интеллигентной общинѣ въ Каирѣ; оно имѣетъ предметомъ исторію Талмуда и Гаонимъ, даетъ важныя разъясненія многихъ темныхъ мѣстъ исторіи еврейской религіи и литературы, и безъ него вѣкоторые періоды, напр., Саборанимъ и Гаонимъ остались бы покрытыми полнымъ мракомъ неизвѣстности. Гаону Шерирѣ исторія обязана непрерывностью цѣпи преданія отъ конца талмудической эпохи до его времени. Само собой разумѣется, что это посланіе имѣетъ чисто хронологическій характеръ и написано довольно безпристрастно. Но все-таки, въ соединеніи съ вышеупомянутыми сочиненіями такого же характера — свиткомъ Поста, «Seder Olam» и «Seder Tanneim we-Amora'im» и съ отрывками изъ сообщенія *Иатана б. Исаака Габабли* (вавилонянина, 956 г.) объ академіяхъ въ Сурѣ и Пумбадитѣ и о педагогическомъ дѣлѣ того времени, оно составляетъ путеводную звѣзду на протяженіи болѣе чѣмъ тысячелѣтія—отъ иаккавейскаго до гаонскаго періода.

Гаія, сынъ Шериры, былъ преданъ наукѣ больше, чѣмъ его отецъ. Онъ хорошо зналъ арабскій языкъ и не относился враждебно къ занятіямъ философіею, хотя его обвиняли въ этомъ. Многія, ложно приписываемыя ему или сильно передѣланныя замѣчанія его отличаются рѣшительнымъ противодѣйствіемъ всякимъ философскимъ изслѣдованіямъ. За то преслѣдованіе имъ религіозной мистики не подлежитъ никакому сомнѣнію. Въ религіозныхъ вопросахъ Гаія считался главнѣйшимъ авторитетомъ своего времени, и какъ изъ сѣверной Африки, такъ и изъ Испаніи, гдѣ именно теперь только что занялась заря еврейской культуры, обращались къ нему

* Документъ, изъ котораго взяты проводимыя авторомъ выраженія, подложень.

Ред.

** Мнѣніе автора совсѣмъ неосновательно. Всѣ подлинныя изрѣченія Р. Шериры отличаются свѣтлостью взгляда и отсутствіемъ суевѣрія.

Ред.

съ запросами, на которые онъ отвѣчалъ или по арабски, или по еврейски и отвѣты отличаются примирительнымъ направленіемъ. Перечень еврейскихъ корней, равно какъ и комментарий къ Мишнаѣ и еврейскія сочиненія, приписывавшіяся Гаіѣ, большею частью потеряны. Но сохранились, кромѣ многого другого, особенно его поэтическія попытки кодифицировать отдѣльныя части талмудическаго гражданскаго права — такъ называемыя меморіальныя стихи на юридическія темы, напр., продажу и покупку, присягу и др. — а также приписываемое ему дидактическое стихотвореніе «Mizag Haskel» (Увѣщаніе) — собраніе этическихъ правилъ, въ которыхъ содержаніе важнѣе и лучше формы и поэтическаго матеріала, но которое едва-ли принадлежитъ этому гаону. Отдѣльныя сентенціи помѣщены здѣсь безъ систематическаго порядка, но не безъ извѣстной внутренней связи. Такъ, напр., авторъ поучаетъ:

„Прощай твоему брату его вину,
Избѣгай вражды и имѣй терпѣніе.
Никогда не поддавайся гнѣвному порыву.
Не откладывай работы, дѣлай все во-время.
Не пренебрегай искренно совѣтующими тебѣ друзьями.
Не ходи туда, гдѣ тебѣ грозитъ опасность.
Вселенная принадлежитъ Господу, только къ Нему обращайся съ мольбой“.

Современникомъ Гаи былъ его тестъ Самуилъ б. Хофни, вѣроятно, либеральнѣйшій изслѣдователь Библии въ ту пору. Онъ оставался вѣренъ принципамъ Саадіи и открылъ дорогу философскому изслѣдованію. Изъ его широко задуманнаго арабскаго комментарія Библии, заглавіе котораго, какъ полагаютъ, было «Достиженіе» (т. е. старости) *, сохранились только отрывки; галахическіе же и религіозно-философскіе труды его извѣстны намъ почти только по заглавіямъ. Руководящій принципъ этого мыслителя заключался въ томъ, что «вещи, противорѣчащія разуму, не должны быть принимаемы»; согласно съ этимъ принципомъ дѣлались многія толкованія его, въ которыхъ натуральный смыслъ словъ Писанія вступаетъ, наконецъ, въ свои права послѣ долгаго устранинія его отъ нихъ. Споръ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать и толковать Гаггаду — буквально или символически, споръ, почти такой же старый, какъ и сама Гаггада, привлекъ въ свою область и Гаю, точно такъ же какъ и Самуила б. Хофни. Очень

* Авторъ ошибочно смѣшиваетъ комментарий Ивбъ-Хофни на Пятикнижіе съ галахическимъ сочиненіемъ послѣдняго о достиженіи совершенности по талмудическому законодательству; см. Studien u. Mittheilungen aus der Kaiserl. Oeff. Bibliothek zu Sh. Petersburg, III. 3—5, 30. Ped.

замѣчательно возраженіе Гаи тѣмъ, которые пытались насильственно примирить воззрѣнія гаггадическія со своими собственными мнѣніями. «Оставьте каждому его права!—воскликаетъ Гаи;—пусть Гагада говоритъ то, что она говоритъ; если вы находите въ ней несогласіе со здравымъ чело-вѣческимъ смысломъ, отвергайте ее!» Такихъ же взглядовъ держался и Самуилъ б. Хофни, который даже, въ противоположность своимъ знамени-тымъ предшественникамъ, отваживался объяснять нѣкоторыя библейскія чудеса, какъ чисто внѣшнія происшествія. Явленіе тѣмъ Самуила, вызы-ваемой для Саула Эндорскою колдуньею, онъ считаетъ ничѣмъ инымъ, какъ сновидѣніемъ *. Не менѣе скептически относится Самуилъ б. Хофни къ ослицѣ языческаго пророка Валаама. Подобно своимъ коллегамъ, и онъ неодно-кратно нападалъ на караймовъ и, какъ они, подвергался сильнымъ нападе-ніямъ со стороны этихъ враговъ, между которыми одинъ писалъ даже на него еврейскія эпиграммы.

Но между тѣмъ какъ въ Вавилонѣ еврейская наука, основанная по-слѣдними гаонимъ, не находила себѣ почти никакой разработки (со смертью Самуила б. Хофни закрылась академія въ Сурѣ, черезъ два года ** послѣ смерти Гаи—въ Пумбадитѣ)—въ Сѣверной Африкѣ и Испаніи она до-стигла высокой степени развитія. Изъ лицъ, которые по примѣру Саадіи и Гаи старались соединить толкованіе Писанія съ изученіемъ Талмуда, упомянемъ только о сѣверно-африканскихъ ученыхъ; почти всѣ они жили въ имѣвшей тогда выдающееся значеніе общинѣ Камрована, который въ одномъ, приписываемомъ обыкновенно ученику Саадіи, старомъ коммен-таріи къ хроникѣ десятаго столѣтія называется городомъ «великихъ ну-дрецовъ». Извѣстно, что тамъ поселился и Хушіель, одинъ изъ четырехъ ученыхъ, которые стравившись для сбора пожертвованій въ пользу ака-деміи въ Сурѣ, но, вмѣсто полученія, таковыхъ, надѣлили дарами своего ума жителей всѣхъ странъ.

Его сынъ и преемникъ Хананель (1050 г.) превзошелъ отца уче-ностью и умственнымъ значеніемъ. Сохранившіеся и изданные скудные остатки отъ его комментаріевъ къ Библии и Талмуду свидѣтельствуютъ о научномъ характерѣ Хананеля, комментарій котораго къ Пятикнижію соотвѣтствовалъ разумному воззрѣнію на этотъ предметъ Саадіи и—на-

* Неточно: Ибнъ-Хофни считалъ видѣніе Саула обманной продѣлкой эндор-ской волшебницы, см. Stud. u. Mittheil тамъ же, стр. 2, 14—15, гдѣ приведены подлинныя слова Гаона. Ред.

** Должно быть: *четыре года* (1034—1038). Ред.

сколько можно судить по сохранившимся отрывкам—держался того простого, трезвого приёма, который былъ равно далекъ отъ рационалистическаго толкованія и отъ объясненій гаггадическихъ. «Познаніе посредствомъ разума, писаніе и традиція»—таковъ былъ принципъ его экзегетики. Только изрѣдка, какъ, напр., при символичѣ скинии выступаетъ у Хананеля на первый планъ алегорическій способъ объясненія; въ большинствѣ же случаевъ его комментарій отличается, съ одной стороны, извѣстною содержательностью, съ другой—стремленіемъ къ простому смыслу словъ. И то, и другое видимъ также въ поставленіи имъ четырехъ догматовъ вѣры—вѣры въ Бога, въ Откровеніе, въ будущій міръ и въ искупленіе, а равно и въ его комментаріяхъ къ Талмуду, которые, конечно, въ ту пору, когда изученіе Талмуда становилось все болѣе и болѣе общимъ, соотвѣтствовали неоднократно заявлявшей о себѣ потребности. Дѣятельность Хананеля была въ ея совокупности больше воспроизводительная, чѣмъ самостоятельная; «онъ передаетъ то, что сообщили ему его учителя, которые въ свою очередь ссылаются на полученное отъ нихъ предшественниковъ, вслѣдствіе чего позднѣйшіе справедливо замѣчали, что «изреченія Хананеля должны быть принимаемы какъ преданіе». Хананель и жившій также въ Каприванѣ современникъ его *Ниссимъ б. Іаковъ* (отецъ котораго Іаковъ б. Ниссимъ написалъ комментарій къ «*Sefer Iezirah*») возвратили также подобающее почетное мѣсто находившемуся въ сильномъ пренебреженіи іерусалимскому Талмуду; заслуга эта принадлежитъ въ особенности второму изъ нихъ, написавшему, однако, и «*Maftesch*» (Ключъ) къ отдѣльнымъ трактатамъ вавилонскаго Талмуда—сочиненіе, въ которомъ онъ, посредствомъ сравненія обоихъ Талмудовъ, дополняетъ и объясняетъ трудныя и темныя мѣста перваго. Кромѣ того ему приписывается сочиненіе о ритуаліяхъ «*Megillath Setarim*» (Тайный Свитокъ); но сохранившееся до нашего времени съ его же именемъ собраніе легендъ «*Sefer Maasioth*» критика справедливо признаетъ принадлежащимъ писателю XIII ст. Въ тѣхъ же самыхъ сферахъ вращалась умственная работа Хананеля. И онъ также написалъ изданный потомъ отдѣльными частями, комментарій къ Талмуду, въ которомъ объясненія словъ и предметовъ сдѣланы на еврейскомъ языкѣ посредствомъ параллелей съ іерусалимскимъ Талмудомъ. И онъ также написалъ практическій компендіумъ, гдѣ сопоставилъ рѣшенія касательно обрядовой стороны и гражданскаго права по талмудическому порядку. Но все, сохранившееся отъ этихъ обоихъ писателей, характеризуетъ какъ Хананеля, такъ и Ниссима—учеными и безпристрастными людьми, вѣрными послѣдователями установленнаго Саадіею суравійскаго направленія, взгляды

и принципы которых не переставали распространяться и развиваться другими. Что Хаванель и Ниссимъ находились въ дѣятельныхъ сношеніяхъ съ Гаіею и испанскими учеными—это извѣстно и вполне подтверждено различными писаніями. Изъ другихъ каированскихъ ученыхъ того времени слѣдуетъ упомянуть еще о *Хефецъ б. Яцліяхъ*, котораго современники ставили особенно высоко и, повидимому украсили всѣми почетными раввинскими титулами. Но изъ его произведеній неизвѣстно ничего, кромѣ заглавія одного сборника постановленій—«*Sefer Mizwoth*»—«*Sefer Chofez*».

Ученымъ Каирована суждено было увидѣть при жизни закрытіе обѣихъ академій и конецъ гаоната, равно какъ и разцвѣтъ еврейской литературы въ Испаніи, которая и сюда перешла изъ сѣверной Африки. Съ ихъ смертію пало и значеніе Каирована, еврейская наука покинула востокъ, чтобы найти себѣ новую родину на западѣ.

Если мы бросимъ общій взглядъ на положеніе дѣла послѣ окончанія Гаонской эпохи, то значительнѣйшимъ фактомъ представится намъ именно этотъ переходъ умственного движенія изъ Вавилона и сѣверной Африки въ Испанію и южную Францію. Эксилярхатъ и гаонатъ пали; умственная гегемонія востока совершенно уничтожилась съ той минуты, какъ не осталась тамъ ни одного представителя еврейской науки, который могъ бы отвратить грозившую гибель. Но за то возникла новая наука, распавшаяся на различныя отрасли и успѣвшая уже создать въ каждой изъ нихъ замѣчательныя произведенія. Библія нашла себѣ раціональное толкованіе; масоретскія изслѣдованія окончились; грамматика и лексикографія разрабатывались очень прилежно; Талмудъ и Мидрашъ, уже законченные, разъяснялись въ компендіяхъ и комментаріяхъ; философскому возрѣнію на еврейство была проложена дорога, и синогогальная поэзія сосредоточилась въ рукахъ вдохновенныхъ и даровитыхъ сочинителей. Естественнымъ послѣдствіемъ этой, повсюду пробудившейся любознательности было пріобрѣтеніе большей ширины и глубины тѣмъ изученіемъ Талмуда, которое до сихъ поръ въ академіяхъ отличалось такою односторонностью. Правда, многіе элементы умственной жизни перешли къ евреямъ отъ арабовъ и были переработаны только полемикою караймовъ съ еврейскими коренными возрѣніями; но за то они ревностно подвизались на этомъ поприщѣ и развивали все сдѣланное ихъ предшественниками, когда арабы и караймы давно уже сошли съ научнаго пути.

И такъ силенъ былъ духъ времени и науки, что новое благотворное вѣянiе проникло даже въ самыя отдаленныя и уже почти вымершія отрасли

еврейского народа и пробудило ихъ для новой умственной жизни. Зашевелилась въ эту пору и давно забытая горсть *самаритянъ*, приняла и она участіе въ культурномъ движеніи еврейства. Не только врачи и люди науки выходятъ изъ ея рядовъ; литература ея даетъ чисто-литературныя и поэтическія созданія, историческія и экзегетическія попытки. Таковы главнымъ образомъ «Книга Іошуи» и анналы *Абуль-Фатха* — обработка, въ формѣ хроники, той же самой исторіи; затѣмъ — самаритянский таргумъ къ Пятикнижію, и наконецъ — арабскій переводъ Библии, сдѣланный, вѣроятно, въ XI ст. *Абу-Саидомъ* и долженствовавшій послужить замѣной употреблявшагося самаритянами, послѣ уничтоженія ихъ языка, перевода Саадіи. Сохранились также многіе отрывки изъ ихъ поэтической литургіи, но достоинство ихъ маловажное, и древность вовсе не такова, какую приписывали ей до тѣхъ поръ. Вліянія на новоеврейскую литературу самаритянская секта не имѣла никогда; и точно также только изрѣдка свѣжее вѣяніе этой литературы пробуждало крошечные остатки этой секты отъ ихъ летаргіи, какъ было именно въ томъ гаонскомъ періодѣ — когда руководители еврейства сражались главнымъ образомъ съ каранями, на самаритянъ же не обращали уже почти никакого вниманія.

Характеристическимъ признакомъ этой эпохи служитъ то обстоятельство, что большая часть тогдашнихъ научныхъ произведеній вышла изъ-подъ пера не раввинскихъ «превосходительствъ», тогда какъ, съ другой стороны, было бы преувеличеніемъ утверждать, что дѣятельность гаонимъ не соотвѣтствовала ихъ могуществу и ихъ авторитету. Главное значеніе этихъ религіозныхъ сановниковъ и руководителей сосредоточивалось въ области развитія и разработки собственно еврейскаго богословія и его приѣненія къ практической жизни. Посредствомъ глубокаго изслѣдованія перешедшаго по традиціи и собраннаго въ Талмудѣ матеріала Галахи, посредствомъ аналогій и другихъ умственныхъ операцій — эти гаонимъ связывали новыя явленія времени съ старымъ закономъ, и такимъ образомъ не давали прекращаться движенію традиціи. Ихъ толкованія и рѣшенія въ сферѣ закона были двухъ родовъ: или объективныя, не устанавливавшія норму на могущіе возникнуть случаи по тому или другому внѣшнему поводу, или служившія отвѣтами на вопросы, которые, будучи вызваны какимъ нибудь дѣйствительнымъ фактомъ, давали поводъ къ отысканію и установленію нормы. Отысканную такимъ образомъ норму облекали затѣмъ въ форму отвѣта (респонзума). Въ еврейской литературѣ есть пять различныхъ сборниковъ такихъ юридическихъ мнѣній гаонимовъ (*Teschuboth Hageonim*), ~~объединяющихъ~~ соборомъ время отъ VII до XI ст. и заключающихъ въ себѣ

всѣ области знанія и практической жизни. Литература этихъ отвѣтовъ представляетъ богатую пищу для научнаго, историческаго, культурно-историческаго и историко-литературнаго изслѣдованія. Они начинаются короткими, сухими рѣшеніями и оканчиваются подробно высказанными, глубоко обдуманнми мнѣніями, которыя разсматриваютъ предметъ со всѣхъ сторонъ и убѣждаютъ спрашивающаго ясными и разумными доводами. Первый авторъ отвѣтовъ—гаонъ Ханинаи, приблизительно въ началѣ VII ст.⁶ послѣдній—Гаія, въ XI столѣтіи. Но гаонимъ въ своихъ рѣшеніяхъ прежде всего являются намъ людьми своей науки. Не освященный религіей авторитетъ, какъ въ каноническомъ правѣ, и не ученый авторитетъ, какъ въ правѣ римскомъ, а только ясное научное основаніе должно давать ихъ отвѣтамъ силу и значеніе. Не правила и законы изрекаютъ они, а простыя мнѣнія, которыми можетъ руководствоваться набожный умъ, но противъ которъ хъ имѣетъ право выступать оппозиціонно болѣе толкое и глубокое пониманіе дѣла. Важнѣйшимъ факторомъ этой литературы отвѣтовъ, тянущейся на весь протяженіи еврейской письменности до прошедшаго столѣтія, служитъ изслѣдованіе посредствомъ разума, продолжающееся въ такомъ духѣ, въ какомъ оно началось, и духовно соединяющее настоящее данной поры съ прошедшимъ, въ то же время протягивая руку будущему. Отвѣты самихъ гаонимъ касались многихъ отраслей знанія и практической жизни. Значеніе Гаггады въ письменности, значеніе мистики, положеніе философій и право науки вообще на существованіе, даже вопросы хронологическіе, историческіе, географическіе и математическіе—все это обсуждается и рѣшается наравнѣ—если не всегда одинаково либерально и убѣдительно—съ вопросами брачнаго права, прозелитовъ, духовнаго завѣщанія, присяги, развода и т. п. и съ разъясненіями трудныхъ мѣстъ Мишны и Талмуда,—но безъ опредѣленной практической цѣли, слѣдовательно, какъ чисто академическіе вопросы. Но эта литература отвѣтовъ не прекратилась съ уничтоженіемъ гаоната; напротивъ того, она виѣствъ съ еврейской наукой перебралась съ береговъ Евфрата на берега Таго и Рейна и тамъ воскресла для новой жизни.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

ГУСТАВА КАРПЕЛЕСА.

Первые 25 листовъ этого сочиненія, обнимающіе періодъ отъ начала Библии до эпохи еврейско-арабской литературы въ Испаніи, приложены къ „Восходу“, за 1887 г. *.

* Новые подписчики, желающіе пріобрѣсти эти 25 листовъ, благоволятъ прислать въ контору редакціи 2 руб.

Еврейско-арабская литература въ Испаніи.

«Сновидѣніе объ эпохѣ процвѣтанія во всемірной исторіи» — такъ прозвали тотъ періодъ культуры, который начался въ Испаніи въ правленіе просвѣщенной династіи калифовъ, приблизительно около половины IX-го столѣтія, и продолжался болѣе трехъ вѣковъ. Вліяніе этой культуры сказывалось во всю средневѣковую эпоху и отразилось даже въ новое время, могущественно оплодотворивъ область знанія. И дѣйствительно, можетъ показаться сновидѣніемъ — созерцаніе плодовъ этой удивительной культуры въ стихотвореніяхъ, письменныхъ произведеніяхъ вообще и созданіяхъ искусства, къ чему еще невольно присоединяется мысль, что потомки того культурнаго народа, который сдѣлался учителемъ Европы въ столь многихъ наукахъ, теперь бродятъ номадами въ африканскихъ пустыняхъ. Правда, между ними продолжаетъ еще жить темною легендою воспоминаніе, вызывающее также радостную надежду, что наступитъ часъ, когда знамя пророка снова водрузится на башнѣ гранадскаго собора.

Но это не сновидѣніе — и еслибъ замолчали человѣческая рѣчь и слово поэта, то «краснорѣчье заговорили бы тысячи камней», свидѣтельствуя о минувшемъ величіи мавританскаго господства въ Испаніи. Вмѣстѣ съ этниче- и исторія того древняго народа, сыны котораго уже столько тысячелѣтій странствуютъ по землѣ номадами идеи о Богѣ, является свидѣтельницею этой цвѣтущей поры, бывшей для евреевъ временемъ спокойствія и сосредоточенія, а для литературы ихъ — эпохой мощнаго развитія, энергическихъ стремленій, «бури и натиска», но точно также — зрѣлости и совершенства.

То, что совершено въ тѣ столѣтія соединенными силами арабовъ и евреевъ, поддается полному обзору и безпристрастной оцѣнкѣ только въ наше время. Они спасли отъ забвенія и сохранили сокровища классической древности, они обогатили науки и искусства открытіями и изслѣдованіями, они споспѣшествовали умственной работѣ человѣчества, распространили ее и передавали послѣдующимъ поколѣніямъ.

Во всѣхъ отрасляхъ литературы представляетъ этотъ цвѣтущій періодъ интересную и поучительную картину: философія продолжаетъ развиваться и достигаетъ такой свободы мысли и изслѣдованія, что вызываетъ зависть послѣдующихъ столѣтій. Поэзія подымается на степень зрѣлости, плодами которой пользуются потомъ еще многія поколѣнія и которая не уступаетъ блистательнымъ періодамъ въ исторіи всемірной поэзіи. Наконецъ, другія

науки—медицина, астрономія, математика—разрабатываются очень энергично и передаются потомкамъ уже въ видѣ готовыхъ дисциплинъ. При этомъ выступили на сцену благородные, вліятельные и почтенные государственные люди, съ именами которыхъ связаны отдѣльные, наиболѣе выдающіеся моменты этой эпохи и которые не только содѣйствовали умственнымъ стремленіямъ своихъ современниковъ, но и сами принимали творческое участіе въ общей работѣ. Первый изъ этихъ личностей, стоящій на порогѣ этого періода литературы—Хасдан Ибнъ-Шапрутъ. *Хасдан б. Исакъ Шапрутъ* (ок. 915—ок. 970 г.) занималъ въ качествѣ лейбъ-медика и совѣтника халифовъ при дворѣ Абдуррахмана III высокое положеніе, позволявшее ему дѣйствовать ко благу своихъ единовѣрцевъ и въ интересахъ ихъ литературы. Упадокъ умственной жизни въ Вавилонѣ послѣ смерти Саадін, счастливая случайность, поселившая въ Испаніи одного изъ неоднократно упоминавшихся нами четырехъ ученыхъ—*Моисея б. Ханоха*, высокое и почетное положеніе Хасдан—все соединилось въ тому, чтобы создать эту цвѣтущую пору, начало которой одинъ позднѣйшій писатель, съ которымъ мы познакомимся ниже, изображаетъ въ слѣдующихъ стихахъ:

«Когда хоръ пѣвцовъ пересталъ пѣть,
Тогда начала звучать лира Испаніи;
Когда сыны востока не находили больше у себя звуковъ,
Тогда выступили поэты запада».

Только теперь начали получать въ Испаніи должное развитіе дѣятельная работа по всѣмъ наукамъ, систематическое занятіе еврейскою религиозною философіей, болѣе глубокое изученіе Талмуда, разработка еврейскаго языка и библейской критики на научномъ основаніи, главнымъ же образомъ—энергическая дѣятельность въ области религиозной и свѣтской поэзіи.

Хасдан былъ выдающійся государственный человѣкъ и ревностный поборникъ еврейской науки. Произвелъ-ли онъ самъ на этомъ послѣднемъ поприщѣ что нибудь замѣчательное — неизвѣстно. Но въ пользу его въ этомъ случаѣ говоритъ то обстоятельство, что его единовѣрцы дали ему титулъ *Resch Kallah* (Глава школы). Во всякомъ же случаѣ, онъ былъ почтенный ученый въ своей области и принималъ участіе въ переводѣ ботаники Діоскорида, подаренной византійскимъ императоромъ Константиномъ VIII халифу; участіе его выразилось здѣсь въ томъ, что онъ перевелъ на арабскій языкъ сочиненіе, переведенное ученымъ монахомъ Ни-

козлемъ съ греческаго на латинскій, и такимъ образомъ сдѣлалъ его достояніемъ европейскихъ среднихъ вѣковъ, которые долго черпали отсюда свои ботаническія свѣдѣнія. Еврейское письмо, съ которымъ Хасдан обратился къ еврейскому царю хазаровъ Іосифу, когда впервые сдѣлалось ему извѣстно, что на отдаленномъ востокѣ существуетъ могущественное еврейское царство—есть интересный памятникъ его дѣятельности и рвенія въ интересахъ единовѣрцевъ. Подвергавшаяся прежде сомнѣнію подлинность этого письма теперь вполне доказана; напротивъ того, авторство Хасдан въ этомъ случаѣ справедливо заподозрѣно, такъ какъ интересное во многихъ отношеніяхъ письмо—(сохранился и отвѣтъ хазарскаго государя)—заключаетъ въ себѣ, кромѣ акростиха Хасдан, и акростихъ его воспитанника *Менахема б. Сарука*, который, вѣроятно, и былъ авторомъ этого документа *. Съ академіями въ Сурѣ и Пумбадитѣ Хасдан тоже находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ; изъ вавилонской метрополіи онъ выписывалъ въ Испанію ученыхъ и книги, чтобы и въ этой странѣ проложить дорогу талмудическимъ работамъ; съ ученымъ сыномъ Саадія, Доссою, онъ вошелъ въ живую переписку и получилъ отъ него, по своей просьбѣ, жизнеописаніе его великаго отца. Однимъ словомъ, всякое проявленіе умственной жизни находило въ этомъ вліятельномъ чловѣкѣ доброжелательнаго споспѣшника, и справедливо чествуютъ въ немъ поэтому одного изъ отцовъ той культуры, первые зародыши которой обнаруживаются въ расцвѣтающей поэзіи и начинающемся языковѣдѣніи. Тотъ самый поэтъ-критикъ, стихи котораго только что цитированы, славить заслуги Хасдан относительно первыхъ проявленій культуры той поры слѣдующими словами:

«Съ концомъ девятаго столѣтія синовья Сефарада, выйдя изъ своего ничтожества, достигли силы и тонкости и чистоты языка. Между евреями появилась охота вводить древне-еврейскій языкъ въ область пѣсни. Пламя рѣчи зажигало ихъ сердца, и огонь подымался высоко къ небесамъ. Но языкъ былъ еще плоскій, поэтическіе шаги еще хромали, и только въ половинѣ десятаго столѣтія началось быстрое движеніе по дорогѣ пѣсни. Въ тѣ дни заблестѣло солнце славы на небѣ княжеской власти—*Хасдан*, князь, сынъ Исака—(онъ въ настоящее время почиетъ у престола Божьяго) — который сталъ на

* Принадлежность письма перу Ибнъ-Сарука нынѣ несомнѣнна; см. между прочимъ «Сказанія еврейскихъ писателей о хазарахъ», стр. 86—116. Но стихотворное вступленіе къ письму, находящееся въ одной рукописи Фирковича („Еврейская Библіотека“ VП, 163 прим. 1), мы нынѣ считаемъ подложнымъ.

всѣхъ испосилать блага и высокую награду. Въ ту пору высоко вздымались волны науки, и выбрасывали онѣ изъ глубокихъ пучинъ моря драгоценные камни и свѣтлыя кристаллы. Князь громко возвѣстия: «Кто принадлежитъ Богу, пусть приходитъ ко мнѣ, и его заботы будутъ моими заботами!» И куда ни проникалъ этотъ голосъ—въ Эдомъ и Аравію, на востокъ и западъ—отовсюду собирались къ нему все поэты и извѣстные учителя. И вотъ блещутъ и состязаются все отважные умы предъ великимъ наставникомъ въ благородной битвѣ за знаніе, а онъ возбуждаетъ ихъ, воодушевляетъ работать съ умомъ и силою въ области науки, чтобы пробуждать спящія мысли и выжигать пламя изъ сокровенныхъ тайниковъ сердца. Съ этихъ поръ стала расти въ Испаніи наука и прокладывать себѣ дорогу по всему міру. Тогда пришли успокоители всякихъ сомнѣній, стеклись толпами пѣвцы и поэты. И раздались въ его хвалу многія стихотворенія, лучезарныя, какъ свѣтъ солнца. Въ эту пору поэзія воспріяла свою первую пищу, совершилось откровеніе божества, наука пріобрѣла себѣ приверженцевъ и знатоковъ, ибо они имѣли въ Хасдан защитника и покровителя».

Къ этимъ дѣятелямъ науки, пользовавшимся защитой и покровительствомъ Хасдан, принадлежали еще, кромѣ Менахема б. Сарука, *Дунашъ б. Лабратъ* (называвшійся также Адонимъ Галеви) изъ Багдада и многіе другіе, менѣе извѣстные писатели. Менахемъ же и Дунашъ оказали важныя услуги еврейскому языковѣдѣнію, а отчасти и поэзіи. Они были первыми научными грамматиками, не остановившимися на томъ, что было сдѣлано Саадіею, Корейшемъ и караниами, и установившими самостоятельныя законы для строя еврейскаго языка. Менахемъ б. Сарукъ изъ Тортозы, переселившійся по приглашенію Хасдан въ Кордову, составилъ тамъ подъ эгидою своего мецената первый еврейскій словарь на еврейскомъ языкѣ—*«Machbereth»*; въ трудѣ этомъ не было еще, конечно, глубокаго пониманія своеобразныхъ лингвистическихъ особенностей, но все-таки обнаруживалось ясное и трезвое разумѣніе сущности еврейскаго языка и его значенія для здоровой экзегетики. Основной законъ этого языка, законъ о трехсложныхъ корняхъ, Менахему не былъ еще извѣстенъ; онъ считалъ возможными принимать не только двусогласные, но и односложные корни и чрезъ это пришелъ къ ложнымъ выводамъ. Но главное значеніе его заключается не въ новизнѣ и оригинальности работы, а въ сводѣ прежнихъ научныхъ результатовъ и толчкѣ, который онъ далъ своимъ словаремъ будущимъ изслѣдователямъ, впервые основавъ тотъ ново-еврейскій научный стиль, который устранилъ все испорченности и нечистыя примѣси, какими былъ подверженъ языкъ въ литературныхъ произведеніяхъ востока, и замѣнилъ ихъ выраженіями, соответствующими библейской еврейской

ѣчи, хотя часто и жесткими и темными. Поэтому Менахемъ не былъ, хотя въ качествѣ придворнаго поэта Хасданъ ему приходилось слишкомъ часто и насильственно заставлять работать свою музу. И тяжеловѣсные стихи его достаточно свидѣлствуютъ, какого труда стоили они автору. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда муза вдохновляетъ его и славить благодѣяніе Бога, онъ находитъ въ себѣ поэтическую силу выраженія, какъ, напр., въ стихотворномъ введеніи къ вышеупомянутому письму Хасданъ къ царю хазарскому:

«Увѣнчанъ діадемою, украшенъ скинтрою повелитель обширнаго царства. Благодѣяніе Вѣчнаго разлитъ на немъ, миръ лежитъ на хранителѣ закона и великаго войска. И благодать низошла на дворцы, и храмы, и собранія. Мечи воинны, щиты героевъ лежатъ въ чудной красѣ. И никогда не отступаетъ назадъ сонмъ колесницъ, коней и предводителей. Знамена Владыки развѣваются, окруженные всадниками на высокихъ и прекрасныхъ коняхъ, стрѣлы луковъ, молніи копей уничтожаютъ всякое сопротивленіе. Проникая въ сердца Его враговъ, они довершаютъ гибель. На Его колесницѣ возсѣдаютъ и сила, и страхъ, и ужасъ. И побѣдоносно возвращаются воины съ ликованіями изъ страны врага... Во славу этого льется моя радостная пѣснь, о, если бы могли видѣть это мои очи!.. Въ день битвы подымается Царь, шума, какъ бурный вѣтеръ; за нимъ слѣдуютъ воины — одинъ противъ ста, и двое противъ тысячи. Они растаптываютъ своихъ противниковъ, какъ тяжело нагруженная колесница. Скажите, вы, великіе, кто видѣлъ когда либо нѣчто подобное?.. Такъ поетъ Израиль и прогоняетъ могучихъ за стѣны и окопы. Это — помощь Вѣчнаго, спасеніе, побѣда племенъ. Это — дѣло Высочайшаго, наказаніе и посрамленіе безбожныхъ, для возвелченія народа, котораго избралъ Господь, когда онъ былъ еще малъ и молодъ» *.

Значительнѣе Менахема въ научномъ, если не въ поэтическомъ отношеніи, былъ его воинственный современникъ Дунашъ б. Лабратъ изъ Багдада, жившій въ постоянной литературной борьбѣ съ самыми выдающимися умами того времени. Первымъ предметомъ его нападенія былъ не больше, не меньше, какъ Саадія, грамматическія воззрѣнія котораго, правда, еще не вполне развиты, онъ опровергалъ въ полемическомъ сочиненіи, обнаруживающемъ довольно высокую филологическую точку зрѣнія. Въ еще болѣе рѣзкомъ тонѣ написано второе письмо Дунаша — «Teschuboth» — направленное противъ сочиненія Менахема б. Сарука и снабженное посланіемъ къ покровителю этого послѣдняго, Хасдану. Сохранилось извѣстіе, что вслѣдствіе этого обстоятельства Менахемъ утратилъ благо-

* Болѣе точный переводъ этого отрывка см. „Евр. Библіотека“ VП, 144.

склонность князя, къ которому онъ затѣмъ еще разъ обратился съ поэтическимъ посланіемъ, дѣлающимъ честь какъ характеру подвергнувшагося нападенію автора, такъ и его стилистическому искусству. Въ этомъ, написанномъ прекраснымъ новоеврейскимъ стилемъ посланіи Менахемъ отъваживается напомнить могущественному Хасдан о всеправедномъ Судѣ и сказать ему: «Великихъ, считающихъ себя вполне обезопасенными, и малыхъ, оплакивающихъ свой жребій—всѣхъ. нѣкогда соединить вѣстѣ безмолвная могила!» Письмо заканчивается задушевными словами благодарности и хвалы по адресу Хасдан: «Да пошлетъ ему Господь счастливую жизнь безъ раскаянія, чтобы могъ онъ наслаждаться собственнымъ счастьемъ и счастьемъ своихъ близкихъ!» Но, какъ видно, мотивы и нападенія и толкованія Дунаша были не исключительно научнаго свойства. Правда, самъ онъ во введеніи къ своему письму выставляетъ поводомъ къ своему нападенію то обстоятельство, что «сочиненіе Менахема причиняетъ вредъ ученикамъ и такъ называемымъ свѣдущимъ людямъ и распространяетъ фальшивыя воззрѣнія»,—но скоро вслѣдъ затѣмъ обнаруживается второй мотивъ полемики: въ жару битвы у Дунаша вырывается заявленіе, что только тотъ можетъ пользоваться авторитетомъ, кто изучалъ науку на востокѣ, и что еврейскіе изслѣдователи въ Испаніи представляются ему несовершеннѣйшими и непризванными людьми, къ которымъ онъ относится съ презрѣніемъ. Такимъ образомъ тутъ было нападеніе высокоумнаго востока на шедшую все впередъ и впередъ Испанію, обусловливавшееся его опасеніемъ за собственную славу. Что же касается научнаго значенія критики Дунаша, то оно неоспорно во многихъ отношеніяхъ, хотя и онъ не сдѣлалъ ничего особенно существеннаго въ области языковѣдѣнія. Онъ только въ большей степени, чѣмъ его предшественники, освободился отъ Масоры, и чрезъ это объяснилъ проще и лучше ихъ значительное количество библейскихъ словъ и стиховъ. За то относительно развитія новоеврейской поэзіи за Дунашемъ должна быть признана вполне самостоятельная заслуга, ибо онъ первый ввелъ въ еврейскій языкъ арабскій стихотворный размѣръ. Правда, уже прежде синагогальныя стихи и юридическіе меморіалы приняли рифму; но въ своей лингвистической грубости и своей нескончаемой растянутости и тѣ и другіе были одинаково далеки отъ библейскаго параллелизма и арабскаго размѣра. Но принятіе этого размѣра было отнюдь не рабскимъ подражаніемъ, а скорѣе цѣлесообразнымъ прихвненіемъ его формъ и законовъ къ родственному еврейскому языку. И дѣйствительно, весьма благопріятнымъ оказалось то об-

стоятельство, что именно древнѣйшіе грамматикѣ, знавшіе и устанавливавшіе законы языка, были первыми поэтами, употреблявшими этотъ новый стихотворный размѣръ. Какъ потомъ развивались метръ и рифма въ новогреческой поэзіи, стихосложеніе которой, конечно, самое простое, какое только можно себѣ представить, если оно и не отличается отъ арабскаго также сильно, какъ «іерусалимскій храмъ отъ Альгамбры въ Гренадѣ» — объ этомъ, равно какъ и о формахъ стиха и новыхъ сюжетахъ поэзіи, будетъ подробно сказано ниже. Этотъ новый размѣръ Дунашъ употребилъ же во введеніи къ своему вышеупомянутому посланію къ Хасдану, вниманіе котораго онъ тутъ же обращаетъ на это важное нововведеніе.

«Въ пѣснѣ, которая, будучи подчинена размѣру, побуждаетъ старое пѣснопѣніе и прочно льнетъ къ слову, обдѣланная въ неподдѣльномъ сердечномъ жарѣ,

«Пою я въ честь и славу человека, полного мудрыхъ уроковъ, который обладаетъ силою отражать отвагу иноземныхъ войскъ,

«Который вознесся на высоту, снискавъ себѣ божественную благодать, покоривъ десять укрѣпленныхъ городовъ чужого, дерзкаго племени».

Въ этомъ панегирическомъ тонѣ продолжаетъ авторъ до тѣхъ поръ, пока не доходитъ до Менахема. Тутъ его тонъ внезапно измѣняется; съ ироніею ироніею начинается Дунашъ:

«Живому толкователю Писанія, извратителю слова и смысла,

«Возражаю я, какъ противникъ, какъ испытанный стражъ».

Исходъ этой полемикѣ мало интересенъ для исторіи литературы. Поиндиному, Менахемъ б. Сарукъ, въ пользу котораго и безъ того склоняются дѣльсь симпатіи, потерпѣлъ пораженіе. Но интереснѣе то обстоятельство, что борьба продолжалась учениками Менахема и Дунаша и велась какъ полемическими сочиненіями, такъ и ѣдкими эпиграммами. Между учениками Менахема слѣдуетъ упомянуть прежде всего о Іудѣ б. Давидѣ Хайюгъ, вѣтъ — Исаакѣ б. Кипаронъ * и Исаакѣ Гикатилии; изъ учениковъ Дунаша заслуживаетъ вниманія только Іегуди б. Шешетъ. Менахемисты и Дунашисты сражаются въ прозѣ и стихахъ также ожесточенно, какъ ювелиры ихъ учителя. Прибыль, полученная въ этомъ случаѣ литературой, та же, что и во всѣхъ подобныхъ спорахъ — непрекращающееся развитіе языкознанія, служащаго предметомъ этой борьбы. Главный дѣятель въ этомъ отношеніи — одинъ изъ послѣдователей Менахема, Іуда б. Давидъ Хайюгъ изъ Феца, которому потомки дали почетное прозвище «отца

* Чит. *Капронъ*; см. Studien und Mittheilungen I, 166.

грамматиковъ» за то, что онъ первый поставилъ законъ, по которому всѣ, слова еврейскаго языка должны быть приведены къ трехбуквеннымъ корнямъ и первый указалъ на неправильности, происходящія отъ такъ называемыхъ слабыхъ корней*. Благодаря этому, только теперь сдѣлалось возможнымъ правильное спряженіе еврейскихъ глаголовъ вообще, и въ грамматикѣ установились прочные законы.

Важныя вслѣдствіе своей фундаментальности лингвистическія изслѣдованія Іуды Хайюга помѣщены имъ въ трехъ сочиненіяхъ, которыя потомъ были переведены съ арабскаго на еврейскій языкъ. Въ одномъ изъ нихъ говорится о «находящихся въ покоѣ буквахъ» (Quiescentes); во второмъ — о двойныхъ буквахъ (Geminata); въ третьемъ — о пунктаціи въ гласныхъ и удареніяхъ. Сочиненія Хайюга оставались неизвѣстны нѣмецкимъ, французскимъ и итальянскимъ ученымъ стараго времени, тогда какъ труды его предшественниковъ распространялись и въ тѣхъ странахъ. При оцѣнкѣ достоинства его работъ надо дѣлать отличіе между самимъ ученіемъ и письменнымъ изложеніемъ его, такъ какъ вѣроятно, что существенныя части этого ученія гораздо старше облеченія его въ письменную форму и, конечно, уже въ теченіе многихъ столѣтій устно передавались въ школахъ востока. Но письменное воспроизведеніе этихъ грамматическихъ ученій составляетъ, рядомъ съ глубокимъ, самостоятельнымъ пониманіемъ сущности и характера языка, несомнѣнную заслугу Хайюга, какъ ни несовершенными представляются намъ его научныя труды.

Между всѣми изслѣдователями языка въ ту пору—отъ конца десятаго до середины одиннадцатаго столѣтія—самымъ значительнымъ слѣдуетъ безспорно признать *Іону Ибнъ Ганнаха*,—по арабски Abulvalid Merwan ibn G'anâh (1050 г.),—который около 1012 г. переселился изъ Кордовы въ Сарагоссу и тамъ написалъ много сочиненій. Современники знали и высоко цѣнили Іону Ибнъ Ганнаха, какъ писателя по грамматикѣ и медицинѣ. Но труды его, неоднократно переводившіеся на еврейскій языкъ, подвергнулись забвенію, и только новѣйшее время можетъ сдѣлать полную литературную характеристику этого выдающагося филолога, создавшаго такъ много самостоятельнаго, что отнюдь нельзя признать преувеличеніемъ утвержденіе, что онъ далеко превзошелъ своихъ предшественниковъ, во вмѣстѣ съ тѣмъ затмилъ и всѣхъ преемниковъ истинною наукою,—что

* Такъ называются корни глаголовъ, въ которые входятъ полугласныя буквы ך״ן״ס״. Ред.

грамматику и лексикографію еврейскаго языка онъ довелъ до такой степени совершенства, какой не могли превзойти восемь послѣдующихъ столѣтій! И что самое важное: этотъ человѣкъ появился въ такое время, когда занятіе еврейскимъ языкомъ отнюдь еще не было такъ общераспространено, какъ можно бы подумать, когда такая дѣятельность считалась скорѣе склонностью къ презираемому караниству, а съ другой стороны, на работы предшественниковъ непосредственныхъ, Менахема и Дунаша, преимущественно же Іегуды Ибнъ Хайюга смотрѣли какъ на важнѣйшіе результаты, добытые языковѣдѣніемъ. Въ такое-то время жилъ Іона Ибнъ Ганнахъ, и тѣмъ не менѣе онъ сдѣлался основателемъ еврейской грамматики и лексикографіи.

Появленіе цѣлаго ряда столь значительныхъ изслѣдователей языка въ теченіе менѣе чѣмъ столѣтняго періода, удивительное вообще, есть, однако, фактъ не только характеристическій, но и психологически необходимый, который становится неизбѣжнымъ, если припомнить, что всякая новая цивилизація начинается съ знакомства съ языкомъ и утвержденія его на научномъ основаніи и уже отсюда идетъ дальнее и дальнее. Именно въ такія времена, когда духовная сокровищница юной образовательной эпохи открывается передъ націею, исторія филологіи торжествуетъ свои блистательнѣйшія побѣды. Такимъ триумфомъ была и дѣятельность грамматиковъ, которые въ томъ культурномъ періодѣ занимались изслѣдованіемъ и установленіемъ законовъ еврейскаго грамматическаго строя. Но не слѣдуетъ думать, что это совершилось безъ всякой борьбы съ религіозными предразсудками, которыми подобныя свѣдѣнія представлялись вредными во многихъ отношеніяхъ, да и должны были представиться пагубными послѣ результатовъ библейской критики какого нибудь Хиви и его единомышленниковъ. Всѣ его предшественники, особенно же самъ Іона б. Ганнахъ, жалуются на оппозицію, встрѣчаемую какъ въ народѣ, такъ и между законоучителями, изученіемъ еврейскаго языка и грамматики. Онъ приводитъ своимъ современникамъ въ образецъ арабовъ, которые прилагали столько труда на разработку своего языка, между тѣмъ какъ евреи ограничивались только изученіемъ Талмуда, и религіозные руководители ихъ признавали грамматическія еврейскія работы бесполезными, а отчасти даже безбожными *.

* Это неточно, такъ какъ Ибнъ-Дранахъ, наоборотъ, опирается въ этомъ отношеніи на авторитетъ раввиновъ и гаоновъ, весьма цѣнившихъ изслѣдованія еврейскаго языка, и беретъ себѣ въ образецъ р. Саадію, Ибнъ-Хофни и др.

Іона Ибнъ Ганнахъ написалъ сень грамматическихъ сочиненій, которыя въ новое время найдены почти всѣ и напечатаны въ арабскомъ подлинникѣ или еврейскомъ переводѣ. Кромѣ его грамматическихъ походовъ противъ предшественниковъ и современниковъ, главнымъ образомъ противъ Хайюга — походовъ, отъ которыхъ, понятно, и онъ не могъ воздерживаться—важнѣйшимъ сочиненіемъ его, итогомъ всѣхъ его наблюденій надъ законами еврейскаго языка, должно признать «Kitâb al-tankih» (Книга точнаго изслѣдованія). Авторъ раздѣлилъ этотъ трудъ на двѣ части, изъ которыхъ первая—грамматика и экзегетика, вторая—лексиконъ. Первоначальное заглавіе первой части — «Kitâb al-luma (Книга вышитыхъ матерій) *; она содержитъ въ себѣ грамматику еврейскаго языка, основанную на принципѣ сравнительнаго языкознанія и точнаго научнаго анализа грамматическихъ формъ. Вторая, недавно изданная въ арабскомъ подлинникѣ часть озаглавлена «Kitâb al-usul» (Лексиконъ); это трудъ, обличающій тонкое чутье языка и строго научный духъ, это трудъ человека, «который обладалъ слухомъ для звуковыхъ переходовъ и зрѣніемъ для формаций различныхъ понятій, который соединяетъ въ себѣ способность понимать грамматическія явленія съ чутьемъ для уразумѣнія постепенности въ значеніи формъ». Фундаментомъ для его изслѣдованій служитъ натурально сокровищница еврейскаго языка, которою онъ распоряжается, какъ полный мастеръ и господинъ. Вспомогательными средствами беретъ онъ въ тѣхъ случаяхъ, когда надо объяснять библейскія выраженія и позднѣйшую письменность—Мишину, Талмудъ и Таргумъ. Но сверхъ всего этого онъ употребляетъ для сравненія и арабскій языкъ, лингвистическіе принципы котораго были хорошо усвоены имъ и искусно утилизированы. Это сравнительное изслѣдованіе принесло, конечно, главнымъ образомъ пользу его грамматикѣ; какъ Ибнъ Ганнахъ—первый, установившій точное отличіе между грамматикой, ученіемъ о формахъ, и синтаксисомъ, далѣе, впервые открывшій вообще синтаксисъ — точно также онъ первый библейскій критикъ, занимающійся экзегетикой ради ея самой и на исключительно грамматическомъ фундаментѣ. Понятно, что сильный изслѣдователь достигаетъ на этомъ пути результатовъ, которыхъ его предшественники не знали, даже почти не подозрѣвали, и приходитъ даже къ измѣ-

* Авторъ передаетъ заглавіе еврейскаго перевода (פירוש), которое не точно; арабскій же оригиналъ, напечатанный въ 1886 году въ Парижѣ, называется „Разноцвѣтные цвѣтники“ (Parterres fleuris). Ред.

неніямъ въ чтеніи, ибо болѣе двухсотъ мѣстъ въ Библии онъ объясняетъ просто опущеніемъ (эллипсъ), перестановкой слова и стиха или употребленіемъ фальшиваго выраженія вмѣсто надлежащаго. Никто до Ибнъ Ганнаха и немногіе послѣ него понимали такъ, какъ онъ, и умѣли такъ хорошо освѣтить художественныя созданія библейской литературы въ ихъ отдѣльных частностяхъ. Изъ полемическихъ сочиненій этого писателя, въ которыхъ онъ доказываетъ важность научнаго анализа грамматическихъ формъ, известны «Книга Отпора», «Книга Оближенія», «Книга Согласованія» и др., направленные противъ лингвистическихъ принциповъ Хайюга и ихъ защитниковъ. Но значеніе этихъ трудовъ заключается не столько въ полемикѣ, сколько въ ихъ историческомъ достоинствѣ. Они самымъ живымъ образомъ переносятъ насъ въ борьбы и стремленія того времени и показываютъ, съ какими нападеніями и преслѣдованіями приходилось сражаться зарождавшейся наукѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—какою силою и какимъ достоинствомъ отличались дѣйствія Ибнъ Ганнаха въ его литературной войнѣ.

Что такому изслѣдователю не была чужда, но въ то же время и не особенно близка поэзія—это понятно, не смотря на то, что именно въ его пору началось процвѣтаніе еврейской поэзіи. Какъ на границѣ испанскаго періода видѣли мы Хасдан б. Шапрута, такъ въ срединѣ его является такимъ же меценатомъ науки и поэзіи *Самуилъ Ганагидъ* (Князь, Ibn Nagdilah, 993—1055 г.), который самъ былъ поэтъ и ученый и къ тому же выдающійся государственный человѣкъ при дворѣ гренадскаго калифа Хабуса *. Біографія его очень интересна по своему разнообразію; она отражается и въ его стихотвореніяхъ, которые всѣ стараются обновить въ духѣ времени библейскія сочиненія, имѣющія авторами царей Давида и Соломона. Изъ двадцати двухъ сочиненій, приписываемыхъ Самуилу, ни одно не дошло до потомства цѣликомъ. Только частіи существуетъ его «Введеніе въ Талмудъ», вѣроятно, имѣвшее и историческую часть, и въ видѣ отрывковъ сохранились еще два изъ его трудовъ. «Введеніе въ Талмудъ», авторомъ котораго всѣ признаютъ Самуила, построено, конечно, на строго-религіозномъ фундаментѣ, причемъ однако, нельзя не усмотрѣть нѣкоторый высшій научный пріемъ, служащій общему характеристическою чертою того времени. По его объясненію, Гаггада обнимаетъ

* О жизни и трудахъ р. Самуила Ганагида былъ помѣщенъ обстоятельный очеркъ въ „Восходъ“ за май 1883 г., куда мы отсылаемъ читателей. *Ред.*

всѣ тѣ, въ Талмудѣ встрѣчающіяся, библейскаго слова касающіяся толкованія, которыя не относятся къ соблюденію религіознаго обряда. «Толкованія эти могутъ быть принимаемы только поколику они согласны съ разумомъ. Знай вообще, что только то должно быть соблюдаемо въполнѣ и ненарушимо, что утверждено нашими мудрецами относительно религіозныхъ обрядовъ какъ законъ, идущій отъ Моисея, который принялъ его отъ божественнаго всемогущества. Все же то, что говорили учителя Талмуда въ ихъ время и по ихъ разумнію для объясненія словъ Св. Писанія, заслуживаетъ одобренія только въ такой мѣрѣ, въ какой оно согласно съ разумомъ. Иначе не слѣдуетъ держаться ихъ толкованій».

Если въ этомъ опредѣленіи Гаггады Талмуда нельзя не видѣть большаго шага впередъ сравнительно съ возрѣніями Гаин и даже Саадін *, то тѣмъ болѣе прискорбно, что объясненія Самуила къ Библии и Талмуду почти совсѣмъ пропали. Изъ стихотвореній его также сохранились только отрывки двухъ сборниковъ. Заглавіе одного—«Ben Tschillim» (Молодая Псалтырь); здѣсь помѣщены молитвы и гимны по образцу библейской Псалтыри, конечно, безъ ея поэтическаго размаха и величія, но написанные по такимъ же или подобнымъ поводамъ, какіе послужили для сочиненія пѣсенъ древняго израильскаго царя. Въ первый разъ съ тѣхъ поръ, какъ дѣти Израиля повѣсили свои арфы на ивахъ вавилонскихъ, снова запѣлъ теперь сынъ этого народа боевыя и побѣдныя пѣсни во славу Господа, помогавшаго ему въ битвѣ съ его врагами. Въ этомъ заключается значеніе «Молодой Псалтыри», изъ которой издано въ новѣйшее время около пятидесяти пѣсенъ. Онѣ, правда, свидѣтельствуютъ о значительномъ шагѣ впередъ по отношенію къ стихосложенію и языку, но что касается ихъ поэческаго достоинства, то оно правильно опредѣлено уже однимъ изъ стихотворцевъ того времени, произнесшимъ поэтъ Самуила слѣдующій строгій приговоръ: «Холодная, какъ снѣгъ Гермонскій, или какъ пѣсни левита Самуила!»

Заглавіе второго сборника—«Ben Mischle» (Молодая Книга Притчъ). Если оно выбрано только по скромности, такъ какъ и это сочиненіе авторъ хочетъ представить какъ бы «дочерью» библейскихъ притчъ — «Mischle»,—то все-таки нельзя воздержаться отъ сравненія этихъ тяже-

* Мнѣніе Самуила объ Гаггадѣ и ея необязательности, какъ нынѣ и звѣстно есть ничто иное, какъ буквальное повтореніе мнѣнія означенныхъ гаоновъ.

ловѣснѣхъ, часто-темныхъ, большею частью прованческихъ стихотвореній съ ясными и прекрасными мыслями библейской Книги Притчъ,—сравненія, выпадающаго далеко не въ пользу первыхъ. Нѣсколькихъ примѣровъ изъ этого, сохранившагося въ количествѣ 146 стиховъ, сборника будетъ достаточно для подтвержденія высказаннаго уже въ то время мнѣнія о притчахъ министра-раввина:

«Взгляни на погоду: она приноситъ сперва оплодотворяющій дождь, потомъ градомъ совершенно уничтожаетъ посѣвъ. Ей подобенъ глупецъ, который оказанное имъ благодѣяніе портитъ ранами, наносимыми имъ же посредствомъ оскорбленія.

«Выше цѣни гордаго, который упорно отказывается просить, чѣмъ низкаго льстеца, который пресмыкается предъ всякимъ негодемъ.

«Тотъ, кто не затрудняется отрицать полученное имъ благодѣяніе, похожъ на человека, упрямо отрицающаго благодать Господа. Кто заносчиво относится къ другу, которому онъ оказалъ помощь въ бѣдѣ—тотъ самъ уничтожаетъ значеніе оказаннаго имъ благодѣянія.

«Для тронхъ имѣй всегда привѣтливое слово, хотя бы они смотрѣли на тебя жестко и мрачно: во первыхъ, для царя, который повелѣваетъ, затѣмъ для мучимаго житейскими страданіями, наконецъ—для женщины!

Точно также и въ пѣсняхъ Самуила, какія дошли до насъ, рѣдко проявляется лирическое одушевленіе. За то нельзя ему отказать въ умѣннѣ распоряжаться языкомъ и извѣстной поэтической ловкостью. Одно изъ его лучшихъ стихотвореній—если авторъ дѣйствительно онъ—то, въ которомъ представлено въ поэтической формѣ оригинальное размышленіе о постепенномъ ходѣ человѣческой жизни:

«На первомъ, на второмъ году дитя движется на подобіе змѣи. Когда владѣетъ пальцами ногъ, оно прыгаетъ, точно козленокъ между козлами.

«Двадцати лѣтъ юноша слѣпо добивается благосклонности и любви женщинъ. Тридцатилѣтній выступаетъ гордо, онъ смѣло идетъ противъ вѣтра, противъ бури.

«Сорокалѣтняго привѣтствуютъ старики уже какъ своего единомышленника. Въ пятьдесятъ лѣтъ—увъ, сѣдые волосы напоминаютъ, что молодость быстро проходитъ.

«Шестидесятилѣтняго перстъ времени касается не мягко, не милостиво, и жизнь быстро спускается долу, сгибающаго человека, когда ему наступило семьдесятъ.

«Осьмидесятилѣтняго сѣтъ времени плотно затягиваетъ въ свои тенета. Девяностолѣтній уже почти не знаетъ—пришло-ли время жатвы, пахутъ-ли въ полѣ воли.

«Въ столѣтнемъ возрастѣ—кто достигаетъ его?—человѣкъ какъ будто го-

ворить: «торопитесь взглянуть на меня еще разъ!» А когда онъ становится добычею могилы, развѣ въ барышѣ остается не одинъ только червякъ?

«Дайте же мнѣ постоянно плакать до тѣхъ поръ, пока я нахожу въ глазахъ слезы!»

Отъ третьяго поэтического произведенія, которое, въ подражаніе библейскому «Проповѣднику», было озаглавлено «Ben Kohelet», не сохранилось ничего. А между тѣмъ оно было, можетъ быть, важнѣйшимъ изъ сочиненій Самуила, такъ какъ, вѣроятно, соединило въ себѣ основныя черты житейской философіи человѣка, который испыталъ столько радостей и бѣдствій, былъ постоянно окруженъ и воспѣваемъ поэтами, гонимъ и злословимъ придворными, пользовался защитою и покровительствомъ государей, уваженіемъ народа, видѣлъ прославленіе со стороны своихъ единовѣрцевъ и нѣсколько разъ узналъ на себѣ самомъ превратности земного счастья.

О научныхъ свѣдѣніяхъ Самуила его арабскіе современники рассказываютъ изумительныя вещи. Ему приписываютъ знаніе семи языковъ и сочиненіе на всѣхъ ихъ хвалебной пѣсни въ честь царя Хабуса. Занимался онъ также естественными науками, философіею и грамматикою, и одно сочиненіе по грамматикѣ «Kitâb-al-Istaghnaa» (Книга Богатства), въ которомъ Самуиль ревностно доказывалъ превосходство ивѣній своего учителя Іуды Хайюга предъ новыми воззрѣніями грамматиковъ, вызвало противъ него рѣзкую полемику съ стороны Іоны Ибнъ Ганнаха, который въ своемъ трудѣ «Книга Посрамленія» энергически отразилъ нападенія Самуила. Оба эти писателя были и остались ожесточенными противниками другъ друга.

Но за то почти всѣ остальные современники были восторженными почитателями визиря, который съ царственною щедростію собиралъ вокругъ себя поэтовъ и ученыхъ и чтилъ и вознаграждалъ ихъ труды. Въ его лицѣ образовалось «новое средоточіе для круга тѣхъ стремленій, которыя въ ту пору волновали умственную жизнь еврейскаго народа».

Типическимъ выраженіемъ того, чѣмъ былъ Самуиль Ибнъ Нагдила для своихъ единовѣрцевъ и товарищей по профессіи, можетъ служить пламенная хвалебная пѣснь, написанная въ честь его однимъ молодымъ поэтомъ *Іосифомъ б. Хисдаи*, и получившая названіе «Сироты-пѣсни», потому что она осталась единственнымъ произведеніемъ этого писателя *.

* Прозваніе пѣсни *Сирота* (арабское *Ятима*) означаетъ здѣсь, что она единственная въ своемъ родѣ, безподобная. *Ред.*

Полная пылкаго одушевленія, пѣснь эта не чужда, однако, неловкостей и прозаическихъ выраженій, хотя, будучи сравниваема съ стихотвореніями Менахема и Дунаша, она можетъ служить доказательствомъ усовершенствованія новоеврейской поэзіи за время отъ Хасдан до Самуила и подтверждаетъ разумныя слова позднѣйшаго стихотворца-хроникера *: «Въ дни Хасдан пѣвцы начали щебетать, въ дни же Самуила—громко пѣть!»

Понятно, что это процвѣтаніе лирики оказалось благотворнымъ больше всего для синагогальной поэзіи. Уже раньше Самуила *Іосифъ б. Исаакъ*, прозванный *Ибнъ Абитуръ*, котораго можно считать древнѣйшимъ изъ андалузскихъ синагогальныхъ поэтовъ, сочинилъ для праздничнаго богослуженія испанскихъ евреевъ больше сотни молитвъ, которыя относительно языка свидѣлствуютъ еще о вліяніи школы Калира, по поэтическому же достоинству стоятъ выше произведеній главы пайтанимъ. Особенно проявляетъ «въ своей мѣткой, разумной крайности глубокое національное чувство, здоровое, ясное, историческое самосознаніе» написанная для Суднаго дня *Keduscha*, въ основаніи которой лежитъ представленіе Мидраша, что какъ на небѣ, такъ и на землѣ «Трижды Святой» поется передъ Господомъ въ одно и то же время. Вотъ нѣсколько строкъ этой пѣсни, влагаемой поочередно въ уста Израиля и ангельскихъ сонновъ:

„Въ высотахъ эфира находится великолѣпіе Твоего Престола; между странствующими по землѣ—могущество Твоего господства. Тамъ прославляютъ величіе Твоего блеска, здѣсь благословляютъ имя Твоего владычества. Никто не святъ, какъ Богъ! Нѣтъ никого кромѣ Его!

„Въ пространствахъ эфира Его престолъ, полный славы, край одежды Его наполняетъ Его святиню. Сонны справа, сонны слѣва, серафимы надъ Нимъ“.

„Между земными странниками сонны Его вѣрныхъ, стоя передъ Нимъ подобно бѣднымъ, сегодня, взывая къ Нему съ мольбой, посвящаетъ хвалу и благодарность, и славословіе Тому, кто освобождаетъ, искупляетъ, — и они славятъ Святого сыновъ Іакова, славятъ Бога Израиля!

„Въ высотахъ эфира выступаетъ сонны ангеловъ въ священномъ трепетѣ, и дрожатъ онъ, и въ глубокомъ волненіи славятъ Царя, Единого. Шесть крыльевъ облекаютъ cadaго изъ нихъ“.

Іосифъ б. Абитуръ былъ также ученый. Для калифа Альхакима и его большой библіотеки онъ перевелъ на арабскій языкъ Мишну—трудъ, отъ котораго потомству сохранилось только извѣстіе о немъ. Уже въ новѣй-

* Р. Авраамъ Ибнъ-Даудъ, изъ хроники котораго приводится это изреченіе, не былъ стихотворцемъ, и означенная хроника написана прозой. *Ред.*

шее время найдены вставленные въ арабскій комментарий одного раввинскаго ученаго нѣсколько отрывковъ комментарія Абитура къ Псалтыри, написанныхъ совершенно въ стилѣ Мишна и отличающихся странными, сильными оборотами и формами словъ. Іосифъ б. Абитуръ умеръ въ Дамаскѣ, въ изгнаніи, за то, что, потерѣвъ въ Кордовѣ, на выборахъ въ духовные старшины, поражение, онъ, однако, не смотря на это, не хотѣлъ уступить своему побѣдителю Ханоху, сыну своего учителя Моисея б. Ханоха.

Съ нимъ дошли мы до первой половины одиннадцатаго столѣтія — времени, которое было столь богато выдающимися умами, мыслителями и поэтами, что каждый изъ нихъ могъ бы служить характеристическимъ выраженіемъ своего вѣка. Отношенія евреевъ къ арабамъ становились все ближе, и еврейская умственная жизнь получала могущественное оплодотвореніе отъ арабскаго вліянія. Съ другой стороны, евреи принимали въ арабско-испанской литературѣ такое живое участіе, что слѣды этой дѣятельности остались неизгладимыми. Свои научныя сочиненія — медицинскія, философскія и математическія — они писали исключительно на арабскомъ языкѣ, и только религіозной поэзіи и занятію Библіей обязанъ своимъ процвѣтаніемъ въ эту пору также еврейскій языкъ, хотя даже въ этой области, уже въ первое время этого періода, нѣсколько выдающихся произведеній были написаны по арабски. Концу десятаго и началу одиннадцатаго столѣтія принадлежитъ, вѣроятно, и тотъ мало извѣстный *Хефецъ* * б. *Албаръ Алкути* (готфъ?), которому приписываютъ сочиненіе поэтического перевода псалмовъ на арабскомъ языкѣ, попарно рифмованными строками (*Mesnegi*) **. Рѣдко или никогда не переживала еврейская литература такого времени, какъ это — времени, когда религіозность и воодушевленное сочувствіе къ еврейству въ такой степени соединялись съ общимъ образованіемъ и философскимъ либерализмомъ. Тутъ мы встрѣчаемъ значительныхъ государственныхъ людей, посвящающихъ свои досуги музѣ своего народа, его страданіямъ и опасностямъ, даже подробнымъ отвѣтамъ на ритуальные вопросы; тутъ передъ нами цѣлый рядъ глубокихъ мыслителей и ученыхъ изслѣдователей, которые черпаютъ изъ богатыхъ рудниковъ греческой философіи широкія метафизическія системы и стараются согласить ихъ съ современными идеями, но при этомъ находятъ еще

* Имя это должно быть произнесено на арабскій ладъ: *Хафса*.

Ред.

** Чит. *Mesnewi*.

Ред.

время для того, чтобы перелгать въ милѣйшіе стихи всѣ Моисеевы законы и удовлетворять потребности богослуженія гимнами и молитвами.

Самымъ выдающимся явленіемъ въ эту блистательную эпоху былъ безспорно *Соломонъ Ибнъ Габироль*, или, какъ онъ назывался по арабски, Abu Ajjub Sol'eimân ibn Je'hja ibn-Djeribul (ок. 1021 — ок. 1070 г.)—«поэтъ, стихотворенія котораго отиѣчены печатью глубокой мысли, мыслитель, идеи котораго полны поэтического просвѣтленія». Къ сожалѣнію, и его жизнь покрыта почти непроницаемымъ мракомъ неизвѣстности, и только немногія подробности ея дошли до насъ. У его колыбели не улыбалось счастье, да и юношескіе годы прошли для него, по видимому, совсѣмъ не радостно. Рано лишившись самыхъ дорогихъ существъ—отца, матери, братьевъ, онъ стоитъ одиноко среди враждебнаго міра. «Мальчикъ шестнадцати лѣтъ, и уже испытавшій не меньше старика»—такъ скорбитъ онъ о себѣ въ первомъ дошедшемъ до насъ стихотвореніи, которое можетъ служить историческимъ свидѣтельствомъ только одного обстоятельства—что Габироль уже въ ранніе годы находилъ въ объятіяхъ музы утѣшеніе за всѣ невзгоды своего тревожнаго существованія,—невзгоды, вызывавшія у него трогательныя, болѣзненно-печальныя пѣсни и обуславливавшія погруженіе его во внутреннюю жизнь сердца, откуда и выходили эти глубоко-пессимистическія сѣтованія.

Задумчивѣйшимъ выраженіемъ этой плачущей поэзіи, напрасно отыскивающей въ тлѣнномъ земномъ мірѣ своего идеала, служитъ слѣдующее стихотвореніе Габироля:

„Ахъ, прилично-ли шестнадцати-лѣтнему горевать о житейскихъ бѣдствіяхъ и мукахъ?—Мнѣ слѣдовало бы играть съ молодежью, нося на щекахъ свѣжесть цвѣтущей розы.—Но сердце мое рано взяло меня подъ свою власть, я сталъ искать добродѣтели, мудрости.—Тутъ свѣжесть исчезла, и рано напелъ я скорбь.—Вздохи и стоны сдавливаютъ мнѣ грудь, сердце мое плачетъ, когда я вижу веселье.—Что пользы въ слезѣ? Суетная ложь! Что скрываетъ надежда? Блѣдный обманъ!—Мнѣ говорятъ, что я обрѣту силу въ цѣлебномъ бальзамѣ, а я тяжко болю отъ смертельныхъ ранъ“.

Изъ немногихъ и неясныхъ намековъ, заключающихся въ собственныхъ сочиненіяхъ Габироля, или въ позднѣйшихъ извѣстіяхъ о немъ, мы не узнаемъ ничего обстоятельнаго на счетъ того глубокаго душевнаго страданія, которымъ вызваны какъ это стихотвореніе, такъ и большинство другихъ, запечатлѣнныхъ тѣмъ же характеромъ. Единственно допускае-

нымъ представляется намъ въ этомъ случаѣ психологическій мотивъ—что во всѣхъ этихъ стихотвореніяхъ съ ихъ безчисленными варіаціями является передъ нами тщетное стремленіе къ идеалу, сознаніе несовершенства и преходимости всего земного, ничтожества и суетности земной жизни, обманутыхъ надеждъ, неудовлетворенныхъ желаній, однимъ словомъ—*міровая скорбь* въ ея идеальнѣйшемъ и глубочайшемъ значеніи—не какъ простое самообольщеніе и самоосмѣяніе, какимъ представляется *міровая скорбь* новаго времени, но какъ объектъ искреннѣйшаго сердечнаго волненія, какъ безотрадное сознаніе бѣдствій и мукъ всего человѣчества, какъ результатъ пережитыхъ среди «бури и натиска» годовъ. Габиролю былъ несомнѣнно первымъ поэтомъ этой *міровой скорби*. Но не голубые глаза милой и не печальная пѣсня любви феникса составляютъ предметъ его скорбнаго пѣснопѣнія; любовь его — Сіонъ, муза его—стройная лилія Сарона, голубка Іуды, печаль его—мрачный аккордъ страданій разсѣяннаго по всему свѣту его народа, сѣтованіе пѣвца — титаническое сѣтованіе о ничтожествѣ земного бытія... Но и въ жалобахъ титана живутъ утѣшеніе и надежда. Для Габироля натурально прибѣжищемъ въ горѣ является «охранитель Израіля, который не спитъ и не дремлетъ»; къ Нему постоянно возвращается поэтъ изъ всякаго сомнѣнія и робкаго унынія, изъ гнѣва и негодованія; въ поклоненіи Ему находитъ себѣ утѣшеніе за всѣ муки земной жизни. Пусть издѣваются надъ вѣчными его жалобами низменные повседневные люди, пусть и друзья не понимаютъ его душевныхъ страданій и его глубокаго одиночества,—одно остается ему во всякое время, неизмѣнно, ненарушимо:

«Вознеси, духъ мой, взоры свои къ Богу, въ юношескіе годы держись твердо Его, твоего прибѣжища. О, призывай Его днемъ, каждую ночь! Пусть постоянно раздается во славу Его твоя пѣсня, твое пѣвческое слово! Твой жребій и твой удѣлъ, когда ты живешь на землѣ, и когда уходишь въ другой міръ—Онъ, твое прибѣжище. Онъ указываетъ тебѣ мѣсто твоего успокоенія, приготовленное тебѣ тамъ, у трона Его благодати. Буду же я благословлять и славить моего Бога, какъ хвалить Его всякое дыханіе во всякомъ мѣстѣ».

Общество сарагосскихъ коллегъ Габироля, повидимому, не доставляло ему особеннаго удовольствія. А между тѣмъ, Сарагосса была въ то время городомъ, гдѣ жили и работали единомышленники съ нимъ поэты и философы такъ что можно, пожалуй, подумать, что своимъ одиночествомъ Габиролю обязанъ почти исключительно себѣ самому. Только въ честь своего покровителя Іекутіля—вѣроятно, знаменитаго еврейскаго астронома Іекутіля б.

Хасана—и Самуила Ганагида слагаетъ Габироль пѣсни; но и со вторымъ изъ нихъ онъ, повидимому, находился нѣкоторое время въ натянутыхъ отношеніяхъ. Между пѣснями въ честь Іекутиля заслуживаетъ особеннаго вниманія одна:

«О, голубокъ, подобный лилии Сарона, столь богатой гармоническимъ колокольнымъ звономъ! Когда ты приближаешься ко мнѣ, точно солнце входитъ въ царство тучъ. О, останься со мною, пусть зазвучатъ у тебя звуки радости, полные и мягкіе! О, спой твои прекраснѣйшія пѣсни, дай мнѣ цитру твою, богатую пѣснопѣніями! Это въ честь дорогого Іекутиля, князя князей, равнаго благороднымъ, который всѣхъ обнимаетъ своею отцовскою любовью, изъ чьихъ рукъ струится, точно изъ облаковъ»...

Іекутиль Хасанъ б. Хасанъ, вѣроятно, занимавшій при дворѣ царя Іахін Ибнъ-Мондира высокую государственную должность, былъ въ то же время ревностнымъ покровителемъ науки и поэзіи, меценатомъ всѣхъ ученыхъ, какіе въ ту пору собирались вокругъ него въ Сарагоссѣ. Но особенно любилъ онъ, какъ видно, поэта-юношу Габироля и защищалъ его отъ преслѣдованій и клеветъ, ибо на всѣ тоны прославляетъ съ юношескою восторженностью Габироль своего покровителя. То видитъ онъ ниръ роскошно украшеннымъ,

„Ибо возшла на звѣздиномъ небѣ ярко блестящая звѣзда—Іекутиль“;
то представляется ему

„Звѣзда, проносящаяся по нашему горизонту, передъ блескомъ которой меркнетъ всякая другая звѣзда; какъ молнія мчится она, захватывая сердца, слишкомъ быстро исчезающая изъ глазъ взирающаго на нее“.

Когда въ 1039 г. Іекутиль погибъ насильственной смертью, Габироль посвятилъ его памяти нѣсколько элегій и пѣсень, могущихъ стать рядомъ съ самымъ лучшимъ, что создала его свѣтская муза:

«Наступилъ вечеръ, солнце пылаетъ красками заката, пурпурный блескъ запада разрисовываетъ золотымъ кружевомъ сѣверъ и югъ. Но вотъ густая тѣнь покрываетъ яркій свѣтъ на отдаленномъ краѣ неба: это—черное траурное одѣяніе по случаю смерти *Іекутиля*».

Есть, конечно, нѣчто страшное, когда у нѣжно настроенной поэтической души, всѣми силами своими прикнувшей къ дорогому идеалу, онъ отнимается внезапно и навсегда. Тутъ умолкаютъ радостные звуки, и сердце плачетъ и сѣтуетъ, точно пораженное тысячью ранъ. Великъ тотъ, кто можетъ въ подобномъ положеніи оставаться такимъ же твердымъ, и сильнымъ, и спокойнымъ, каковымъ онъ былъ среди наслажденій и счастья. Поэтамъ такая сила дается рѣдко; они обращаются къ печальной изнанкѣ

жизни, или совсѣмъ погибають въ размышленіяхъ объ этой проблемѣ нашего существованія. Но Габироля нашелъ себѣ опору и убѣжище. Когда онъ чувствовалъ, что впадаетъ въ отчаяніе, когда волны сомнѣнія дико опрокидывали его житейскій корабликъ—тогда спасали его безусловная вѣра въ Бога и набожная преданность неисповѣданнымъ путямъ Его.

Съ этой точки зрѣнія надо смотрѣть на философію Габироля, которая показываетъ намъ «мыслителя въ его гордой отчужденности отъ другихъ» на высотѣ его творчества и міровоззрѣнія — поэзію, служащую чистымъ, кротно журчащимъ источникомъ элегическихъ пѣсенъ, гармоническую какъ музыка, прозрачную какъ хрусталь, и которая при величайшей простотѣ и съ самыми ничтожными средствами искусства волшебнo вызываетъ передъ душою читателя цѣлые сердечные міры, сказочныя царства и цвѣточные области. Въ томъ-то и заключалось гениальное и оригинальное музы Габироля—въ противоположность его предшественникамъ—что она выливалась изъ сердца безыскусственно, свободно и свѣжо, плача и отчаяваясь, надѣясь и вѣря. Онъ былъ пѣвецъ божьею милостью, который не сдѣлался поэтомъ, но родился сыномъ поэзіи—пѣвецъ, жестокое страданіе котораго, жгучее горе постоянно разрѣшались въ набожной покорности Небу:

«Какая польза отъ горькихъ жалобъ моихъ на то, что въ свѣтѣ нѣтъ совершенства? Нѣкогда давалъ онъ много прекраснаго—но я пришелъ слишкомъ поздно».

Что мрачное настроеніе часто приводило его къ ѣдкой насмѣшкѣ надъ всѣмъ окружающимъ, даже надъ всѣмъ человѣчествомъ — это не можетъ удивить никого, знающаго человѣческое сердце, его страданія и разнообразные источники его утѣшенія. Но что Габиролю не былъ чуждъ, не смотря на это, мягкій, умиротворяющій юморъ — тому доказательствомъ служить его знаменитая пѣсня о винѣ, сочиненная послѣ одного веселаго пира, когда все вино вышло, и гостямъ пришлось довольствоваться водою. Въ этомъ продуктѣ сатирическаго настроенія поэтъ представляетъ вино семидесятилѣтнимъ старикомъ, потому что еврейское слово, означающее этотъ напитокъ—*Jajin*—равно семидесяти, а воду—девяностолѣтнимъ, потому что вода—по еврейски *Majin*—составляетъ девяносто. И онъ поетъ:

«Вино оканчивается—о, тяжелое мученіе! Глаза слезятся—водою.

«Семидесятилѣтній полонъ юношескаго жара; его гонить прочь чудовище—девяностолѣтній.

«Перестаньте же пѣть! Стаканъ не можетъ звенѣть, будучи полонъ водою, водою, водою!

«Какъ протяну я руку къ жѣзбу? Какъ можетъ послѣ этого приходиться по вкусу кушанье?»

«Я прихожу въ дикое отчаяніе, потому что стаканы наполнены водою, водою, водою.

«Отъ руки Моисея успокоилось море, успокоился его шумъ, и Нилъ превратился въ болото. Но у нашего Моисея—

«Ахъ, небо, всюду льется, ахъ, небо, всюду льется—вода, вода, вода!

«Я наконецъ сдѣлаюсь похожъ на лягушку и стану квакать вмѣстѣ съ нею въ водяномъ царствѣ,

«А она не устанетъ пѣть свою вѣчную пѣсню: квакъ вода! квакъ вода! квакъ вода!

«Оставайся же отшельникомъ всю свою жизнь, пусть не освѣжаетъ тебя никакое питье, не улаживаетъ никакое пѣнье,

«И пусть хоръ дѣтей кричитъ тебѣ въ ухо: Дай воды! дай воды! дай воды!»...

Между поэтическими произведеніями Габироля это стихотвореніе стоитъ почти одиноко. Основная черта его поэзіи—иная грусть, съ трудомъ сказываемое негодованіе противъ неумолимой судьбы, та задумчивая меланхолія, которая съ тѣхъ поръ сдѣлалась наслѣдственнымъ достояніемъ новой поэзіи. Если задача поэзіи состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ разума давать опредѣленную извѣстными границами форму значительныхъ, но блуждающихъ представленіямъ фантазіи, или причудливыхъ, но неопредѣленныхъ движеніямъ души—то Габиролю несомнѣнно принадлежитъ выдающееся мѣсто между тѣми поэтами всемірной литературы, которымъ это философское проникновеніе поэтической мысли удавалось въ такой степени. Фантазія его рѣдко блуждала вдали отъ прямой дороги, потому что была пропитана яснымъ, философскимъ міровоззрѣніемъ. При этомъ, однако, онъ ни сухо-отвлеченный поэтъ, ни поддающійся увлеченію чувства философъ; у него мысль и образъ большею частью такъ вполне согласуются другъ съ другомъ, что первая постоянно поглощается послѣднимъ цѣликомъ, безъ нарушающаго впечатлѣнія остатка! «Весь отдавшись происходящей въ немъ борьбѣ, онъ привлекаетъ въ область своего поэтического творчества самыя смѣлыя проблемы философін»—безотрадный скептицизмъ, теодицею, возвышенныя мысли праотцевъ о созданіи міра и, наконецъ, восхваленіе самого Создателя. Выше всего Габироль, конечно, какъ поэтъ бурной мысли, боязливаго сомнѣнія, титанически борющагося человѣческаго духа...

«Ты бурно вадимаешься, моя душа, и начинаютъ безпокойно шататься во всѣ стороны мысли, подобно тому, какъ при разгарѣ пламени высоко возносятся облака дыма. Что ты—колесо, обѣгающее вокругъ земли? Море, въ которомъ ссорятся между собою заботы и печали? Морская пучина, въ водоворотъ которой глубоко тонутъ подпоры земли? Ты не обращаешь вниманія на міръ,

онъ щедро воздастъ тебѣ за это всякими бѣдствіями. Оставь дорогу мудрости—и тогда міръ надѣлитъ тебя блестящими роскошными одѣяніями.

„Вотъ что заставляетъ меня глубоко страдать. Кто укротитъ столь дикую скорбь мою? Я жажду найти человѣка духа—напрасно! Моя жажда остается неудовлетворенною. Да, если міръ будетъ мнѣ давать только обманъ, то я плюю на него, какъ на живое созданіе. Не нуженъ онъ мнѣ, если его глазъ остается омраченнымъ, закрытымъ для моего свѣта. А между тѣмъ, какъ сталъ бы я любить его, будь онъ привѣтливъ и кротокъ со мною!

„Довольно уже совершилось на землѣ преступленій; теперь, міръ, ты могъ бы уже повернуть колесо въ другую сторону: Достаточно мудрецовъ, честныхъ людей ты обратилъ въ рабовъ; достаточно долго на благородные кедръ смотрѣли какъ на ничтожный хворостъ. Ахъ, уберите, уничтожьте злыхъ негодяевъ, которые, однако, цвѣтутъ такъ безпрепятственно, такъ нахально,—этихъ наглецовъ, обскурантовъ, которые носятъ меня изъ-за моего ума и моей души. Если ты, міръ, судья праведный, то эти люди не должны пожинать радости, не должны для порожденія безумія брать себѣ въ жены дочерей солнца.

„Почему приводитъ васъ въ негодованіе, что я опускаюсь въ сокровенные тайники мудрости, выкапываю ея сокровища и возвыщаю ея великолѣпіе? Ради того, что вы сами не видите ея, вамъ хочется, чтобъ и я ослѣпъ для ея блеска, чтобы расторгнулся мой союзъ съ нею, созданный самимъ Богомъ? Мнѣ—оставить тебя, добрая мать, съ такою нѣжностью склоняющаяся къ своему ребенку? Мнѣ—позволить, чтобъ повязка славы сорвала съ моей головы украшеніе душевное? Когда текутъ рѣки ея Эдема, такіа мощныя и вѣстѣ съ тѣмъ такіа прозрачныя, такіа нѣжныя—какое сладкое блаженство ощущаю я, стоящій на берегу ихъ! Воздымайся же къ небу, ты, вѣчная душа, зажгись отъ ея лучей и провозглашай громко и торжественно: Я буду пылливо изслѣдовать, до тѣхъ поръ, пока не постигну Бога!“.

Неодолимое стремленіе познать истину и разрѣшить вѣчную міровую загадку, выражаемое въ этихъ стихахъ, составляетъ относительную черту и другихъ философскихъ стихотвореній Габироля. Но то гордое одиночество, въ которомъ представляется намъ здѣсь авторъ, заставляетъ предполагать, что въ ту пору, когда писалась только что приведенная элегія, онъ разошелся и со вторымъ своимъ покровителемъ, Самуиломъ Ганагидомъ или, быть можетъ, она сочинена уже по смерти этого послѣдняго (1055 г.). Разыскивать въ настоящее время причины взаимнаго охлажденія ихъ было бы трудомъ и безцѣльнымъ и непроизводительнымъ. Но на основаніи нѣсколькихъ сохранившихся стихотвореній того и другого смѣлая комбинація * открыла въ нихъ нѣчто въ родѣ *борьбы посредствомъ ксеній*, рядъ которыхъ начинается Габироль жалобой:

* Смѣлая комбинація — да, но эта комбинація покойнаго Гейгера остается до сихъ поръ голымъ предположеніемъ безъ фактической подкладки. *Ред.*

«У тебя одного нѣкогда отдыхало мое сердце. Что ты измѣнилъ мнѣ— ахъ, это сокрушаетъ мою бодрость! Потопъ Ноевыхъ дней уже не наводняетъ собой землю; а чѣмъ же инымъ, кромѣ его, можно загаситъ пламя моей любви?».

Но въ томъ же тонѣ говоритъ и вельможный коллега поэта, изъ чего можно заключить, что причиною размолвки между этими благородными умами было только недоразумѣніе:

„Я говорю кротко—онъ сердится, я люблю—онъ отворачивается. Я доказываю аргументами—онъ только лицемеритъ“.

Возникшія недоразумѣнія были, вѣроятно, усилены ревностными посредниками; неудовольствіе перешло въ сильную вражду, разрѣшившуюся у Габириля трогательною скорбью только послѣ смерти Самуила, такъ что онъ посвятилъ памяти умершаго друга нѣсколько глубоко элегическихъ пѣсенъ *.

Если справедливо, что истинная пѣсня, какъ всякое чисто художественное произведеніе, должна оставлять вполнѣ гармоническое впечатлѣніе, то поэзія философская вообще не можетъ быть признаваема за полную, дѣйствительную поэзію.

И въ философскихъ стихотвореніяхъ Габириля тоже нѣтъ той тихой гармоніи, которая навѣки изгнана изъ царства мысли. Они оставляютъ горькое чувство или ощущеніе глубокой скорби; мы видимъ тутъ червя сомнѣнія, грызущаго прекраснѣйшіе и ароматичнѣйшіе цвѣты этой поэзіи. Негодованіе на ничтожество человѣческаго существованія, скорбь поэта вслѣдствіе его собственныхъ нукъ — отравили и лучшія его пѣсни. Что у него была любящая жена, что окружалъ его рой веселыхъ дѣтей—это врядъ-ли можно допустить. Любви никогда не воспѣвалъ онъ, муза его не служила этому чувству **; единственная любовь, какую ощущало его сердце, была любовь къ Богу и единоплеменникамъ. И вотъ въ этомъ-то отношеніи Габириль расходится съ другими пессимистическими поэтами. Въ его религіозной лирикѣ находимъ мы глубокое смиреніе и самоотреченіе и

* Весьма еще сомнительно, относятся-ли элегіи, на которыя авторъ здѣсь намекаетъ, къ смерти р. Самуила Ганагида (Ибнъ-Нагдиль); такъ скорѣе идетъ рѣчь о разлукѣ съ другимъ Самуиломъ, можетъ быть съ упомянутымъ въ Studien und Mittheilungen, стр. 101, 188 (ср. также Monatschrift за 1887 годъ, стр. 499).

Ред.

** Слѣдуетъ во всякомъ случаѣ прибавить слова: „насколько до сихъ поръ извѣстно“, такъ какъ полный диванъ стихотвореній Габириля до насъ не дошелъ, а сохранились отъ него только отрывки.

Ред.

чистую гармонию вѣрующаго сердца. Такимъ образомъ поэтъ представляетъ собою удивительное зрѣлище, занимавшее психологовъ болѣе, чѣмъ все другое. Смѣлый скептикъ, гордый мыслитель становится глубоко вѣрующимъ человѣкомъ, набожнымъ пилигриномъ, и «задушевная молитва проходитъ по всему сердцу поэта».

Габироль украсилъ всю область религіозной лирики своими поэтическими дарами. «Гимны и оды, пѣсни покаянія и молитвы, пѣсни жалобы и полныя надежды картины будущаго выходятъ изъ-подъ его пера въ самыхъ разнообразныхъ оборотахъ и формахъ. Почти преобладающій во всемъ этомъ характеръ—врачная серьезность, строгая, безпощадно отбрасывающая отъ жизни всякія свѣтлыя украшенія, всякій блескъ рѣзкость—и при этомъ смиренная, идущая изъ сокровеннѣйшихъ тайниковъ человеческой души преданность Богу. Но насколько рѣзокъ и безпощаденъ Габироль, когда онъ говоритъ о ничтожествѣ и суетности человеческого существованія, насколько неутонимъ онъ въ наоминаніи людямъ о бессиліи и преходимости всего земного, въ показываніи неистощимымъ рядомъ картинъ непрочности человеческихъ жребіевъ—настолько же благородно и возвышенно неомраченное, свѣтлое настроеніе его души въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ говоритъ о величіи и славѣ Бога, о святости этого величайшаго предмета человеческого мышленія, когда точно жертвеннымъ приношеніемъ дѣлаетъ онъ чудный даръ поэзіи, которымъ такъ щедро надѣлила его природа, и облагораживаетъ и возвышаетъ все прекраснѣйшее и великолѣпнѣйшее, полученное имъ отъ божественной благодати, способомъ и предметомъ примѣненія этихъ даровъ».

Въ этомъ отношеніи на первомъ планѣ должна быть поставлена знаменитая элегія его на Судный день:

„Забудь твои сѣтованія, волнующееся сердце; затѣмъ приходитъ въ отчаяніе отъ земной скорби? Почіетъ тѣлесная оболочка, поверженная во прахъ; все безмолвно, все добыча забвенія. Но ты, вѣчный духъ, долженъ трепетать предъ жестокою смертію! Хорошо-ли, подъ защитою-ли живется тебѣ—ты не можешь избѣжать ея, не можешь не получить возмездія за твои дѣла!

„Отчего полный страха, погруженный въ скорбь, съ трепетомъ смотришь ты на земное существованіе? Духъ отлетаетъ, трунь молчить. Изъ всего, чѣмъ ты владѣешь, ничто не послѣдуетъ за тобою въ гробъ, и съ быстротою птицы уносишься ты съ земли въ мѣсто успокоенія.

„Какая польза горевать въ кратковременномъ существованіи на землѣ? Владичество, громкая слава становятся мукою и ничтожествомъ; мишурный блескъ—смертельною стрѣлой; великолѣпіе—обманомъ, власть—ложью! Рас-

плывается, растаптывается и достается другим то, что цѣло тебѣ, что такъ трудился добывать ты.

„Жизнь—роза, отпрыскъ смерти, грозно подстерегаетъ тебя на каждомъ шагу. Поэтому думай о будущемъ—ищи Господа! Быстро мчится день, а цѣль такъ далека! Душа, полная жни, довольствуйся сухимъ хлѣбомъ! Забудь твою скорбь и бойся смерти!

„Подобно робкому голубю, трепещи, полный раскаянія! Постоянно заботься на землѣ о мирѣ вѣчности. Всякими средствами ищи вѣчнаго спасенія. Расплавайся въ слезахъ, изливай въ молитвѣ твое сердце предъ Нимъ и твори Его волю. Тогда ангелы мира будутъ ожидать твоего конца и затѣмъ проводить тебя въ небесный садъ“.

Болѣе ста молитвъ сочиненія Габироля находятся въ испанскомъ синагогальномъ молитвенникѣ, и почти всѣ онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ. Мѣсто пайтанской формы рѣчи заступили стихотворство арабовъ и классическій стиль новоеврейской поэзіи. Габироль прославляется своими преемниками, какъ первый сочинитель «метрическихъ» пѣсней, не потому, что онъ вообще ввелъ въ употребленіе метрическія формы, но оттого, что у него перваго онѣ нашли успѣшное примѣненіе къ религіозной поэзіи. Этотъ метръ состоитъ въ чередованіе слоговъ съ одною гласною и слоговъ оканчивающихся на Schwa; первая форма называется Тепца, вторая—Jated *. Эта послѣдняя соотвѣтствуетъ ямбу (— —), двѣ Тепца—спондею (— —), одинъ Jated и двѣ Тепца—бакхію (— — —), двѣ Тепца и слѣдующій за нимъ Jated—анфимакру (— — —). Изъ различныхъ комбинацій этихъ стопъ образуется весь, крайне простой, еврейскій стихотворный разиѣръ, отдѣльныя частности котораго еще не достаточно уяснены, но происхожденіе отъ арабской поэзіи вполне доказано. Цѣлый стихъ въ этой метрической системѣ называется Bajith (домъ), первая половина стиха—Deleth (дверь), вторая—Soger (запоръ). Двѣ соотвѣтствующія части—«дверь» и «запоръ», изъ которыхъ вторая имѣла иногда не ту стопу, что первая, составляли по большей части собственно стихъ. Количественъ и чередованіемъ стопъ обуславливается метръ стихотворенія; послѣ Габироля насчитывалось уже 19 такихъ метровъ, спустя полъ-тысячелѣтія—цѣлыхъ 52. Къ этому присоединились натурально еще риена и акростихъ, уже прежде нашедшіе себѣ примѣтъ въ еврейской поэзіи, и главнымъ образомъ—такъ называемый *мусивный стиль*. Этотъ мусивный стиль есть замѣчательная своеобразность еврейской литературы. Онъ пользуется сокровищницею мысли и вы-

* Jated называется не слогъ, оканчивающійся на Schwa (im Auslaut), но начинающійся съ Schwa (Anlaut). Ped.

раженія, какую находить въ Библии, или въ ея первобытномъ видѣ, или дѣлая изъ нея нужное ему примѣненіе. Въ послѣднемъ случаѣ получается новая мысль въ давноизвѣстной формѣ. И такимъ образомъ этотъ поэтический языкъ порождаетъ извѣстный юморъ и становится основнымъ тономъ еврейской поэзіи. Мусивный стиль черпаетъ сперва изъ Библии, но затѣмъ также изъ Таргума, Мишны и Талмуда, и дѣлаетъ это, какъ свободный художникъ, давая имъ словамъ и афоризмамъ новый смыслъ соответственно кругу своихъ идей.

Самъ Габироль довольно рѣдко употреблялъ въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ эту эмблематическую манеру; у него не мусивный, а скорѣе сильный лапидарный стиль, такъ какъ онъ свободно разрабатываетъ библейскую еврейскую рѣчь, основаніемъ которой, однако, остается, конечно, библейское слово. Такимъ образомъ, онъ во всѣхъ своихъ созданіяхъ оригиналенъ, и даже синагогальныя стихотворенія его обнаруживаютъ, да и то развѣ въ образованіяхъ словъ, родство съ предшественниками, напр., Калиромъ и Абитуромъ. Теплый отголосокъ въ сердцѣ поэта нашли также національная скорбь Израиля, его страданія и его мученичество.

«Сколько еще времени, корень Давида, сколько еще времени останешься ты похороненнымъ въ землѣ? Весна приближается, тебѣ слѣдовало бы уже пустить свѣжіе ростки. Неужели вѣчно будетъ рабъ угнетать сына царей? Набожный забить, на престолѣ сидеть хитрый. Вотъ уже тысячу лѣтъ живу я подъ гнетомъ, въ изгнаніи, въ пустынѣ, какъ рабъ, какъ сотоварищъ филину. Приди, ангелъ Давида, возвести же мнѣ конецъ! Ахъ, конецъ скрытъ—нѣтъ уста ангела!»

Но самый цѣнный памятникъ творчества Габироля, въ которомъ поэзія религіозная, національная и философская представляются слитыми въ одно гармоническое цѣлое, есть безспорно его большое дидактическое стихотвореніе «Kether Malchuth» (царскій вѣнецъ); тутъ мы находимъ науку того времени и основныя мысли іудейства въ поэтическихъ формахъ. Самъ авторъ называетъ этотъ трудъ вѣнцомъ и цвѣтомъ своихъ гимновъ и даетъ ему слѣдующій эпиграфъ:

«Да приноситъ человѣку пользу эта молитва, научающая его справедливости и добродѣтели. Коротко и ясно изображаетъ она чудеса живого Бога. Поэтому она—лучшее между моими произведеніями и заслуживаетъ названія царскаго вѣнца».

Это своеобразное произведеніе, идущее въ разрѣзъ со всякою теоріею поэзіи, не имѣющее ни рими, ни метра, содержитъ въ себѣ основныя

мысли философскаго міровоззрѣнія автора въ поэтической формѣ. Введеніемъ служитъ набожное обращеніе къ Создателю, чудное Откровеніе котораго проявляется во вселенной, «какою она въ своихъ расчлененіяхъ вышла изъ рукъ Всесильнаго», и это изображеніе, относительно знакомства съ средневѣковыми образами мыслей, важнѣе для исторіи наукъ, чѣмъ собственно для поэзіи. Съ этой высшей ступени поэтъ спускается къ человѣку, душа котораго прославляется какъ лучъ, получающій свой свѣтъ отъ божественной Пренудности. Какъ только что авторъ долженъ былъ призвать на помощь всю свою поэтическую силу для достойнаго восхваленія всемогущества божьяго, такъ теперь не можетъ онъ найти достаточное количество «смирняющихъ, унижающихъ чертъ», чтобы надлежащимъ образомъ выразить свое ничтожество сравнительно съ высшимъ совершенствомъ. Покаянною молитвой и исповѣданіемъ въ грѣхахъ оканчивается это удивительное произведеніе—одинъ изъ оригинальнѣйшихъ продуктовъ философской поэзіи во всей всемірной литературѣ.

Но не только философскимъ поэтомъ міровой скорби и религіознымъ нѣвцомъ былъ Габироль; мы находимъ въ немъ и философа, и по-истинѣ трагична судьба, которую испытала его философія въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій. Правда, въ обоихъ этическихъ сочиненіяхъ Габироля, которыя онъ, понятно, написалъ по арабски и которыя потомъ были переведены на еврейскій — *Mibchar Peninim* (Избранные Жемчуги) и *Tikun Midot Ha nefesch* (Руководство къ пріобрѣтенію добрыхъ душевныхъ качествъ) — философское значеніе автора еще не вполне обнаруживается. Первое сочиненіе есть собраніе мудрыхъ правилъ, заимствованныхъ у прежнихъ, большею частью арабскихъ авторовъ подобныхъ изреченій; второе—родъ этики, которая, опираясь на своеобразное толкованіе пяти чувствъ, требуетъ свободную, лишенную страстей душу, чистое познаніе, какъ поступать человѣческаго духа. Оба эти труда не имѣютъ еще того значенія, до котораго достигъ Габироль только впоследствии, когда онъ додумался до проблемы о всеобъемлющемъ первобытномъ духѣ, въ которомъ немислимы никакое разъединеніе, никакое многообразіе отношеній и кромѣ котораго не можетъ существовать ничего. Вопросъ — какими образомъ возникаютъ отдѣльныя вещи, представляющіяся нашему мыслителю неравномѣрно раздробленными, приводитъ его къ тому ученію, которое установленный Аристотелемъ дуализмъ матеріи и формы хотѣло устранить тѣмъ, что старалось превратить качественное различіе между чувственнымъ и сверхчувственнымъ только въ количественное. «Интеллектуальный міръ и

чувственный отличаются другъ отъ друга только большимъ или меньшимъ количествомъ. Оба они суть истокъ, или, правильнѣе говоря, результатъ лишеннаго всякихъ противоположностей и существенныхъ различій, единства, которое, будучи выше всякаго мышленія и бытія, потону и непознаваемо». Это — ученіе неоплатонической школы, послѣдняя попытка древности примирить и разрѣшить великія онтологическія проблемы монистическою, уничтожающею разъединеніе между субъективностью и объективностью философіею. До сихъ поръ еще неизвѣстно, какими путемъ эта философія, въ ученіи главнаго ея представителя, Плотина, пришла къ испанскимъ арабамъ и какъ объяснить ея связь съ мощнымъ стремленіемъ Габироля удовлетворительно-разрѣшить эту великую міровую загадку. Самъ Габироль не читалъ Плотина и Прокла, которымъ онъ слѣдуетъ, но, конечно, зналъ ихъ ученіе по нѣсколькимъ неоплатоническимъ сочиненіямъ въ арабскихъ переводахъ. Всѣ изслѣдованія на счетъ непосредственныхъ источниковъ Габироля оставались до сихъ поръ почти безплодными; точно также нельзя признать удачною попытку открыть въ системѣ Габироля вліяніе «энциклопедіи чистыхъ братьевъ» (Ishwan uф саа), этого замѣчательнаго, принесеннаго съ востока сборника X столѣтія. Но разъ, что связь между ученіемъ Габироля и идеями Плотина существуетъ, и это въ такой степени, что главное философское ученіе Габироля «Источникъ Жизни» (fons vitae, Mekor Chaïm) называли даже учебникомъ неоплатонической философіи — то вліяніе вторыхъ на первое несомнѣнно было, и, вѣроятно, посредствующее звено между ними унесено вихремъ времени.

Габироль слѣдуетъ Плотину во всей метафизической системѣ этого послѣдняго, за исключеніемъ одного пункта. Если такимъ образомъ не можетъ быть рѣчи о полной оригинальности Габироля, то мы все-таки не имѣемъ права отнять у его философскаго изслѣдованія ту заслугу, что оно способствовало знакомству Европы съ неоплатоническими ученіями и старалось соединить ихъ съ идеями Аристотеля. Но Габироль, отличающійся отъ прежнихъ арабскихъ философовъ самостоятельностью точки зрѣнія и законченностью системы, а отъ всѣхъ еврейскихъ мыслителей, даже отъ Саадія — своимъ чисто философскимъ, вполне свободнымъ отъ всѣхъ богословскихъ предположеній и цѣлей путемъ изслѣдованія, — этотъ Габироль не будетъ нами окончательно лишенъ репутаціи оригинальнаго мыслителя, когда мы признаемъ исключительно ему принадлежащимъ вѣнецъ его системы, ученіе о волѣ, котораго не знаютъ ни неоплатоническая философія, ни всѣ остальные, и происхожденіе котораго до сихъ поръ остается

неразъясненныиъ. Если энциклопедія «чистыхъ братьевъ» дѣйствительно оказала на Габироля какое нибудь вліяніе, то оно состояло, быть можетъ, въ томъ, что пестрое разнообразіе этого сборника побудило нашего смѣлаго мыслителя, исходя изъ средоточія неоплатонической системы, добиваться основательнаго разрѣшенія главнаго вопроса. Въ способѣ развитія Габиролеиъ его принципа воли обнаруживается столь сильно заподозрѣвавшаяся оригинальность этого философа — и даже вліяніе Алфараби не могло произвести тутъ никакого измѣненія. Притомъ же, какъ правильно замѣтилъ одинъ критикъ этой философіи, оригинальность въ области философскаго мышленія состоитъ не въ игнорированіи того, что сдѣлано другими прежде, а скорѣе въ томъ, чтобы, имѣя въ виду эти работы, прокладывать, сравнительно съ ними, новые пути.

Философія Габироля есть, какъ и философія Плотина, ученіе объ эманациі. Исходнымъ пунктомъ ея служитъ представленіе, что человѣкъ долженъ стремиться къ знанію, ибо это составляетъ дѣятельность лучшей части его существа. Для высшаго познанія человѣку, конечно, необходима больше всего психологія, изученіе души, потому что она нѣкоторымъ образомъ совмѣщаетъ въ себѣ всѣ вещи. Исходя отсюда, Габироль развиваетъ свое ученіе о волѣ, какъ двигательной и творческой силѣ: немислима никакая вещь, лишенная этой послѣдней. На этомъ основаніи онъ сводитъ все существующее къ тремъ категоріямъ: первой субстанціи (Богъ), матеріи и формѣ (міръ) и волѣ, какъ посредствующему звену — мысль, не встрѣчающаяся ни у Плотина, ни у чистыхъ братьевъ, даже противорѣчащая неоплатонической философіи. Представленіе о волѣ, какъ посредстаса между Богомъ и интеллектомъ, повидимому, принадлежитъ вполне Габиролю, и только мыслитель нашего времени, Артуръ Шопенгауэръ, развилъ и разработалъ это ученіе.

Габироль объясняетъ далѣе, что абсолютное само по себѣ непознаваемо, но что познаваніе его существованія, обнаруживаемаго производимыми имъ результатами, возможно. Затѣмъ онъ опредѣляетъ необходимыя свойства матеріи, какъ духовной субстанціи, и отличаетъ въ области чувственнаго четыре матеріи — частную искусственную, частную естественную, всемірную естественную и матерію сферъ. Всемірною естественною матеріею онъ признаетъ лежащій въ основаніи четырехъ стихій субстратъ, который есть ничто иное, какъ тѣлесность, количественность. Эту-то матерію Габироль старается точнѣе опредѣлить и объяснить подробнымъ анализомъ. Она по неоплатоническому воззрѣнію представляется самою низшею изъ умствен-

ныхъ (intelligiblen) субстанцій, надъ которою находится стоящая непосредственно выше ея, какъ фундаментъ ея бытія и сущности — природа. Идея, что ближайше низшее всегда заключается въ ближайше высшемъ, что, слѣдовательно, не тѣло есть иѣстопробываніе души, а душа заключается въ *voûs* и тѣло въ душѣ, — эта идея ведетъ тотчасъ же къ подробному разсмотрѣнію *voûs* (Sechel), который вмѣщаетъ въ себѣ всѣ вещи и высшее совершенство котораго заключается въ познаніи истины. Разъединеніе количественности и субстанціи, которую она носитъ, въ *voûs*, ведетъ къ сравненію между духовнымъ (intelligiblen) и физическимъ (diesseitigen) міромъ. Отсюда Габироль приходитъ къ главной сущности своей системы, состоящей въ томъ, что «между первымъ производителемъ (Gewirker) и субстанціей, заключающей въ себѣ категоріи, существуетъ средняя субстанція». На основаніи проявляющихся въ здѣшнемъ мірѣ дѣйствій ея Габироль заключаетъ о существованіи интеллектуальныхъ сферъ или субстанцій, но которыя не теряютъ связи съ субстанціями матеріально произведенными. Первая эманация «мировой души», обнимающей собою всѣ субстанціи, дѣлаетъ необходимою эманацию всѣхъ остальныхъ субстанцій другъ въ друга. Интеллектуальныя сферы Габироль представляетъ себѣ тоже состоящими изъ формы и матеріи, какъ и вообще интеллектуальный міръ кажется ему только первообразомъ чувственнаго. Наконецъ, изслѣдованіе приводитъ его къ матеріи, которая есть *только* матерія и отнюдь не форма — матерія всеобщей, которой въ здѣшней жизни натурально соотвѣтствуетъ и всеобщая форма. Обѣ онѣ вмѣстѣ, во взаимномъ своемъ дополненіи и проникновеніи, объясняютъ бытіе міра, источникомъ возникновенія котораго можетъ быть признано только разъединенное существованіе матеріи и формы и которое въ концѣ всѣхъ концовъ должно быть признано дѣломъ Бога. Матерія есть идея *въ* Богѣ, форма — эманация Божьей *воли*. Этимъ увѣнчиваетъ Габироль свою работу, не опредѣляя безконечную волю, но описывая ее, и описывая не какъ отдѣльно существующую, но какъ божественную силу, которая все творитъ и все приводитъ въ движеніе. На счетъ науки о волѣ Габироль болѣе подробно не распространяется; его трудъ имѣлъ цѣлью только обсужденіе «матеріи и формы, какъ основанія всякаго бытія и источника жизни во всякой отдѣльной вещи». Есть свѣдѣніе, что о безконечной волѣ онъ написалъ особое сочиненіе, озаглавленное «Источникъ надѣленія и причина бытія» (Origo largitatis et causa essendi), но что оно, къ сожалѣнію, потеряно.

Въ системѣ Габироля, за исключеніемъ его представленія о Богѣ, очень

мало еврейскаго и почти ничего богословскаго. Нѣтъ здѣсь также ни малѣйшаго намека на преданія еврейства, нѣтъ у Габироля рѣшительно никакой попытки идти дорогою его предшественниковъ или соглашать библейскія идеи со своими собственными философскимъ міровоззрѣніемъ. Набожный пѣвецъ «Царскаго Вѣнца», сочинитель такихъ задушевныхъ религиозныхъ пѣсенъ, авторъ дидактическаго стихотворенія по грамматикѣ, изъ котораго сохранилось не больше сотни стиховъ, въ своей философій оставилъ въ сторонѣ всѣ религиозныя соображенія,—и этимъ фактомъ объясняется трагическая судьба, впоследствии постигшая эту философій.

При жизни Габироля его «Источникъ Жизни» несомнѣнно не соответствовалъ взглядамъ современниковъ. Мы еще познакоимся съ человекомъ, религиозно-философскія воззрѣнія котораго представляютъ собой вѣрнѣйшее выраженіе идей, лежавшихъ въ основаніи того времени и въ немъ дѣйствовавшихъ. Непосредственные преемники Габироля называютъ его только поэтомъ, рѣдко философomъ. Имъ его философія казалась «слишкомъ снѣлою, слишкомъ трезвою и невѣрующею, а съ другой стороны, и слишкомъ неустановившеюся и нечтательною» для того, чтобы они могли обратить на нее особенное вниманіе въ такую пору, когда аристотелизмъ находилъ все больше и больше приверженцевъ. Если же они говорятъ о Габиролѣ, какъ философѣ, то это дѣлается съ цѣлью только порицанія, осужденія его системы. Мнѣніемъ одного изъ знаменитыхъ преемниковъ Габироля, что онъ «возсталъ противъ признанной вѣры», его философій былъ произнесенъ смертный приговоръ. Правда, еще спустя столѣтіе, одинъ либеральный потомокъ эпохи процвѣтанія переводитъ «Источникъ Жизни» на еврейскій языкъ, — но съ тѣхъ поръ о философій Габироля въ еврейской литературѣ нѣтъ и помину. Чистый неоплатонизмъ вытѣсненъ окрашеннымъ только неоплатонически аристотелизмомъ, и лишь нѣсколько разрозненныхъ обломковъ перваго попадаютъ черезъ посредство философій Габироля въ Каббалу.

Но за то эта философія приобрѣла себѣ съ теченіемъ времени почетное мѣсто въ другой литературѣ. «Источникъ Жизни», еще раньше его перевода на латинскій языкъ, былъ съ арабскаго подлинника переведенъ на еврейскій * архидіакономъ Доминикомъ Гундисальви (1150 г.) съ по-

* Слѣдуетъ быть наоборотъ: «еще раньше его перевода на еврейскій языкъ, былъ переведенъ на латинскій» и т. д., такъ какъ еврейскій переводъ Шенъ-Тоба Ибнъ-Пальверн относится къ XIII вѣку.

мощью крещенаго еврея Іоанна Авендаэта. Авторъ былъ названъ здѣсь Авенцеброль, впоследствии Авицебронъ, и его «Источникъ Жизни» проникъ въ схоластику и могущественно оплодотворилъ ее. Албертусъ Магнусъ и Тома Аквинскій—самые выдающіеся между христіанскими схоластиками—стараются опровергнуть Габироля, Дунсъ Скотусъ, напротивъ того, принимаетъ на себя послѣдствія его теорій объ универсальной матеріи, Джіордано Бурно постоянно обращается къ нему за совѣтомъ; въ борьбѣ между скотистами и томистами Габироль до самаго четырнадцатаго столѣтія играетъ руководящую роль. Всѣ же признаютъ «Источникъ Жизни» за сочиненіе великаго христіанскаго философа, который стоялъ на порогѣ запада и при входѣ въ область схоластики. Такимъ образомъ Габироль проходилъ сквозь рядъ столѣтій, никѣмъ не признаваемый, своимъ забытый, пока наконецъ «проникшее сквозь тьму временъ око слѣпого» * не открыло въ Авенцебролѣ скрытаго подъ навританско-христіанской маской мыслителя и поэта Соломона Габироля, «Фауста Сарогоссы».

Фаустовскій характеръ пытливости, отличающій его поэтическое и философское творчество, его ничѣмъ не удовлетворенный умъ, стремленіе къ познанію, гордое одиночество среди кипучаго въ умственномъ отношеніи времени, богатое поэтическое дарованіе и поэтическое искусство доставили смѣлону пѣвцу мѣсто рядомъ съ достойными товарищами. Одни сравнивали его со Спинозой, другіе съ Тассо. Всѣ же высоко чтили поэта, вокругъ котораго легенда обвилась своимъ причудливымъ листьями. И на вѣчныя времена осталось приѣмнымъ къ нему то, что восторженно сказалъ о немъ одинъ изъ эпигоновъ того пѣснотворческаго времени:

«Какъ царь, стоитъ онъ, возвышенный, великій,
Его пѣснь—пѣснь пѣсней Соломона».

То дополненіе философскаго міровоззрѣнія этикой, отсутствіе котораго у Соломона Габироля навлекло на него такіа нареканія, старался совершить другой дѣятель того времени, *Бахія б. Іосифъ ибнъ Пакуда*; попытка эта сдѣлана въ единственномъ дошедшемъ до насъ сочиненіи его, которое такимъ образомъ служить для насъ выразителемъ всѣхъ стремленій и воззрѣній этого писателя. Заглавіе его—«Kitâb al-Hidajah ilâ

* Намекъ на ослѣпшаго оріенталиста Соломона Мунка, открывшаго настоящее имя *Авицеброна* и части его главнаго философскаго творенія.

Faraidh al-Kulub»—въ еврейскомъ переводѣ—**«Choboth Halebaboth»** (Обязанности сердца); въ арабскомъ подлинникѣ оно находится только въ оксфордской и парижской библіотекахъ въ рукописномъ видѣ, еврейскій же переводъ сдѣлался общезвѣстной и любимой народною книгой. Бахія тоже вооруженъ всѣмъ образовательнымъ матеріаломъ того времени; но основную черту его стремленій составляетъ глубоко задушевная религіозность, которую онъ не позволяетъ отнять у него ни греческимъ, ни арабскимъ философомъ. Его **«Руководство къ внутреннимъ обязанностямъ»** есть родъ еврейскаго нравственнаго богословія, въ которомъ авторъ противопоставляетъ **«обязанности сердца» «обязанностямъ членовъ»**, т. е. нравственный законъ закону обрядовому. Подъ обязанностями сердца онъ понимаетъ очищеніе духовной стороны, подъ обязанностями членовъ—исполненіе предписанныхъ законовъ. Во введеніи онъ горько сѣтуетъ о томъ, что до его времени не было написано такое, въ высшей степени необходимое сочиненіе. А между тѣмъ нѣтъ ничего болѣе важнаго, а между тѣмъ какъ разумъ, точно также и писаніе и преданіе доказывали необходимость внутреннего пониманія религіи! Изъ этой точки зрѣнія исходитъ набожный сарагосскій **Daјan** (судья); книгу свою онъ раздѣляетъ на десять главъ. Въ первой говорится о признаніи единства Бога, какъ основанія всякаго мышленія и бытія. Хотя и Бахія стоитъ на неоплатонической почвѣ, но его ученіе о единствѣ Бога свидѣтельствуетъ о совершившемся въ немъ философскомъ развитіи, при которомъ образцами служили, однако, не Аристотель и не Каламъ, а вышеупомянутая энциклопедія **«чистыхъ братьевъ»**, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ и важнѣйшихъ продуктовъ мусульманской спекулятивной мудрости; дѣйствительно, Бахія идетъ неуклонно по слѣдамъ ея, подражая также ея формѣ, тому ораторскому приему, **«который обращается непосредственно къ душѣ, такъ что кажется, будто мы стоимъ предъ нимъ, какъ слушатели»**, и даже живой, соблазнительной и потому опасной манерѣ писанія. Вторая глава разсуждаетъ о признаніи божественнаго промысла въ созданіи, третья—о подчиненіи Богу, четвертая—о вѣрѣ въ Него, пятая—о дѣлахъ человѣческихъ только ради Бога, шестая—о смиреніи, седьмая—о покаяніи, осьмая—о самоиспытаніи, девятая—о воздержаніи, десятая—снова о любви къ Богу, которая должна быть исходною точкой и цѣлью нравственной жизни.

Слѣдуя примѣру арабскихъ моралистовъ, Бахія тоже сохраняетъ легкій оттѣнокъ квіетистической набожности и арабскаго піетизма. Крайне строгій аскетизмъ, рекомендуемый имъ и на самомъ дѣлѣ чуждый истинному ев-

рейству столько же, сколько и теорія Габироля объ универсальной матеріи, не приводитъ его, однако, ни къ мистикѣ, ни къ монашескому отшельничеству. Практическая норма раввинскаго еврейства позволяетъ ему слѣдовать на этомъ пути за своими образцами не дальше требованія, чтобы по крайней мѣрѣ избранные налагали на себя возможно большее устраненіе отъ свѣта и всѣхъ его нуждъ и потребностей. Напротивъ того, и онъ признаетъ полное отчужденіе отъ свѣта чертою не-еврейскою, какъ показываетъ уже примѣръ праотцевъ. Бахія проповѣдуетъ самоуниженіе, постоянное созерцаніе Божьяго величія и удаленіе отъ свѣтскихъ радостей именно для того, чтобы имѣть возможность предаваться вполне и нераздѣльно этимъ мечтательно-сладостнымъ мыслямъ и чувствамъ. По его мнѣнію, человѣкъ и человѣческая дѣятельность имѣютъ нравственную цѣну только тогда, когда дѣятельность эта имѣетъ предметомъ сознаніе въ ничтожествѣ человека и въ благодати, посылаемой на него, рожденнаго отъ женщины, — сознаніе, цѣль котораго не позорить этой благодати непослушаніемъ. Но у Бахін находимъ также чистыя и возвышенныя мысли о любви къ Богу, о нравственныхъ обязанностяхъ относительно братьевъ-людей, о богослуженіи и исполненіи религіозныхъ предписаній въ томъ духѣ, которому они обязаны своимъ возникновеніемъ. Одному единовѣрцу, который спрашиваетъ у него совѣта на счетъ микрологическихъ изслѣдованій въ ритуальномъ законѣ, онъ отвѣчаетъ въ своемъ сочиненіи: «Ты, мой милый, вѣроятно, зашелъ уже очень далеко въ усовершенствованіи своего сердца! Да неужели же ты дѣйствительно успѣлъ такъ свести счеты съ самимъ собою, что у тебя есть свободное время на изслѣдованіе такихъ постороннихъ вопросовъ?» А одной, сочиненной имъ просительной молитвѣ онъ предпосылаетъ слѣдующее призываніе: «Главное дѣло здѣсь, братъ мой, чтобы душа твоя была чиста, когда ты молишься, и чтобы сердце твое находилось при этомъ, и чтобы эту молитву ты произносилъ медленно и сосредоточенно, дабы языкъ твой не забѣгалъ впередъ мысли». Придавая высокую цѣну ночному набожному бдѣнію, онъ замѣчаетъ: «Я уже прежде сочинилъ настоящее и энергическое увѣщаніе душѣ, чтобы она чувствовала себя побужденною и настроенною къ набожной молитвѣ ночью».

Привлекательностью и симпатичностью проникнуто все это сочиненіе, много способствовавшее поддержанію религіознаго чувства и нравственному очищенію въ теченіе многихъ столѣтій. Но на развитіе еврейской религіозной философіи нравственное богословіе Бахін могло повліять также

мало, какъ и философія его современника Габироля, сочиненіемъ котораго «Объ облагороженіи нравовъ» Бахія очевидно пользовался.

И въ качествѣ религіознаго поэта Бахія ибнъ-Пакуда выдавался между своими современниками. О его синагогальныхъ стихотвореніяхъ говорили, что въ нихъ красота стила Габироля соединялась съ простотою формы Саадія. Но у Бахія звучитъ всюду больше обще-человѣческая, чѣмъ національная струна. Его вышеупомянутое увѣщаніе говоритъ тономъ предостерегающей совѣсти. «Столь мало обработанная форма его стиховъ, чередованіе длинныхъ и короткихъ, лишенныхъ опредѣленнаго разиѣра строкъ, отсутствіе заботы о римѣ, которая часто обнаруживается только въ слабой степени суффиксами и односложными окончаніями,—все это доказываетъ, что Бахія и не имѣлъ въ виду создавать стихотвореніе, какъ произведеніе художественное, а хотѣлъ только запечатлѣвать въ умахъ рядъ высказанныхъ лаконически, въ высшей степени важныхъ мыслей и уроковъ, которые онъ съ добросовѣстностью отечески расположеннаго друга, съ вѣрностью своей обязанности врача, подаетъ своему больному».

Въ противоположность этому набожному моралисту, то освобожденіе отъ оковъ положительнаго, которое такъ непосредственно представляется намъ у Габироля, находитъ себѣ дополненіе въ критической работѣ другого ученаго, сочиненія котораго извѣстны позднѣйшимъ поколѣніямъ только по упоминаніямъ, а смѣлыя идеи — только по цитатамъ. Это — *Исаакъ б. Лашушъ* Ибнъ Сактаръ, по прозванію Ицхаки (Iizchaki), ничѣмъ не стѣсняющійся библейскій критикъ и грамматикъ, о которомъ одинъ изъ послѣдующихъ писателей сообщаетъ, что онъ отрицалъ авторство Моисея въ той части Пятикнижія, гдѣ говорится о царяхъ Идумей, и относилъ ее на нѣсколько столѣтій позже. На счетъ его грамматики — «*Sefer Nazirufim*» (Книга Сопоставленія) * — также сообщается многое, обличающее въ немъ смѣлаго изслѣдователя. Неудивительно поэтому, что болѣе слабые умы принимали это освобожденіе и на практикѣ и расторгали узы, соединявшія ихъ съ народомъ и семьей, посредствомъ перехода къ религійно-побѣдительницѣ. Утверждаютъ, что это бывало со многими поэтами того періода, но, съ другой стороны, это явленіе отрицается и

* Арабскій оригиналъ этого сочиненія носитъ заглавіе *Китабъ ат-Тасарифъ* т. е. Книга склоненій и спряженій, то же самое означаетъ *Sefer ha-Zirufim* у Ибнъ-Эдры.

приписывается зависти позднѣйшихъ арабскихъ историковъ, желавшихъ причислить къ своимъ всякую выдающуюся личность. Такъ, о еврей-визирѣ одного саргосскаго короля, *Абу Фадль Хасдан*, котораго иные принимаютъ даже за сына поэта Іосифа б. Хисдан, рассказывается, что онъ хотя и зналъ еврейскій языкъ какъ нельзя лучше, но сочувствовалъ только арабской поэзіи. «Когда Абу Фадль сочинялъ, — говоритъ одинъ современникъ, — казалось, что передъ читателями совершается колдовство: у него слѣдовали другъ за другомъ не стихи, а чудеса». Есть извѣстіе, что и философіею Абу Фадль занимался много, но ни изъ поэтическихъ работъ его, ни изъ философскихъ не дошло до насъ ничего.

Эти смѣлые мыслители или отступники-пѣвцы нашли себѣ, однако, противовѣсіе въ нѣсколькихъ писателяхъ, которые или приняли поэтическое наслѣдіе Габироля, или стали развивать религіозную науку въ томъ направленіи, какого держались Абитуръ, Самуилъ, а равно и Бахія. Это — пять человѣкъ, всѣ Исааки по имени, и между которыми *Исаакъ б. Реубенъ* изъ Барселоны (1043 г.) и *Исаакъ б. Іегуда ибнъ Гаятъ* (1089 г.) выдавались, какъ синагогальные поэты. Первый считался мастеромъ въ примѣненіи библейскихъ строфъ къ мусивному * стилю; онъ написалъ «*Asharoth*» (Увѣщанія), которыя нашли себѣ доступъ въ африканскій синагогальный ритуалъ, но въ которыхъ больше остроумія, чѣмъ поэтической теплоты. Форма ихъ также неудовлетворительна, будучи лишена метра и художественной симметріи; характеристична у этого автора, къ удивленію, только остроумная *pointe*, на которой онъ часто строитъ все свое стихотвореніе. Вотъ примѣръ. То мѣсто въ книгѣ Бытія (гл. 18, ст. 29), гдѣ Господь на просьбу Авраама о Содомѣ отвѣчаетъ: «*Я не сдѣлаю этого ради сорока*», т. е. сорока праведныхъ, которые, по мнѣнію Авраама, могли еще оставаться въ томъ городѣ, — Исаакъ б. Реубенъ не колеблется поставить въ связь съ другимъ библейскимъ мѣстомъ (Второзаконіе, гл. 25, ст. 3), гдѣ тоже идетъ рѣчь о сорока, — но сорока ударахъ бичомъ, постановленныхъ какъ наказаніе за различныя преступленія. И онъ говоритъ:

«Когда ты видишь кого нибудь идущимъ дурными путями,
Старайся склонить его къ перемѣнѣ направленія,
Быть можетъ, онъ испугается, свѣдавъ объ ударахъ,
И скажетъ: «Я не стану дѣлать это ради сорока!»

* Мусивный или мозаичный стиль — слогъ, составленный изъ сочетанія стиховъ, полустиховъ и выраженій библейскихъ. Ред.

Исаакъ б. Реубенъ былъ также извѣстенъ въ качествѣ изслѣдователя Талмуда и переводчика. Онъ перевелъ съ арабскаго на еврейскій языкъ сочиненіе «О куплѣ и продажѣ» сообразно съ талмудическими принципами гаона *Gaiu*, который въ ту пору пользовался еще всеобщимъ и безусловнымъ уваженіемъ, а впоследствии былъ написанъ имъ самимъ систематическій комментарий на отдѣльные трактаты Талмуда о разныхъ вопросахъ гражданского права, подъ заглавіемъ «*Schaare Schebuoth*» (Врата Клятвы).

Въ области поэзіи его превзошелъ *Исаакъ б. Іегуда ибнъ Гаятъ* изъ Люцены, уступавшій, какъ кажется, ему въ свою очередь, какъ серьезный изслѣдователь. Исааку б. Гаяту принадлежитъ почетное мѣсто въ исторіи синагогальной поэзіи, въ развитіи которой онъ пошелъ значительно дальше своихъ предшественниковъ. Въ его стихотвореніяхъ, полныхъ поэтического чувства и художественно отдѣланныхъ, хотя нерѣдко темныхъ и не лишенныхъ рѣзкой угловатости, явственнѣе, чѣмъ гдѣ либо, обнаруживается прогрессъ испанской синагогальной поэзіи сравнительно съ древнимъ піютомъ. Гаггада теперь почти исчезла, и ея мѣсто заступили поэтическая рѣчь и научное содержаніе. Ибнъ Гаятъ поражаетъ новизною своихъ оборотовъ столько же, сколько и мастерствомъ рифмованія, которое онъ ведетъ такъ искусно, что стихи выигрываютъ отъ этого въ благозвучіи. Его и прозвали Калиронъ испанской поэзіи,—и это главнымъ образомъ потому, что рядомъ съ этимъ совершенствомъ формы идутъ у него загадочное содержаніе и излишнее изобиліе мыслей, которыя, конечно, могутъ вредить поэтическому дѣйствію. Анатомія, психологія и астрономія, космогонія книги *Iezirah* и философія грековъ совмѣщены въ стихотвореніяхъ Ибнъ Гаята и переработаны имъ въ алфавитные (въ акростихѣ) гимны и молитвы. Читатель склоненъ думать, что для автора ученость—главная цѣль, а поэтическая форма—только мнемотехническое средство къ пріобрѣтенію ея. И дѣйствительно утверждаютъ, что Ибнъ Гаятъ хотѣлъ такими пріемами напоминать о важности подобныхъ знаній и посредствомъ пользованія ими при молитвѣ устранить всякую боязнь естественныхъ наукъ. Совершенную противоположность этимъ стихотвореніямъ составляютъ покаянные пѣсни Ибнъ Гаята, отличающіяся чистотою и глубиною чувства. Объ окончаніи одной изъ этихъ пѣсней одинъ компетентный критикъ говоритъ, что «подъ нимъ не постыдился бы подписаться ни одинъ древній пророкъ, относительно какъ стили, такъ и мысли».

Характеристическимъ образцомъ этой категоріи можетъ служить одна

изъ этихъ покаянныхъ пѣсень, написанная для вечерней молитвы въ Судный день—горячее воззваніе общины устами поэта о томъ, чтобы Богъ въ эти минуты, когда солнце склоняется къ закату, милостиво ниспослалъ на народъ благодать прощенія. Пѣсня начинается словами:

„Въ этотъ часъ, когда уже идетъ къ окончанью день,
Голубка тревожно ищетъ тѣни божьимъ вечеромъ“...

Кромѣ стихотвореній богослужебныхъ, Ибнъ Гаятъ написалъ также комментарий къ «Проповѣднику Соломона» и руководство къ обрядовой практикѣ постныхъ и праздничныхъ дней, а также о молитвахъ и синагогальномъ устройствѣ, нѣкоторыя части коего напечатаны въ новѣйшее время.

Разсказывается и о сынѣ его *Iegudъ Ибнъ Гаятъ*, что природа дала ему сладостныя пѣсенныя уста; но мы не имѣемъ возможности критически провѣрить мнѣніе, высказанное о его произведеніяхъ однимъ позднѣйшимъ писателемъ: «Пѣсни Iегуды ибнъ Гаята прославляются даже братьями музъ». Имя его продолжаетъ жить теперь только въ одной пѣснѣ, сочиненной однимъ знаменитымъ поэтомъ въ прославленіе дружбы между ними обоими, и гдѣ о пѣсняхъ Iегуды ибнъ Гаята сказано:

„Однѣ изъ нихъ нѣжныя капли, бальзамъ, успокоивающій боль;
Другія—огненные искры, дивно воспаляющія сердце!“

Третій изъ пяти Исааковъ, повидимому, не сравнился значеніемъ со своими тезками и современниками. Это былъ *Исаакъ б. Моисей Ибнъ Сакни*, который переселился изъ Испаніи на востокъ и тамъ занималъ санъ гаона, прежде принадлежавшій Гаіѣ. Такой могущественный переворотъ произвело это время: не прошло еще столѣтія съ тѣхъ поръ, какъ Вавилонъ былъ Эльдorado для изслѣдователей Талмуда и какъ туда жадно стекались любознательные ученики,—и вотъ уже мы видимъ испанскаго законоучителя, который не находилъ себѣ надлежащей оцѣнки дома, являющимся въ Вавилонъ для того, чтобы сдѣлаться тамошнимъ гаономъ. Изъ сочиненій Исаака б. Сакни намъ неизвѣстно ни одно. Точно также и *Исаакъ б. Борухъ Албаліа* (1035—1094)—старѣйшій изъ этихъ пяти Исааковъ—выдавался больше своимъ званіемъ астронома при халифѣ Али-Магометѣ и «Nassi» (князь или духовный глава) еврейскихъ общинъ королевства Севильи, чѣмъ въ качествѣ поэта и ученаго. Есть извѣстіе, что онъ началъ сочинять—но не окончилъ—талмудическій комментарий подъ заглавіемъ «Kipot Harosh'lim» (Ящикъ съ пряностями). Ему же приписывается разсужденіе о еврейскомъ календарѣ, сочиненное по порученію его по-

кровителя, Иосифа *Ганагида*, сына знаменитаго Самуила Ганагида. Говорятъ, что въ этомъ трудѣ онъ поленизировалъ со своими предшественниками въ этой области—Саадіею и еврейскимъ астрономомъ Гассаномъ б. Маръ Гассаномъ.

Но самымъ значительнымъ въ этомъ квинтетѣ былъ несомнѣнно послѣдній—*Исаакъ б. Иаковъ Алфаси* (1013—1103, прозванный по начальнымъ буквамъ его имени *Рифъ*), который прибылъ изъ сѣверной Африки въ Люцену и здѣсь основалъ талмудическую академію. Онъ самый выдающійся изслѣдователь Талмуда за всю испанскую эпоху, одинъ изъ первыхъ талмудическихъ авторитетовъ еврейства за всѣ времена. Его знаменитое сочиненіе «*Halachoth*», представляющее собою конспектъ принятой для внѣ-палестинскаго еврейства практической части Талмуда, составило эпоху въ этой области знанія, благодаря огромной учености автора и глубокому проникновенію его въ предметъ изслѣдованія; когда въ позднѣйшіе, тяжелые дни экземпляры Талмуда становились библиографическою рѣдкостью, мѣсто ихъ заступало и служило предметомъ изученія и комментирования сочиненіе Алфаси. Рѣшенія этого ученаго, собранныя въ особомъ отвѣтномъ сочиненіи, сдѣлались руководящими и для послѣдующаго времени. Онъ написалъ ихъ по арабски, и это обстоятельство также характерично для времени, въ которое жилъ Алфаси, и для возрѣній, служившихъ этимъ людямъ точками отправленія. Подобно этому большому, содержащему въ себѣ 320 рѣшеній сочиненію, и три остальныхъ талмудическихъ трактата Алфаси, тоже написанныхъ по арабски, были впоследствии переведены на еврейскій языкъ; одинъ изъ нихъ уже и въ новѣйшее время былъ снова переведенъ съ арабскаго подлинника и изданъ *.

Духъ, въ которомъ производятся научныя изслѣдованія Алфаси, составляетъ основную черту всей испанской эпохи. Съ полною ясностью обсуждаетъ онъ труднѣйшіе талмудическіе вопросы, и какимъ-то кротким вѣяніемъ отзываются его суровѣйшія рѣшенія, самые сухіе вопросы раввинскаго права. «Нигдѣ у него нѣтъ рѣзкой жестокости, ни одного жесткаго слова противъ науки; напротивъ того, много крайностей умѣрено,

* Въ самое послѣднее время найдено и издано около 160 ритуальныхъ отвѣтовъ Алфаси на арабскомъ языкѣ (въ *Studien und Mittheilungen aus der Kaiserl. Oeffentl. Bibliothek zu St.-Petersburg*, IV Theil, Berlin, 1888).

инного рѣзкаго сглажено». Его отвѣты касаются всего въ области закона. Рядомъ съ весьма практическими рѣшеніями по обрядовымъ и правовымъ вопросамъ находимъ здѣсь умѣлыя объясненія по экзегетикѣ какъ Библии, такъ и Мишны и Талмуда. Эти послѣднія свидѣлствуютъ о логическомъ складѣ ума автора и о ясномъ, возвышающемся надъ буквою и ее одухотворяющемъ пониманіи Гаггады. Такъ, напр., знаменитое измышленіе *Раба баръ-баръ-Ханъ*, что онъ нашелъ въ пустынѣ мѣсто, гдѣ небо и земля цѣловали другъ друга, Алфаси объясняетъ такъ: одинъ александрійскій царь построилъ въ пустынѣ обсерваторію и въ ней поставилъ глобусы земной и небесный; къ этому обстоятельству и относится рассказъ еврейскаго Мюнхгаузена *.

На другіе гаггадическіе рассказы онъ смотритъ, какъ на сновидѣнія и поэтическіе вымыслы, а кажущіяся противорѣчія въ Библии объясняетъ міросозерцаніемъ того времени — міросозерцаніемъ, которому они соответствовали и которое имѣли въ виду. *Исаакъ Алфаси и Исаакъ Албалиа* были ревностными антагонистами между собой на научномъ поприщѣ; но полемика ихъ отличается отсутствіемъ мелочнаго раздраженія и нравственнымъ благородствомъ науки — свойствами, которыя составляли характеристическую принадлежность этого блистательнаго времени испанской культуры. Когда Алфаси умеръ въ 1103 г. въ Люценѣ, оплакиваемый всѣми, одинъ молодой поэтъ, славѣ котораго было суждено впоследствии превзойти славу умершаго, написалъ слѣдующую надгробную пѣснь:

«Въ день Синаи горы задрожали тебѣ на встрѣчу,
Сонмъ ангеловъ обрѣлъ тебя на твоихъ путяхъ,
Онъ написалъ уроки на скрижаляхъ твоего сердца,
Онъ надѣлъ на голову твою прекраснѣйшій изъ вѣнцовъ.
Только тогда мудрецы пріобрѣтаютъ силу и прочность,
Когда они старательно взвѣшиваютъ твою мудрость».

Смѣлое прогрессивное движеніе современниковъ въ области религіозной философіи и изслѣдованія Библии мало интересовало Алфаси; на дѣятельность его, исключительно сосредоточивавшуюся въ изученіи Талмуда, мы можемъ даже смотрѣть, какъ на совѣтъ этимъ пылкимъ прогрессистамъ образумиться, не уничтожать духа ихъ религіи философскими формулами и духа Библии — грамматическими выводами и предположеніями. И онъ счи-

* Это объясненіе, какъ и другія подобныя, Алфаси, какъ нынѣ доказано, заимствовалъ у просвѣщенныхъ вавилонскихъ гаоновъ р. Шериры и его сына р. Гаин, старавшихся осмыслить древне-раввинскія сказанія. Ред.

такъ необходимы поступать такъ потому, что современное ему — точно также какъ и непосредственно слѣдовавшее за нимъ — поколѣніе было довольно богато подобными смѣлыми мыслителями. Къ значительнѣйшимъ между ними принадлежали безспорно *Моисей б. Самуилъ ибнъ Гикатиліа* изъ Кордовы и *Іуда ибнъ Балаамъ* изъ Толедо. Гикатиліа былъ ученикъ ибнъ Ганнаха и представитель либеральнаго направленія, основанаго его учителемъ. Насколько можно судить по скуднымъ отрывкамъ, сохранившимся отъ его грамматическихъ работъ, и написанныхъ по арабски комментаріевъ къ Библии, ученикъ еще превзошелъ учителя, ибо отвергнувъ мессіанскія объясненія многихъ пророческихъ изреченій, предсказанія Исаи поставилъ въ связь съ обстоятельствами того времени и царемъ Хизкіею и старался доказать существованіе не принадлежавшихъ Давиду псалмовъ въ позднѣйшее время. Онъ перевелъ также сочиненія другого знаменитаго предшественника своего, Іуды Хаюга, на еврейскій языкъ для сѣверо-испанскихъ, мало знакомыхъ съ арабскимъ языкомъ, евреевъ.

Его современникъ и литературный противникъ *Іуда ибнъ Балаамъ* (или *Вилеамъ*, 1070 г.) уступалъ ему и значеніемъ, и либерализмомъ. Онъ былъ почтенный грамматикъ и экзегетъ, сравнивавшій еврейскій языкъ даже съ арабскимъ и персидскимъ и старавшійся узнать и объяснить буквальный смыслъ слова Писанія. Изъ его сочиненій, написанныхъ частью по еврейски, частью по арабски, напечатаны три небольшихъ разсужденія о стихотворныхъ удареніяхъ — «*Та'аме Намікгаһ*»; остальные, какъ напр., трактатъ о частицахъ, гомонимика и комментарій къ Пятикнижію, написанные по арабски, остаются еще въ рукописномъ видѣ.

Но если дѣятельность такихъ людей, какъ Алфаси, съ одной стороны, умѣряла бурныя стремленія, то, съ другой стороны — она могла ободрять робкихъ и колеблющихся, — и есть основаніе безошибочно утверждать, что изученію Талмуда, до того времени шедшему въ унаслѣдованномъ отъ вавилонскихъ ученыхъ направленіи, Алфаси сообщилъ на послѣдующее время ширь и глубину, опредѣленный путь и содержаніе. Почти всѣ его ученики въ люценовской академіи дѣйствовали въ такомъ же кроткомъ и прирительномъ духѣ, объясняли Талмудъ такимъ же трезвымъ и простымъ образомъ. Между ними, кромѣ *Баруха б. Исака Албаліи*, который послѣ смерти своего ученаго отца сдѣлался ученикомъ Алфаси и котораго очень прославляютъ поэты и историки, слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ о *Іосифѣ б. Меирѣ ибнъ Мташи* (1076 — 1141 г.), который, какъ раввинскій авторитетъ, могъ считаться законнымъ наслѣд-

никомъ Алфаси. Поэты отзываются о немъ восторженно, и сохранилось извѣстіе, что самъ учитель называлъ его такимъ ученымъ, какого не было даже во времена Моисея! Его новеллы къ Талмуду, озаглавленные «Meggillath Setarim» (Тайные Свитки), равно какъ и многочисленные отвѣты его, большая часть которыхъ собрана въ особомъ сочиненіи, обличаютъ въ немъ глубокаго мыслителя и мягкаго человѣка. Ясность его рѣшеній свидѣтельствуетъ, что онъ вышелъ изъ школы Алфаси; специально ему принадлежащею особенностью признаютъ обниманіе предмета съ различныхъ точекъ зрѣнія. Большая часть его рѣшеній написана по арабски, только экзегетическія—на раввинскомъ пово-еврейскомъ. Такъ какъ ибнъ Мигашъ считался главнѣйшимъ раввинскимъ авторитетомъ послѣ смерти Алфаси, то понятно, что къ нему послѣ смерти учителя стали обращаться со всѣхъ сторонъ съ запросами, и хорошо характеризуетъ его то, что людямъ, собиравшимся отправиться въ Палестину и давшимъ обѣтъ не ѣсть мяса и не пить вина до прибытія въ Св. Землю, Мигашъ высказывалъ по этому поводу такое мнѣніе: Кто даетъ подобный обѣтъ, поступаетъ вопреки Св. Писанію, ибо Писаніе ни отъ кого не требуетъ самоистязанія. Мучить самого себя такой же грѣхъ, какъ и своего ближняго. Поэтому такой обѣтъ нельзя держать, а должно расторгнуть; давшій его долженъ представить причиною расторженія незнаніе библейскаго запрета.

Іосифъ ибнъ Мигашъ оставилъ сына *Меира*, дѣйствовавшего въ его духѣ, и кружокъ ревностныхъ учениковъ, распространявшихъ изученіе талмуда указаннымъ имъ путемъ. Между его современниками многіе выдаются какъ поэты, философы и изслѣдователи; въ числѣ ихъ находится далеко еще не извѣстный и еще меньше оцѣненный по достоинству *Іосифъ ибнъ Цаддикъ изъ Кордовы* (ок. 1070—1149 г.). Его сочиненія по большей части философскаго содержанія, и главнымъ между ними должно признать «Sefer Olam hakaton» (Микрокосмъ)—религіозно-философскую систему на научномъ фундаментѣ, проникнутую философскимъ міровоззрѣніемъ того времени и создавшуюся подъ вліяніемъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ мыслителей, главнымъ же образомъ — «братьевъ чистоты». Человѣкъ, по его воззрѣнію, есть малый міръ, въ которомъ отражаются два міра—конечный и безконечный. Поэтому онъ можетъ достигнуть истины и совершенства только посредствомъ самопознанія. Но черезъ это онъ достигаетъ и познанія Бога—корня всякой религіи. Такимъ образомъ въ микрокосмѣ ибнъ Цаддика богословіе, какъ корень ре-

лиги, занимаетъ первое мѣсто, ибо оно одно научаетъ познанію Бога, Его имени и Его свойствъ. На счетъ основательности и необходимости подобныхъ изслѣдованій двѣ школы арабовъ—мутазииты и нотеаллеиты—вели жаркія пренія, и такъ какъ Kalām, логика Мутазииты, какъ разъ въ то время нашла себѣ доступъ въ Испанію, то вѣроятно, что Іосифъ ибнъ Цаддикъ свою полеміку въ «Микрокозиѣ», равно какъ и положительную часть своей теозофіи направлялъ противъ Мутазииты. Онъ оспариваетъ главный образъ ея ученіе объ атрибутахъ Бога, ея теоріи о сотворенной волѣ и о фактѣ необходимости этой воли для Бога, дѣйствуя въ этомъ случаѣ различными аргументами, которые онъ черпаетъ изъ школы неоплатонизма. Въ своей полемикѣ, которая тѣмъ важнѣе, что этотъ Kalām сдѣлался ему извѣстенъ только чрезъ посредство каранимовъ *, онъ приходитъ къ выводу, что Мутазииты употребляютъ софистическія умозаключенія и объ истинной логикѣ не имѣетъ никакого понятія. На этомъ онъ строитъ свою собственную систему познаванія Бога. Свои доводы касательно этого познаванія, касательно ученія о созданіи міра изъ ничего, вообще касательно всѣхъ атрибутовъ божества—ибнъ Цаддикъ обсуждаетъ во всемъ ихъ объемѣ въ предѣлахъ даннаго круга идей. Значеніе его, какъ показавши новыя изслѣдованія на счетъ ученія объ атрибутахъ въ еврейской религіозной философій, заключается собственно въ томъ, что онъ основательнѣе и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ доказалъ невозможность достигнуть философскаго пониманія истинной сущности Бога. Ученіе объ атрибутахъ почти совершенно отвергнуто имъ. «Ученіе его соединяетъ въ себѣ высшую чистоту понятія о Богѣ съ удивительною терпимостью относительно употребленія выраженій о божескихъ свойствахъ, которое оно облагораживаетъ тѣмъ, что въ отыскиваніи этихъ свойствъ, основанномъ на глубокомъ изученіи дѣятельности Божественной, усматриваетъ и рекомендуетъ дѣло дѣйствительно богослужебное, образовательно вліяющее на характеръ человѣка». Остальная философія его менѣе значительна. Въ качествѣ раціоналистическаго мыслителя онъ усердно защищаетъ согласныя съ разумомъ принципы еврейства, но вмѣстѣ съ тѣмъ—и ритуальный законъ, и старается, стоя на точкѣ зрѣнія набожнаго еврейства, прихдитъ въ соглашеніе съ философскимъ мышленіемъ своего времени. При

* Авторъ основывается здѣсь на старомъ, нынѣ уже опровергнутомъ мнѣніи, что каранискій мутазиитъ Іосифъ Гарое жилъ будто уже въ началѣ X-го вѣка и раньше раввинскихъ ученыхъ занимался Каламомъ; но см. выше стр. 393.

этомъ онъ принимаетъ очень близко къ сердцу философскую идею бессмертія, отвергая всѣ матеріальныя представленія о будущей наградѣ или будущей карѣ, но не умѣя вполне согласовать ихъ со своимъ воззрѣніемъ касательно царства Мессіи. Ибнъ Цаддикъ упоминается также какъ поэтъ. Но сочиненныя имъ религіозныя и свѣтскія пѣсни стоятъ ниже произведеній современныхъ ему поэтовъ. Онъ былъ поэтъ, потому что жилъ между поэтами, и такъ какъ они прославляли его за ученость, то онъ считалъ своимъ долгомъ воспѣвать ихъ поэтическую славу. То время вообще было очень стихотворное какъ у евреевъ, такъ и у арабовъ, и до сихъ поръ сохранилось много отрывковъ арабскихъ стихотвореній, авторы которыхъ—знаменитые философы, юристы и врачи. Эту любовь къ поэзіи и способность къ ней раздѣляли съ арабами и евреи, и поэтому мы не знаемъ почти ни одного грамматика, врача, даже астронома и богослова того времени, которые не выразили бы, по крайней мѣрѣ, своихъ религіозныхъ ощущеній въ нѣсколькихъ, назначенныхъ для синагогальнаго употребленія, пѣсняхъ.

Поэтомъ-раввиномъ былъ и предшественникъ ибнъ Цаддика по должности въ Кордовѣ, *Іосифъ б. Іаковъ ибнъ Сагаль* (1103 г.). Его стихи легки и граціозны, но лишены поэтической глубины. Онъ жалуется на оказываемое поэтамъ пренебреженіе, а можетъ быть, и на свои личныя невзгоды, въ стихахъ къ одному знаменитому поэту, который былъ съ нимъ въ тѣсной дружбѣ и, подобно ему, ученикомъ Исаака ибнъ Гаята:

«Не лучше ли было бы сѣстроить свой шатеръ въ пустынь,
Жить тамъ, гдѣ летаютъ коршуны,
Чѣмъ оставаться въ сѣсѣдствѣ вѣмъаниковъ,
Которые только разрушаютъ и уничтожаютъ?
Которые, въ бреду своего безумія, отвратительный смрадъ
Сладострастія прославляютъ, какъ ароматъ мирры?»

Не менѣе элегиченъ тонъ второго поэтического посланія во славу того же самаго друга:

«Червонное золото, какъ потускнѣло оно!
Какъ далеко отошелъ отъ него нашъ міръ!
Драгоценныя камни изъ одежды пѣснопѣнія
Лежатъ заброшенные, презираемые!

Неужели Богъ запечаталъ сердца людей?
Неужели Онъ затворилъ глаза богачей до такой степени,
Что каждый только къ земному блеску
Жадно протягиваетъ руку.

И отъ алмазнаго вѣнца пѣсноуѣнія
Отвращаетъ взоры съ холодной насмѣшкой?
Что же скажетъ потомство?
Оно будетъ проклинять, горько жаловаться».

Изъ религіозныхъ пѣсенъ *ибнъ Сагала*, которому современники и позднѣйшіе историки литературы отводятъ почетное мѣсто въ области поэзіи, не сохранилось ничего. Точно также и многіе другіе поэты и ученые того времени извѣстны намъ только по имени; пѣсни же ихъ по большей части исчезли. Такъ, упоминаются: *Іегуда б. Самуилъ ибнъ Аббасъ*, эмигрировавшій на востокъ и въ качествѣ раввина въ Фецѣ успѣшно дѣйствовавшій на этомъ поприщѣ; затѣмъ — *Леви б. Іаковъ Аль-Табанъ*, не особенно замѣчательный поэтъ, но извѣстный грамматикъ. Его грамматическій, написанный по арабски трудъ «*Mafteach*» (Ключъ) потерянъ, также какъ и большинство его стихотворныхъ молитвъ *. Наконецъ — *Сулейманъ ** Давидъ ибнъ Могагеръ*, ученикъ Алфаси, тоже сочинившій разсужденіе о еврейской грамматикѣ.

Справедливо было замѣчено, что обиліе поэтовъ и стихотвореній въ томъ періодѣ не можетъ изунить никого, внимательно прослѣдившаго развитіе ново-еврейскаго языка въ теченіе истекшихъ двухъ столѣтій. Этотъ языкъ послѣ Дунаша и Менахена получилъ такую гибкость, приобрѣлъ такое богатство, что не требовалось уже особеннаго дарованія и искусства для сочиненія стиховъ, съ соблюденіемъ ритмы и размѣра. «Вошедшее у арабовъ въ моду обыкновеніе писать въ стихахъ письма къ друзьямъ — обыкновеніе, которое переняли испанскіе евреи, сдѣлало стихотворство общою потребностью. Кто не хотѣлъ показаться необразованнымъ, долженъ былъ выучиться писать стихи. Количество стихотвореній, появившихся на свѣтъ въ эти годы — легионъ. Но только въ немногихъ изъ нихъ есть истинная поэзія».

Даже арабская поэзія арабовъ нашла въ ту пору подражателей между испанскими евреями, которые, конечно, знали макамы Гарири и, само собою разумѣется, старались переводить ихъ на свой любимый еврейскій языкъ. Нѣкоторыя, правда, заподозрѣнныя на счетъ ихъ подлинности, еврейскія макамы *Соломона ибнъ Цикбея* (Сакбея?), родственника ибнъ Сагала,

* Въ новѣйшее время открыта стихотворная обработка законовъ о присягѣ какого-то р. Леви б. Якова, м. б. тождественнаго съ Ат-Таббаномъ; см. *Stud. und Mittheil.* IV, 357—396. Ред.

** Чит. *Аду-Сулейманъ*, арабское прозваніе Давида. Ред.

были, повидимому, началомъ сатирическаго, по манерѣ Гарири, романа, вѣроятно, озаглавленнаго «Tashketoni» (Диванъ) и герой котораго, Ашеръ б. Іегуда, своего рода Донъ-Жуанъ, проходитъ сквозь всевозможныя странствія и приключенія. Первая макама, въ которой разсказывается о его жизни виѣствъ съ возлюбленной въ лѣсномъ уединеніи, по-истинѣ прекрасна. Но эта тихая и безмятежная жизнь наконецъ наскучаетъ ему, онъ ищетъ общества и начинаетъ съ этихъ поръ кутить въ кругу веселыхъ товарищей. Загадочное письмо отъ какой-то таинственной незнакомки-красавицы побуждаетъ его пуститься разыскивать ее. Во время своихъ странствій, томимый муками любви, онъ попадаетъ въ гаремъ, гдѣ хозяинъ грозитъ ему смертью. Но скоро обнаруживается, что этотъ хозяинъ никто иной, какъ красавица, принявшая на себя эту личину, чтобы обмануть Іегуду. Эта женщина, правда, только служанка его госпожи, но она все-таки обѣщаетъ ему исполненіе его надеждъ и желаній. Когда онъ уже совсѣмъ у цѣли, то все дѣло оказывается надувательствомъ, придуманнымъ его друзьями просто для потѣхи. Все это переживаетъ Іегуда, переходя отъ приключенія къ приключенію. Но своей красавицы такъ и не находитъ.

Въ этихъ макамахъ, полныхъ веселости и легкихъ шутокъ, не затрудняющихся дѣлать предметомъ насмѣшки даже священные вещи, еврейскій языкъ особенно хорошъ и свободенъ. По этой причинѣ, а также благодаря поэтическому родству этого сатирическаго романа со многими позднѣйшими стихотвореніями, подлинность его подвергали сомнѣнію и думали, что онъ написанъ уже позже по знаменитымъ образцамъ и только украшенъ именемъ славившагося въ качествѣ сочинителя макамаъ Соломона б. Цикбея.

Наравнѣ съ поэзією и философією, у евреевъ, и притомъ не только южной, но и сѣверной Испаніи, нашли себѣ доступъ и распространеніе и науки точныя, которыя испанскими арабами были также подняты на значительную высоту; въ этомъ отношеніи немаловажную роль играли Авраамъ б. Хийя и Іегуда б. Барзилай изъ Барселоны. Первый, занимавшій нѣкоторое время при дворѣ одного магонетанскаго государя высокую государственную должность и носившій титулъ *Nassi*, обладалъ значительными познаніями въ математикѣ. Онъ былъ первый, сдѣлавшій систематическій очеркъ астрономіи *; кромѣ того, написано имъ много сочи-

* Нынѣ стало извѣстно сочиненіе по астрономіи, написанное не позже X-го вѣка; см. Stud. und Mittheil. IV, 201—376. Ред.

неній по астрономіи, географіи и календарному счисленію, изъ которыхъ напечатано три: астрономическая географія «Zugat Naagez» (Видъ земли), гдѣ авторъ даетъ также географическій обзоръ странъ по семи климатамъ и принимаетъ шарообразную фигуру земли, — разсужденіе о еврейскомъ календарѣ въ сравненіи съ лѣтосчисленіемъ христіанъ, магометанъ, сирійцевъ, персовъ и египтянъ, подъ заглавіемъ «Sefer Haibbur», — и эпилогъ къ его геометріи — первой на еврейскомъ языкѣ — бывшей, вѣроятно, частью большого труда того же писателя, совмѣщавшаго въ себѣ энциклопедически математику, оптику и астрономію. Его математическія работы, первоначально написанныя по-еврейски для незнакомыхъ съ арабскимъ языкомъ евреевъ въ сѣверной Франціи, сдѣлались, какъ древнѣйшія извѣстныя, основаніемъ научной терминологіи для новоеврейской литературы послѣдующаго времени. Но значеніе его переходитъ за предѣлы узкаго круга единовѣрчества; латинскій переводъ его геометріи, основанной на арабскихъ источникахъ, знаменуетъ прогрессъ относительно прежнихъ воззрѣній и свѣдѣній въ этой наукѣ. Переводъ этотъ сдѣланъ въ 1116 г. Платономъ Тибуртинусомъ. Имя автора было потомъ измѣнено въ Авраама Іудеуса, а впоследствии просто въ Савасорду — по названію должности, которую онъ занималъ, по арабски Sacheb el-Schorta (нѣчто въ родѣ полиціймейстера).

Замѣчательно, однако, что этотъ ученый человѣкъ читалъ также астрологию и составлялъ гороскопы для разныхъ часовъ дня и дней года и для судьбы людей. Такъ, между прочимъ въ одномъ маленькомъ сочиненіи «Megillath Namegalleh» (Книга Разоблаченія) онъ вычислилъ время прихода жадно ожидавшагося Мессіи, опредѣливъ его 5118 годомъ (1358) по еврейскому лѣтосчисленію. Найдено и издано еще одно небольшое сочиненіе его, этического содержанія, «Negjon Naperhesch» (Мышленіе Души), не имѣющее впрочемъ особеннаго значенія; другой же трудъ такого же содержанія вѣроятно потерянъ. Математика и этика — какъ замѣчаетъ одинъ хорошій знатокъ этой литературы — такъ тѣсно связаны между собой въ энциклопедіи еврейскихъ среднихъ вѣковъ, что и ту, и другую можно было обозначать одинаковымъ названіемъ «Musar» и что обѣ онѣ разрабатывались большею частью одними и тѣми же учеными.

Іегуда б. Барзилай, почитавшійся какъ талмудическій авторитетъ своего времени, былъ родственникъ Авраама б. Хиин. Его «Sefer Haittim» о временахъ праздниковъ цѣнилось высоко талмудическими писателями особенно въ Провансѣ, куда онъ, какъ и Авраамъ б. Хиин, эмигрировалъ вѣроятно вслѣдствіе какого нибудь гоненія. Іегуда б. Барзилай написалъ также

коментарій къ «Sefer Iezirah»; но это сочиненіе, судя по сохранившимся его слѣдамъ *, лишено того свободнаго духа философскаго изслѣдованія, которыми были проникнуты еврейскій міръ Андалузін и почти всѣ созданія первой эпохи испанскаго періода процвѣтанія—эпохи, собственно заключившейся съ прекращеніемъ дѣятельности вышеупомянутыхъ писателей. Въ это время евреи Испаніи, кромѣ трудовъ поэтическихъ и философскихъ, произвели также не мало замѣчательнаго въ области почти всѣхъ наукъ—грамматики и экзегетики, лексикографіи и сравнительнаго языкованія астрономіи, математики и медицины — наукъ, о которыхъ въ ту пору не имѣли почти никакого понятія гонимые и угнетенные единовѣрцы испанскихъ евреевъ на востокѣ, во Франціи и Германіи. Только изрѣдка звукъ радостнаго пѣснопѣнія и энергической дѣятельности во всѣхъ отрасляхъ литературы и науки доносится съ полей Андалузін къ гонимымъ, а во время крестовыхъ походовъ и находящимся въ страшной опасности евреямъ Франціи и Германіи; но эти звуки не вызываютъ тамъ отголоска, ибо гонимые совершенно погрузились въ изученіе талмуда, и только въ немъ черпаютъ успокоеніе и утѣшеніи своихъ страданій.

Но особенно богатые плоды принесъ первый періодъ испанской эпохи процвѣтанія въ двухъ областяхъ. Во первыхъ—поэзіи, очень скоро распадающейся на свѣтскую и духовную, изъ которыхъ первая движется еще робкими, но все-таки многообѣщающими шагами, вторая же уже вступила въ пору полной зрѣлости. *Иосифъ б. Абитуръ* можетъ считаться ея первымъ основателемъ на испанской почвѣ, *Исаакъ ибнъ Гайятъ* — продолжателемъ его дѣятельности, а *Саломонъ Габироль*—полнѣйшимъ выраженіемъ современнаго міросозерцанія и высоты, на которую поднялась религіозная поэзія. Характеристическая особенность этой поэзіи — темнота, жесткость, тяжеловѣсность внѣшней формы, часто даже идущей въ разрѣзъ съ грамматикой и находящей удовольствіе въ тяжелыхъ словообразованіяхъ, въ образахъ и фигурахъ изъ Гаггады. Интересъ, возбуждаемый содержаніемъ, беретъ еще перевѣсъ надъ тщательнымъ соблюденіемъ и примѣненіемъ внѣшнихъ формъ, «и поэтическая одежда ложится, какъ наружная оболочка, на неподдающійся, недостаточно одолѣваемый матеріалъ».

* Коментарій этотъ нынѣ весь изданъ обществомъ *Микице Нирдаммимъ*.

При этомъ религіозные поэты суть покамѣсть также главные представители обученія Талмуду и раввинской учености, присутствіе которой проглядывается и въ ихъ поэтическихъ произведеніяхъ, между тѣмъ, какъ на арабскую науку и арабскую культуру смотрятъ только какъ на расширение научнаго матеріала, какъ на болѣе глубокое проникновеніе новыми взглядами и очищающими горизонтъ точками зрѣнія. Только послѣдующій періодъ принимаетъ наслѣдіе борьбы предшествующаго съ формой и грамматикой, съ піютомъ и Гаггадой, съ Талмудомъ и Мидрашемъ. Теперь на новопріобрѣтенной почвѣ созрѣвшей искусственной поэзіи можетъ совершаться дальнѣйшая постройка и украшеніе зданія. Искусство выраженія, прелесть формы, звучность отнынѣ становятся принадлежностью поэзіи. Рядомъ съ меланхолическими звуками религіозной поэзіи раздаются веселыя пѣсни любви и наслажденія жизнью; мѣсто ученаго раввина занимаетъ мейстерзингеръ, весь погруженный въ современную культуру и пустившій глубокіе корни въ науки, такъ что элементы талмудическіе и гаггадическіе ступиваются если не вполнѣ, то въ значительной степени. Представителями этой классической эпохи испанско-еврейской поэзіи являются три писателя—Моисей «глубокомысленный», Авраамъ «остроумный», и Іегуда «милый» пѣвецъ—три ума, столько же философскихъ, сколько поэтически-творческихъ, дѣятельности которыхъ мы обязаны тѣмъ, что съ ними оканчивается такъ называемый пайтанскій періодъ, такъ какъ «свѣтъ ихъ созданій разлился по широкимъ равнинамъ мидраша и піюта».

Въ этомъ видѣ представляется развитіе второй, т. е. философской области знанія, и именно аналогично съ современною арабскою философіею—какъ движеніе къ положительному, какъ признаніе тѣхъ религіозныхъ факторовъ, которыхъ до того времени философское умозрѣніе не считало равноправными съ собой и оставлено въ сторонѣ. Мѣсто мистически окрашеннаго неоплатонизма и смѣлой арабской философій занимаетъ все болѣе и болѣе, присвоивая себѣ единодержавіе, *Аристотелизмъ*, съ этихъ поръ, почти исключительно господствующій въ еврейской религіозной философій и сливающийся въ ней съ спекулятивными идеями предшественниковъ въ одно своеобразное цѣлое, которое остается руководящимъ и нормирующимъ для всего послѣдующаго времени.

Богатая, большею частью псевдоэпиграфическая литература образуется съ первыхъ годовъ среднихъ вѣковъ вкругъ имени Платона и Аристотеля; первый—учитель философовъ, второй—богослововъ; изъ приписываемыхъ имъ сочиненій черпаютъ отъ одиннадцатаго до тринадцатаго и

четырнадцатаго столѣтій какъ еврейскіе философы, такъ и христіанскіе схоластики, причемъ первые пользуются арабскими, вторые — латинскими переводами этихъ сочиненій. Главное произведеніе этой литературы — «*Elementa theologiae*» Прокла, схоластика между греческими философами; за нимъ слѣдуютъ различные труды Псевдо-Эмпедокла, въ которыхъ древнему натуръ-философу приписываются неоплатоническія и мистическія идеи, и Псевдо-Пифагора, въ которыхъ Создатель міра и созданіе символизируются числами; главнѣе же ихъ всѣхъ — псевдо-Аристотелевское сочиненіе; «*Theologia*», имѣвшее значительное вліяніе на философское развитіе мысли. Сохранилось извѣстіе, что за сто лѣтъ до возникновенія общества «чистыхъ братьевъ» одинъ византійскій христіанинъ, Нанма изъ Эмезы, перевелъ это сочиненіе для арабскаго философа Аль-Кинди, а почти шестьсотъ лѣтъ спустя, одинъ еврейскій врачъ въ Дамаскѣ переводитъ его на латинскій языкъ и рекомендуетъ папѣ Леону X — какъ важное произведеніе, доктрины котораго согласуются съ евангельскими. Такимъ образомъ исторія литературы дѣйствительно даетъ возможность «обнимать въ одной общей связи умственное развитіе всѣхъ культурныхъ народовъ».

Тому же неоплатоническому направленію принадлежитъ трудъ, вліяніе котораго на развитіе схоластики признается весьма значительнымъ со стороны компетентныхъ изслѣдователей. Къ сожалѣнію, иракъ, окружающій это сочиненіе — заглавіе его «*De causis*» — еще недостаточно разсвѣянъ; между прочимъ оно долго признавалось и за сочиненіе Аристотеля и неоднократно комментировалось, какъ таковое. На самомъ же дѣлѣ оно болѣею частью — компиляція тридцати двухъ метафизическихъ тезъ изъ «*Institutio theologica*» Прокла, и есть основаніе предположить, что компиляторъ одно лицо съ толкователемъ этой книги, евреемъ *Давидомъ*. На схоластическую философію въ XIII ст. этотъ забытый философъ *Давидъ* и Габироль вліяли такъ сильно, что разъяснить ее въ ея существеннѣйшихъ чертахъ, движеніяхъ и уклоненіяхъ можно только съ помощью подробнаго разбора этихъ обоихъ неоплатоническихъ мыслителей. Давидъ, — какъ сообщаетъ признающій его псевдонимность Албертусъ Магнусъ, — написалъ также по трудамъ Аристотеля, Авиценны, Алгаззали и Алфараби сочиненіе о «первыхъ причинахъ» и снабдилъ его комментариемъ на манеръ Евклида, который выставляемыя имъ теоремы доказываетъ въ своихъ комментаріяхъ. Кромѣ того ему приписывается еще сочиненіе болѣе подробнаго руководства къ физикѣ, которое онъ, однако, озаглавилъ «*Метафи-*

зика». Но это сочиненіе, составленное по Аристотелевымъ принципамъ и проникнутое арабскою философіей, другой схоластикъ, пользовавшійся имъ тоже въ убѣжденіи, что тутъ заключено чистое ученіе перипатетиковъ, считаетъ переводомъ съ латинскаго и извлеченіемъ изъ сочиненія Прокла. Критическая проницательность отождествила уже въ новое время этого философа *Давида* съ однимъ изъ знаменитѣйшихъ переводчиковъ того времени, вышеупомянутымъ крещенымъ евреемъ *Іоанномъ Авендаэтомъ* (искаженіе изъ *Ибнъ-Дауда*), который въ 1150 г. совмѣстно съ *Доминикомъ Гундисальви* перевелъ книгу «De causis» также на латинскій языкъ, а Авендаэта въ свою очередь—съ однимъ тоже переводчикомъ и тоже крещенымъ евреемъ того времени *Іоанномъ Hispalensis* (или *Hispanensis*). Эта удачная гипотеза могла только подтвердиться болѣе глубокимъ знакомствомъ съ тѣмъ періодомъ—временемъ, когда арабская философія, и съ нею Аристотель, впервые получили доступъ къ христіанамъ, которые все болѣе и болѣе утверждались въ Испаніи и все сильнѣе и сильнѣе оттѣсняли арабовъ. Извѣстно, что въ годы отъ 1130 до 1150 г. Раймундъ Толедовъ, христіанскій епископъ и канцлеръ, собиралъ вокругъ себя компанію или даже школу переводчиковъ, между которыми именно Авендаэтъ *Hispanensis* игралъ самую значительную роль. Труды этихъ людей, къ которымъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, присоединились и некрещенные, даже раввинскіе евреи, дали первый толчокъ и содѣйствовали развитію схоластической философіи, которой скоро суждено было достигнуть своего апогея, точно также какъ, съ другой стороны, они усилили то восторженное поклоненіе философу изъ Стагиры, которое, столѣтіе спустя, охватило и христіанскій западъ.

Но между еврейскими мыслителями двѣнадцатаго столѣтія эта приверженность къ Аристотелю и его системѣ отнюдь не была еще рѣзко опредѣлившеюся и неоспоримою. Въ ту пору еще не дошли до такого самостоятельнаго міровоззрѣнія, съ помощью котораго можно было бы держаться на почвѣ положительнаго еврейства, и уже цѣлое столѣтіе съ лишнимъ колебались между различными системами, сглаживая и примиряя, тутъ отбрасывая, тамъ измѣняя, вообще же не слѣдуя ясно и опредѣлительно обозначившемуся направленію. Этой неясности и этого колебанія въ философскомъ ходѣ мысли не чуждъ и первый изъ вышеупомянутаго поэтического тріумвирата, *Моисей б. Іаковъ Ибнъ Эзра*, годъ рожденія и смерти котораго неизвѣстенъ съ точностью. Такъ какъ онъ отъ спекулятивной свободы мышленія постепенно перешелъ къ строгой набожности, то представляется почти вѣроятнымъ, что его житейскія невзгоды не оста-

лись безъ значительнаго вліянія и на развитіе его философскихъ идей. Но значеніе Моисея б. Эзры заключается не столько въ его философскихъ изслѣдованіяхъ, сколько въ произведеніяхъ поэтическихъ.

Несчастливая любовь, которая замѣчательнымъ образомъ искони оказывалась благопріятною и плодотворною для музы всѣхъ поэтовъ, вводится Эзрою въ еврейскую поэзію какъ объектъ творчества *. Онъ любилъ дочь одного изъ своихъ братьевъ, но она вышла за другого — вѣроятно, даже за одного изъ четырехъ его братьевъ — и скоро послѣ того умерла отъ родовъ въ очень молодыхъ лѣтахъ. Любовь его, повидимому, встрѣтила взаимность, но братья воспротивились этому браку. Полный горечи и озлобленія, поэтъ оставилъ Испанію, чтобы найти нѣкоторое утѣшеніе своей глубокой скорби, — и передъ отъѣздомъ спѣлъ своей возлюбленной слѣдующую прощальную пѣснь:

„Свѣтъ найдетъ нашу любовь такую странную.
Какъ ты ни жестока—я умѣю это переносить!
Угрожаемый насмѣшкой, я затворяю свое сердце;
Ты знаешь мое страданіе—и усиливаешь скорбь бѣгствомъ!

Безъ тебя міръ для меня—только темница,
И все, гдѣ нѣтъ слѣдовъ твоихъ—пустыня.
Твое слово—медъ, не улаждающій меня,
Твое дыханіе—ароматъ, счастливящій другихъ!

Ты молода, полна ума—ты лань, покоряющая львовъ,
Приводящая любящихъ, увь, въ отчаяніе.
Съ твоею виною растетъ моя любовь —
Ты живешь въ моемъ глазѣ, въ моей груди.

**И пылает моя грудь, нафлннены глаза слезами—
Я боленъ, и нѣтъ во мнѣ желанія исцѣлиться!
Я останусь тебѣ вѣренъ, пока не перестанетъ вертѣться вселенная
 вокругъ себя!
Будь счастлива, пока не замоленеть пѣсня соловья!**

Поэтъ сдержалъ слово, и съ тѣхъ поръ одиноко и безрадостно странствуетъ онъ въ жизни. Когда же чрезъ нѣсколько времени возлюбленная

* Судя по нѣкоторымъ дошедшимъ до насъ стихотворнымъ отрывкамъ, любовь служила сюжетомъ и старшему поколѣнію еврейскихъ поэтовъ въ Испаніи, а именно поколѣнію ибнъ-Нагдиллы. *Ред.*

его сердца такъ внезапно умерла, онъ посвятилъ ей слѣдующую поэтическую жалобу:

Съ болью вырвался отъ нея новорожденный,
 Но материнской любви не суждено было обнять его;
 Сѣти смерти охватили ее и, лишенная силъ,
 Склоняется она къ супругу, полному теплою любовью:
 „Помни союзъ молодости, и врата гроба
 Также обними руками любви;
 Охраняй вѣрность дочерей, я должна ихъ оставить,
 Напрасно раздаются жалобные крики бѣдняжекъ.
 Напиши также моему двоюродному брату, который, ахъ, такъ много
 страдалъ за меня!
 Сжигаемый жаркимъ огнемъ любовной скорби,
 Онъ блуждаетъ скитальцемъ по чужой землѣ,
 И сильно истекаютъ кровью раны его страданія.
 Онъ ищетъ чашу утѣшенія, но теперь
 Залить его наполненная до краевъ чаша скорби“.

Горе несчастной любви придаетъ съ этихъ поръ поэзіи Моисея б. Эзры мрачный, пессимистическій колоритъ, такъ что мы имѣемъ право думать, что пѣсни, въ которыхъ онъ воспѣваетъ природу, вино и веселье, «пиршествующую жизнь подъ сводами вѣтвей и при пѣсняхъ птицъ», сочинены еще до этого несчастнаго поворота въ его судьбѣ, когда ему еще улыбались благосклонность возлюбленной и надежда на сладкое обладаніе ею. Но радостное чувство, выражаемое авторомъ въ этихъ произведеніяхъ, часто нарушается, а иногда и совсѣмъ уничтожается искусственною формою ихъ. Самыя смѣлыя вѣшнія формы даетъ Моисей б. Эзра мѣсто въ своихъ стихахъ, и примѣненіе музичнаго стиля становится у него почти само себѣ цѣлью. Черезъ это портится ясность выраженія, простота и достоинство чувства; искусственное закругленіе не вознаграждаетъ за отсутствіе поэтической глубины, и величайшее совершенство формы не въ состояніи оживить произведеніе, на которомъ не лежитъ высшая печать музыки. Но въ собраніи свѣтскихъ стихотвореній, которыя Моисей соединилъ въ «Цѣпь» (Anak, Tarschisch) находится также немало чистыхъ и прелестныхъ жемчужинъ пѣсенной поэзіи, не мало тонко прочувствованныхъ и умно выраженныхъ стихотвореній. Изъ вакхическихъ пѣсенъ этого сборника, заключающаго въ десяти отдѣлахъ своихъ больше 1,200 стиховъ, приведемъ двѣ слѣдующихъ:

Меня освѣжаетъ вино, когда томить зной;
 Меня согрѣваетъ оно, когда холодно;

Оно мнѣ защита отъ бѣшенства мороза,
И вмѣстѣ убѣжище отъ солнечнаго зноя.

Когда я смотрю внимательно на людей,
Какими хитрыми и коварными они представляются мнѣ!
За маленькую серебряную плату
Требуютъ они себѣ золотой напитокъ!

Само собою разумѣется, что «возлюбленная» воспѣвается въ самыхъ разнообразныхъ видахъ этой «Цѣпи», которая подражаетъ одной своеобразной внѣшней формѣ арабской поэзіи, такъ наз. «Theđjnīs» — употребленію, вмѣсто рифмы, одного и того же слова въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ его.

Милая совершенно похожа на миртъ,
Когда въ пляскѣ распускаются ея волосы;
Ахъ, рѣки крови проливаетъ ея стрѣла,
И однако же наказаніе не постигаетъ ее за это!

Я сдѣлалъ милой вопросъ:
Почему непріятель тебѣ взглядъ старика?
А она отвѣчала мнѣ тоже вопросомъ:
Почему предпочитаешь ты дѣвушекъ вдовамъ?

Кромѣ того, Моисей б. Эзра воспѣваетъ въ своемъ, дошедшемъ до насъ «Dīwan», дружбу, истинныхъ и ложныхъ друзей, изъ которыхъ одни ставятся имъ весьма высоко, другіе служатъ предметомъ горькихъ сѣтованій; можно предположить, что именно въ этихъ скорбныхъ стихотвореніяхъ Моисей б. Эзра изобразилъ свою собственную судьбу. Справедливо называютъ его, по отношенію именно къ этому роду пѣсень, самымъ субъективнымъ новоеврейскимъ поэтомъ, ибо онъ менѣе, чѣмъ кто либо, способенъ умалчивать о своихъ личныхъ дѣлахъ, отношеніяхъ и взглядахъ. Радостное чувство жизни, проникающее его пѣсни, просвѣтляется еще иногда кроткимъ юморомъ, который умѣетъ находить свѣтлую сторону въ самыхъ разнообразныхъ явленіяхъ и превратностяхъ жизни. Такъ Моисей б. Эзра воспѣваетъ окрашенные волосы и старость, ложную дружбу, богатство и разлуку съ возлюбленной. Особенно характеристическимъ въ его творчествѣ представляется твердое и гордое сознаніе имъ своей поэтической миссіи, которое выражено уже въ посвященіи на первой страницѣ его сборника и также заканчиваетъ эту книгу:

„Высоко поднимается сынъ музъ, онъ раздаетъ скиптры и короны,
Но и ниспровергать имѣетъ онъ силу, когда ложное величіе хочетъ про-
бить себѣ дорогу.

Поэтому бойся его карандаша: изъ него исходитъ медъ и вмѣстѣ ядъ!

• Заимствуя у арабскихъ поэтовъ и доводя до высокаго совершенства внѣшнія формы, Моисей б. Эзра взялъ у нихъ и загадку—тотъ родъ поэзіи, которому впослѣдствіи суждено было получить въ новоеврейской поэзіи очень сильное распространеніе. Одно изъ его остроумнѣйшихъ произведеній въ этомъ родѣ слѣдующее:

Это—сестра солнца, созданная для того,
Чтобы служить въ темной ночи;
Подобно пальмѣ, стремится она въ вышину,
Золотымъ копьемъ блеснуть въ своемъ великолѣпнѣ.
Слеза дрожитъ на ея щекѣ,
Пламя сожигаетъ ея тѣло;
Когда она близится къ смерти, спѣшите обезглавить ее—
Этимъ снова возбудите въ ней жизнь.
Никогда не видалъ я такого существа,
Которое, какъ она, плакало и смѣялось бы въ одно и то же время.
(Разгадка: свѣча).

При отсутствіи надежныхъ біографическихъ свѣдѣній о Моисей б. Эзра, который, подобно Габиролю и большинству поэтовъ еврейско-древнеиспанской школы, долго оставался почти въ забвеніи и выведенъ на свѣтъ только въ новое время,—пришлось замѣнять факты психологическими предположеніями и на основаніи этихъ послѣднихъ объяснять его поэтическое творчество. Быть можетъ поэтому не покажется слишкомъ смѣлою мысль, что только великое горе его жизни породило серьезность и скорбное чувство, выражающіяся въ религіозныхъ стихотвореніяхъ этого поэта, въ которыхъ онъ рисуетъ яркими красками и передаетъ различными элегическими звуками коварство міра и ничтожество земныхъ благъ, покаяніе и смиреніе, въ слѣдствіе чего его впослѣдствіи прозвали «поэтомъ покаянья»—*Hasal-lach*. Эти религіозныя пѣсни—лучшія произведенія его генія; если поэтъ до того только весело смѣялся или шутилъ, то читатели чувствовали, что онъ былъ здѣсь не въ своей настоящей стихіи и что меланхолія его натуры, также какъ и чопорная *grandezza* формъ его поэзій не ладилась съ веселыми звуками, которые онъ пытался извлекать изъ своей лиры. Напротивъ того, основной тонъ его лирическаго дарованія гармонируетъ съ тономъ его религіозныхъ пѣсенъ для синагоги Израиля—народа, все еще

угнетеннаго и даже въ эти дни свободной жизни окруженнаго опасностями и завистѣвшаго отъ прихоти государей. Болѣе 220 религіозныхъ пѣсенъ приписывается Моисею б. Эзра—пѣсенъ, которыя почти исключительно посвящены недѣлямъ покаянія и скорби и занимаютъ выдающееся мѣсто въ испанскомъ, африканскомъ и французскомъ богослуженіи. По истинѣ изумительною разнообразностью и силою отличаются эти синагогальныя пѣсни, которыя даже въ арабскомъ періодѣ могли еще вызывать удивленіе. Конечно поэтический элементъ иногда ступеневывается тутъ другими—религіозными и дидактическими. Но поэтъ все таки постоянно возвращается къ великому содержанію своей религіозной поэзіи, которое составляютъ призывъ къ покаянію и смиренію, напоминаніе о страшномъ судѣ, о преходимости всего земного, о смерти и божественной карѣ за грѣхъ. Но въ большей части этихъ покаянныхъ пѣсенъ и субъективное чувство автора выступаетъ такъ же сильно, какъ въ его свѣтской лирикѣ; онѣ главнымъ образомъ—«гласная исповѣдь въ его заблужденіяхъ и слабостяхъ», полное раскаяніе обращеніе къ минувшимъ днямъ, «когда онъ опьянялся виномъ юности, когда свѣтъ проводилъ предъ нимъ свои обманы въ красивыхъ образахъ». Примѣромъ этихъ поэтическихъ исповѣдей можетъ служить, относительно содержанія и формы, слѣдующее стихотвореніе:

„Предъ Богомъ дрожу я, объятый страхомъ,
Чуть закрывается глазъ—мученіе пробуждаетъ меня.
Онъ зоветъ—и стыдъ покрываетъ мое лице,
Во всеоружіи для всемірнаго суда стоитъ Господь.

Трепеща, стою я предъ грознымъ голосомъ,
Спрашивающимъ: кто не боится Бога?
Полный грѣха и вины, какъ могъ я надѣяться на что нибудь,
Если забыть мной день послѣдняго отчета?
Оттого текутъ изъ глазъ потоки слезъ,
Оттого пылаетъ въ моей внутренности горячечный жаръ.

Знаетъ-ли человѣкъ, что каждый шагъ,
Дѣлаемый имъ въ жизни, сочтенъ?
Помнитъ-ли онъ, что всѣ его дѣла и поступки
Глубоко вписаны желѣзнымъ карандашемъ?
Что сонмъ его судей, его свидѣтелей
Неусыпно слѣдитъ за нимъ?
Въ тѣ дни, когда жжетъ ему родительская любовь,
Когда измѣняетъ вѣрность друзей,

Когда жалко влечитъ онъ свое существованіе,
И все кажется ему обманчивымъ призракомъ?

Человѣкъ и всѣ его стремленія—только переходящее дыханіе;
Подобно колеблющейся тѣни, протекаетъ его жизнь,
Подобно полету птицы мчится она,
И годы его летятъ безъ крыльевъ.
И все, что онъ прячетъ въ своемъ дому,
Распадается въ концѣ концовъ развалинами;
Только праведность его дѣлъ
Сопровождаетъ его до могилы,
И съ престола кары за грѣхи
Садится Господь на престолъ милости.

Моисей б. Эзра былъ также и пытливый изслѣдователь. Въ еврейскомъ богословіи, въ греческой философiи и арабской литературѣ онъ обладалъ значительными познаніями, и во всѣхъ этихъ областяхъ оставилъ труды, которые, правда, стоятъ ниже его поэтическихъ произведеній и не принадлежатъ также къ особенно выдающимся явленіямъ еврейской литературы, но тѣмъ не менѣе обнаруживаютъ глубокую пытливость и стремленіе къ научному знанію. Одно изъ его богослово-философскихъ сочиненій, повидимому, написанное на еврейскомъ языкѣ и имѣвшее заглавіе «Arugath Nabosem» (Грядка съ пряностями), сохранилось въ отрывкахъ, которые не свидѣтельствуютъ о самостоятельномъ мышленіи автора, но представляютъ больше конспектъ различныхъ философскихъ ученій грековъ, арабовъ и евреевъ, и тема которыхъ—отдаленіе отъ Бога всякихъ антропоморфизмовъ. Эмпедоклъ, Пифагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, а изъ еврейскихъ мыслителей—Саадія и Габироль, цитируются здѣсь неоднократно, и арабамъ, и грекамъ противопоставляется ученіе еврейства объ атрибутахъ. «Намъ, — говорится въ этомъ сочиненіи, — намъ, чье право стѣсняется народами, господствующими надъ нами и каждый разъ, какъ имъ понадаются въ библіи метафоры, утверждающими, что мы дѣйствительно понимаемъ ихъ въ грубо-чувственномъ смыслѣ, намъ ихъ большая сила и грозящее насиліе препятствуютъ становиться выше ихъ, прижимать ихъ языкъ къ гортани рѣзкими возраженіями и представленіемъ дѣла въ настоящемъ свѣтѣ».

Значительнѣе философской дѣятельности Моисей б. Эзра, повидимому, была дѣятельность его въ качествѣ историка литературы. Его сочиненіе «Kitâb al Machâdera w'al Mads kara» (Книга переговоровъ и воспоми-

наній), есть въ одно и то же время реторика и исторія литературы. Къ сожалѣнію, этотъ трудъ, одинаково важный и для арабской, и для кастильской поэзіи, до сихъ поръ еще остается рукописью. Насколько извѣстно о немъ, онъ имѣетъ форму отвѣтовъ одному любознательному ученику, обращающемуся къ учителю съ различными вопросами насчетъ поэзіи и поэтовъ. По превосходной характеристикѣ, которую Моисей б. Эзра сдѣлалъ здѣсь своему предшественнику Габиролю, можно составить себѣ понятіе обо всемъ этомъ, несомнѣнно значительномъ сочиненіи:

„Ибнъ Габироль обращалъ особенное вниманіе на свое нравственное усовершенствованіе. Онъ бѣжалъ земныхъ вещей, посвящалъ болѣе высокому свою душу, которая была чужда всякаго оскверненія ея желаніями, и воспринималъ въ себя все, чтобы сдѣлать себѣ доступными самыя трудныя философскія и математическія знанія... Будучи моложе другихъ ученыхъ современниковъ своихъ, онъ, однако, превосходилъ ихъ силою слова, хотя всѣ они умѣли выражаться изящно и привлекательно... Габироль былъ вполне писатель, краснорѣчивый, въ искусствѣ поэзіи достигавшій высшей цѣли. Онъ умѣетъ пользоваться самыми тонкими оборотами рѣчи и поэтому признается всѣми за мастера слова, за художника въ стихахъ; его стиль гладокъ, выраженія текучи, обработка сюжета привлекательна. Глаза всѣхъ обращались на него съ удивленіемъ, всѣ позднѣйшіе пользовались тою печатью, которую наложилъ на языкъ онъ. Нашъ молодой поэтъ отличался во всѣхъ родахъ поэзіи: въ хвалебной пѣснѣ, какъ въ элегій и философскомъ стихотвореніи. Его пѣсни дружбы полны нѣжности, его религіозныя стихотворенія трогаютъ до слезъ, его покаянныя думы вселяютъ чувство глубокаго смиренія. Но и сатиры его были рѣзки и колючи; ибо если по своей натурѣ и занятіямъ онъ философъ, но раздражительность его не знала предѣловъ и оказывала очень сильное вліяніе на его умъ... Критика и на счетъ его выражала многія порицанія, но у насъ нѣтъ никакого повода соглашаться съ ними».

Съ нѣткою краткостью характеризуетъ Моисей б. Эзра свой классическій образецъ. Какъ Габироль есть представитель періода бури и натиска, такъ Моисей б. Эзра—представитель поры художественнаго совершенства формы въ ново еврейской поэзіи,—поры, за которою должно было непосредственно послѣдовать и дѣйствительно послѣдовало время высшей зрѣлости.

На этой ступени встрѣчаемся мы съ именемъ, пользующимся громкою славой и во всемірной литературѣ—именемъ *Іегуды б. Самуила Галеви* (по арабски Abu'l Hassan ibn Allâwî, 1140 г.) *.

* О жизни и твореніяхъ Іегуды Галеви ср. историко-литературное чтеніе, помѣщенное въ „Восходъ“ за апрѣль 1881 г. Ред.

Въ немъ развитіе того принципа, который въ еврейской національной литературѣ играетъ руководящую роль, достигло своего высшаго предѣла; онъ—поэтически просвѣтленный образъ души народа въ ея поэтическихъ ощущеніяхъ, въ ея исторической борьбѣ, въ ея патріотическихъ чувствахъ и всемірно-историческомъ мученичествѣ. Все, что велико и прекрасно въ этомъ поэтическомъ развитіи съ тѣхъ дней, когда на почвѣ Испаніи вновь раздалась пѣсня Іуды на языкѣ Сіона—все это звучитъ чисто и полно въ его пѣснѣ; все, что глубоко и истинно въ мыслительномъ процессѣ спекулятивнаго движенія еврейства, находитъ отголоски въ его сердцѣ и надлежащее выраженіе въ его творчествѣ. Онъ дѣйствительно «исключительный человѣкъ» (*singularer Mensch*), и хотя мы имѣемъ мало свѣдѣній о его жизни, но на основаніи психологически неизмѣнныхъ законовъ, намъ представляется несомнѣнною гармоническая связь его творчества съ его жизнью. Давно исчезнувшій міръ снова воскресаетъ въ его пѣсняхъ, и то чистое душевное настроеніе, изъ котораго онъ, вѣроятно, выходилъ, есть музыка лирики Іегуды Галеви. Но каждое изъ этихъ душевныхъ настроеній и вызываемая ими поэзія отъ всякихъ невзгодъ и колебаній человѣческаго существованія постоянно возвращается въ тотъ кругъ, въ срединѣ котораго находится единственная великая любовь нашего поэта—въ Сіону. Такимъ образомъ возстановляется то первобытное и твердое единство, которое исходитъ изъ этой творческой натуры. Никакой разладъ не омрачаетъ его мышленія, никакая дисгармонія не нарушаетъ его пѣснопѣнія. Пѣснь его чиста и правдива, какъ душа его въ ту минуту, когда она вышла изъ рукъ Создателя.

Да, онъ былъ поэтъ великій
И звѣзда своей эпохи;
Былъ онъ яркое свѣтило
Для народа своего.

И какъ огненный, громадный
Чудный столбъ,—предъ караваномъ
Грустныхъ братій, съ пѣснью шелъ
По пустынѣ мрачной ссылки.

(Гейне).

Родиной его была Кастилія, а лучшіе люди народа были его друзьями. Собственно біографическія свѣдѣнія о немъ скудны, и потому легенда избрала его своимъ героемъ и любимцемъ. Одно только несомнѣнно: Іегудѣ

Галеву было съ лишнимъ пятьдесятъ лѣтъ, когда онъ пустился въ знаменитое странствіе къ цѣли его задушевныхъ стремленій—въ Палестину. Вмѣстѣ съ пѣснями поэта мы слѣдуемъ за нимъ въ отдаленныя страны—Египетъ, Іеменъ *, Дамаскъ. Въ Тирѣ пѣснь его умолкаетъ... Достигъ-ли онъ своей завѣтной цѣли, увидѣлъ-ли страну своихъ отцовъ? Или смерть застигла пѣвца-пилигрима среди его набожнаго странствія? Никакая пѣснь, никакой звукъ не даетъ съ этихъ поръ вѣсти о Іегудѣ Галеву, и «гробница его никому невѣдома до нынѣшняго дня».

Мало того: мы должны даже считать за особенную милость судьбы или случая, что, благодаря неутомимости литературныхъ рудокоповъ, пѣсни Іегуды найдены въ такомъ богатомъ количествѣ, давшемъ возможность составить себѣ понятіе о всемъ его поэтическомъ творчествѣ. Уже на чело юноши муза напечатлѣла свой поцѣлуй, и «прелестный отголосокъ свыше даннаго лобзанья» отражается въ каждой пѣснѣ поэта, вызывавшей удивленіе современниковъ уже въ молодые годы автора. Также и любовь, по-видимому, рано нашла себѣ доступъ въ воспріимчивое сердце поэта. Выраженіе, придаваемое Іегудой въ его юношескихъ пѣсняхъ сладостнымъ проявленіемъ этого чувства, не есть дикая чувственность арабской эротической лирики и не глубокое недовольство и міровая скорбь Габироля, или художественно закругленное любовное сѣтованіе Моисея б. Эзри; нѣтъ—какой-то вроткій шопотъ страсти проходить по его эротическимъ пѣснямъ, которыя правдиво, искренно и задушевно восхваляютъ счастье любви или оплакиваютъ разлуку съ возлюбленною...

О, не спи, пробудись, пробудись,
Для того, чтобы взглядъ твой сдѣлалъ меня счастливымъ!
Тебѣ грезится, быть можетъ, что тебя цѣлуютъ?
Проснись, тогда я объясню тебѣ этотъ сонъ.

* * *

Въ моихъ слезахъ моетъ она свою одежду
И сушитъ ее на огнѣ своей любви;
Ибо мои слезы—ея рѣка,
И пламень ея глазъ—солнечный свѣтъ.

* * *

Недавно видѣлъ я тайно мою милую, и она украдкой показала мнѣ
Пламенные солнца ея щекъ, и роскошныя волны кудрей,
Которыя, блестя, какъ опалъ, покрываютъ хрустальные виски.

* О посѣщеніи Іегудой Галеви Іемена (южной Аравіи) не имѣется никакихъ указаній.

И я смотрѣлъ на этотъ образъ въ волшебной силѣ красоты;
 И она казалась мнѣ утреннимъ солнцемъ, которое жгучими острыми
 лучей
 Румянитъ и золотитъ бѣлыя облачка раннихъ сумерекъ.

И когда для молодого поэта тоже пробилъ часъ разлуки съ возлюбленной, тогда онъ спѣлъ ей такую пѣсню:

И такъ, мы должны разстаться! Погоди,
 Чтобы я еще погрузилъ взглядъ мой въ твои глаза.
 Не забывай, милая, дней нашихъ наслажденій,
 Какъ я всегда помню ночи твоей благосклонности.
 Во снѣ является предо мною твой образъ —
 О, будь нѣжна ко мнѣ и въ сновидѣніи!

Когда я буду уже мертвъ, все-таки услышу я каждый разъ,
 Какъ раздадутся твои шаги, какъ зашумитъ твое платье;
 И на привѣтъ твой отвѣчу я изъ могилы
 Пыломъ любви, не дыханіемъ холоднаго жилища моего.
 Возьми мою жизнь, возьми, повелѣвай,
 И да будетъ этимъ отдаленъ твой конецъ!

Я не слышу уже голоса изъ твоихъ устъ,
 Но онъ звучитъ мнѣ изъ глубины моего сердца.
 Такъ душа моя стремится вслѣдъ за тобою; здѣсь же
 Только мое тѣло, пустая тѣнь.
 О, соедини скорѣе вновь тѣло съ душою,
 О, возвратись, спѣши возвратиться!...

Кромѣ любви, Іегуда въ своей юности, по примѣру восточныхъ поэтовъ, воспѣваетъ также вино и дружбу и доставляетъ себѣ веселое развлеченіе нѣжно прочувствованными свадебными пѣснями, игривыми загадками. Если его вакхическія пѣсни и стихотворенія въ честь дружбы очевидно представляютъ подражаніе арабскимъ образцамъ, то напротивъ того, его свадебныя пѣснопѣнія, въ высшей степени граціозно прославляющія счастье молодого брака, сладостныя ощущенія чистой любви, самостоятельны какъ по замыслу, такъ и по выполненію. Томленіе влюбленнаго до той минуты, пока онъ не убѣдился во взаимной любви, стыдливые взгляды новобрачной, возбуждающіе веселость разгоряченныхъ виномъ гостей, робкое ожиданіе предстоящаго обоимъ блаженства—все это воспроизведено въ пѣсняхъ Іегуды, изъ которыхъ лучшая—что достаточно ха-

ракетистично—послѣ горячаго призыва хранить молодое чувство любви, оканчивается грустными звуками:

Скоро вы будете соединены, утишится ваше томленіе.

Ахъ, если бы пора избавленія наступила также благодатно и для моего народа!

Хотя всѣ подробности жизни Іегуды покрыты глубокимъ мракомъ, но можно съ вѣроятностью предположить, что эта эротическая поэзія была произведеніемъ только его молодыхъ годовъ. Друзьямъ, которые упрекали юношу въ веселыхъ попойкахъ, онъ возражалъ:

Не минуло мнѣ еще двадцати одного года—

И вы хотите, чтобъ я уже теперь бѣгалъ отъ милаго вина?

Точно также цѣломудренныя уста пѣснопѣвца прославляли любовь, конечно, только въ дни молодости его.

Но сильнѣе любви было въ Іегудѣ чувство дружбы, нашедшее себѣ теплое выраженіе въ пѣсняхъ его къ Моисею и Ибрагиму б. Эзра, Іосифу ибнъ-Мигашу, Саломону б. Моалену, пѣсня котораго «звучитъ, какъ любовное горе», Іегудѣ ибнъ-Гаіятѣ, Іосифу ибнъ-Цаддику, Леви б. Аль-Таббану, Іегудѣ б. Аббасу, Аврааму б. Меиру Камніалу, Баруху б. Исааку Албаліи и многимъ другимъ, менѣе извѣстнымъ друзьямъ.

Съ лучшими людьми того времени связывала его искренняя, рѣдко омрачавшаяся дружба, которая вообще составляетъ характеристическое отличіе этого періода, въ противоположность литературнымъ боямъ предшествовавшаго столѣтія. Теперь поэты взаимно чествуютъ одинъ другого съ теплою любовью, безъ зависти и недоброжелательства; ошакиваютъ разлуку съ другомъ или какое нибудь прискорбное недоразумѣніе между собой, сопровождаютъ умершаго въ могилу душевнымъ прощаніемъ. Такая дружба можетъ имѣть источникомъ только гармоническое сочетаніе одинаковыхъ образовательныхъ стремленій и одинаковыхъ цѣлей, можетъ процвѣтать только подъ сѣнью великаго культурнаго движенія. Уже одного существованія этихъ дружескихъ связей было бы достаточно, при отсутствіи всякихъ другихъ свидѣтельствъ, для того, чтобы навести насъ на слѣдъ андалузскаго блестящаго періода еврейской литературы. Такая дружба—большею частью существовавшая только между четами поэтовъ—возникаетъ въ томъ случаѣ, когда сходятся два существенно различныхъ характера, при одинаковомъ благородствѣ образа мыслей и стремленій; тутъ—по мѣткому опредѣленію одного знаменитаго психолога — «каждый изъ двоихъ становится въ одно время ученикомъ и учителемъ другого; каждый

проникнуть сердечнымъ признаніемъ заслугъ другого или удивленіемъ къ нимъ; каждый удовлетворяется стремленіями и дѣйствіями другого, его производительностью, его мыслями — больше, чѣмъ своими собственными; но обоимъ доставляетъ наслажденіе взаимное пониманіе мыслей и чувствъ... У такихъ друзей то, что духовно расцвѣтаетъ въ одномъ, становится плодомъ у другого». И дѣйствительно, лучшія произведенія того культурнаго періода имѣютъ своимъ источникомъ гармоническій союзъ поэтовъ и мыслителей, которые, будучи всѣ надѣлены творческимъ духомъ, преслѣдовали одну и ту же великую цѣль — тщательно разрабатывать и доводить до совершенства литературу своего народа, постоянно воплощавшуюся для нихъ въ одной книгѣ Библии.

Но при этомъ субъективное чувство отнюдь не уходитъ на задній планъ, и полету чувства дружбы, не смотря на существованіе великой общей цѣли, также остается немало простора для того, чтобы онъ могъ совершаться радостно и свободно. Нигдѣ эта идеальная дружба не была воспѣта такъ привлекательно, какъ въ стихотвореніи, посвященномъ Іегудю Галеву какому-то неизвѣстному *Исаку б. Аль-Іатому* и которое можетъ быть названо истиннымъ торжественнымъ пѣснопѣніемъ въ честь дружбы:

Земля, вчера еще ребенокъ,
 Пила съ палящею жаждою осенній дождь,
 Похожая также на невѣсту, что подъ своимъ покровомъ
 Видитъ предъ собою наслажденія любви.
 Но вотъ весна излечиваетъ ея любовное томленіе.
 Украшенная блескомъ золотыхъ гридокъ,
 Наслаждаясь своимъ ярко-пестрымъ ковромъ,
 Земля все мѣняетъ и мѣняетъ самна красивыя одежды.
 Она разстилаетъ повсюду цвѣточные покровы,
 Смотритъ самыми разнообразными глазами растеній;
 Тутъ бѣлый цвѣтъ, тамъ зеленый, красный — точно губы,
 Которыя прильнули къ устами возлюбленнаго.
 Откуда эта роскошь красокъ, это смѣшеніе лучей?
 Тутъ все свѣтъ, блескъ, сверканье,
 Какъ будто земля отняла у звѣздъ ихъ лучи
 И хочетъ затмить ихъ своимъ блескомъ! —
 Вставай! Идемъ въ садъ съ виномъ,
 Которое мечетъ искры горячей любви!
 Пока мы держимъ его въ рукѣ, оно холодно,
 Но внутри насъ какимъ яркимъ и жгучимъ пламенемъ разгорается оно!
 Вотъ лучезарно вылетаютъ его струи изъ глиняныхъ кувшиновъ,

Мы ловимъ его въ прозрачныя кубки,
 И такъ проходимъ по тѣнотымъ аллеямъ,
 При приномѣ ароматъ свѣжихъ травъ.
 А въ то время, какъ весело намъ въ нашей дружеской бесѣдѣ,
 Земля тоже хочетъ наслаждаться весельемъ;
 Она улыбается, когда плачутъ дождевыя капли,
 Одна за другою ниспадающія на нее.
 Ее радуютъ слезы на ея лицѣ,
 Лежащія подобно богатому жемчужному вуалю.
 И радостно внимаетъ она, какъ щебечутъ ласточки,
 Какъ голубка съ воркованьемъ зоветъ своего милаго.
 Дѣвственно ликуетъ она, глядя на зеленныя вѣтви,
 Какъ будто видя въ нихъ свой ароматный вѣнокъ,
 И все скачетъ такъ красиво, граціозно,
 Точно идетъ веселая пляска.
 Усладительно шепчутъ свѣжіе утренніе зефирны,
 Напоая мнлюю благоуханіями,
 Шаловливо пробѣгаетъ вѣтерокъ, миртъ испускаетъ ароматъ,
 Какъ будто вспоминая съ тихою нѣжностью объ отдаленныхъ
 радостяхъ.
 Вѣтвь мирта то гордо вздымается вверхъ,
 То съ милою ласкою снова ложится на землю;
 Верхушки пальмъ шелестятъ отъ восторга
 Каждый разъ, какъ заслушаютъ пѣсню птицъ.
 Такъ движется, такъ украшаетъ себя природа,
 Чтобы явиться достойною Исаака.
 Слышишь ты ея слова? Она говоритъ: «Я сію такъ радостно,
 Потому что соединена съ Исаакомъ».

Но Іегуда Галеви при этомъ отнюдь не былъ слѣпъ къ слабостямъ
 своихъ друзей и порокамъ своего времени. Рѣзко и мѣтко порицаетъ поэтъ
 все, не нравящееся ему въ его друзьяхъ и современникахъ; бичъ его на-
 смѣшки обрушивается съ одинаковою силой на лже-поэтовъ, на отрица-
 телей Бога, надменно кичащихся своими знаніями, на отсутствіе вѣрности,
 на суетность, на «распутную женщину». Рабомъ представляется ему тотъ,
 кто подчиняется только своему времени и его вождѣніямъ...

Только тотъ свободенъ, кто служитъ Богу.
 Поэтому пусть каждый избираетъ себѣ свою часть;
 Я только въ Богѣ нахожу свое спасеніе!

И тутъ Іегуда Галеви уже у высшей цѣли своего творчества. Ибо его
 религіозная поэзія есть вѣнецъ его лирики. Въ ней впервые снова раз-
 даются тѣ звуки, которые нѣкогда лились изъ Псалтыри Давида, и чу-

дится, что Саронская роза сбросила свой покровъ вдовицы и вновь расцвѣла въ своей воскресшей красотѣ,—чудится, что опять чудесно зазвучали струны тѣхъ арфъ, которыя привлекали цѣлый народъ въ храмъ на горѣ Морин до той поры, пока корахидскіе пѣвцы не повѣсили ихъ на вѣтвяхъ вавилонскихъ ивъ, потому что не хотѣли пѣть пѣснь Сіона въ чужой землѣ! Теперь, какъ въ дни національнаго процвѣтанія своего, еврейскій языкъ снова раскрываетъ всю свою сокровищницу, чтобы украсить пѣсню, которую потомокъ пѣвцовъ-левитовъ, поетъ на андалузской землѣ во славу своего Бога и своего народа.

Сообразно этому, и основной характеръ поэзіи Іегуды Галеви—преимущественно религіозный, истинно набожный. Смирненіе и покорность волѣ немисловѣднаго Бога проповѣдуетъ и онъ, какъ высочайшую цѣль жизни; покаяніе и раскаяніе выставляетъ въ задушевныхъ звукахъ и онъ, какъ путь къ этой цѣли; точно также умѣетъ онъ, посредствомъ изображенія ничтожности и ничтожества здѣшней жизни, пѣть и говорить намъ о страданіяхъ и скорбяхъ на землѣ и о райскихъ наслажденіяхъ на небѣ. Но къ чистѣйшей гармоніи возвышается его поэзія тогда, когда, каковъ бы ни былъ ея источникъ, она наконецъ опускается на землю своей родины. Тутъ предъ глазами поэта растворяются ворота опустѣвшаго Сіона, появляются золотыя стѣны храма, и набожные священники, пестрые толпы набожнаго народа входятъ туда, запахъ жертвенныхъ куреній смѣшивается съ пѣніемъ левитовъ, и Іерусалимъ полонъ народомъ, который Господь снова привелъ, «какъ видящихъ это во снѣ», въ отечество...

«Разрушенный городъ Бога и поверженная въ прахъ святыня его кидаютъ свои мрачныя тѣни во всѣ пѣсни и во всѣ настроенія поэта; но не гнилой запахъ мерзости и запустѣнія вѣетъ намъ оттуда; передъ нами встаютъ изъ этихъ произведеній почтенныя старыя развалины, богатые воспоминаніями обломки, и все это—облитое волшебнымъ мерцаніемъ луны. Что стихотворенія Іегуды Галеви всюду встрѣчали радушный пріемъ и что нѣтъ ни одного изъ мало-мальски извѣстныхъ обрядниковъ, который не украсилъ бы себя цвѣтами изъ его поэтического сада—это понятно само собою, и даже въ самыхъ незначительныхъ произведеніяхъ его всегда найдется какая нибудь отличительная черта, которая тотчасъ же выдастъ автора. Дѣйствительно, никто не умѣетъ такъ, какъ онъ, угадывать чутеніе и выражать словомъ разные моменты чуднаго прошедшаго и группировать ихъ въ узкихъ рамкахъ маленькой пѣсни; настоящее и прошедшее соединяетъ онъ искусною рукою, и яркій блескъ радостнаго будущаго проли-

ваетъ даже на темную картину безотрадной дѣйствительности настоящаго».

Всѣмъ праздничнымъ и траурнымъ днямъ синагогальнаго года Іегуда Галевн посвятилъ богатства своей поэзіи, изъ которыхъ извѣстно больше трехсотъ; но знаменитѣйшая изъ его религіозныхъ пѣсней—Сіонская пѣснь, которая и по сю пору раздается торжественно-элегическими звуками во всѣхъ синагогахъ Израиля въ печальную годовщину разрушенія Іерусалима и возвышаетъ сердца всѣхъ вѣрующихъ; о ней одинъ выдающійся не-еврейскій критикъ замѣтилъ, что во всей религіозной поэзіи—не исключая Мильтона и Клопштока—не найдется ничего, что можно было бы поставить выше этой элегіи, гдѣ языкъ щедро открылъ всѣ свои сокровища и чары тому, кто ни въ одной строкѣ не старался доказать свое стихотворное искусство, но съ набожною преданностью и скромнымъ самозабвеніемъ желалъ проявить и подтвердить самыя глубокія движенія своей души. Даже и теперь эта элегія, въ вѣрномъ переводѣ, не можетъ не производить глубокаго впечатлѣнія:

Сіонъ! Неужели не слышишь ты привѣта твоихъ милыхъ,
Тяжело скованныхъ, оставшихся у тебя?
Привѣта съ востока и запада, съ сѣвера и юга,
Несущагося къ тебѣ сблизн и издалека съ громкимъ шумомъ?
А вѣдь привѣтъ души есть надежда раба!
Когда потокъ слезъ открыто и свободно исторгается у него, словно роса,
падающая на гору Хермонъ, тогда кажется ему,
Что онъ имѣетъ право горячо плакать на твоихъ горахъ!
Въ тѣ минуты, какъ охватываетъ меня твое страданье, я становлюсь
похожъ на сову,
И тутъ убаюкиваетъ меня свѣтлая греза:
Далеко, далеко возвращаются на родину плѣнныя;
И ликуетъ воспламененная душа моя,
Какъ въ рукѣ пѣвца арфа съ ея бурей пѣсень! Увы!
Приковано къ Бетъ-Эль мое сердце! Лейтесь же, слезы!
Какъ нѣкогда лились предъ Господомъ хвалебныя пѣсни ангельскихъ
хоровъ,
Святыхъ, погибшихъ смертью жертвъ.
Здѣсь возсѣдалъ на престолѣ Богъ въ Своемъ величїи,
Среди священнаго города. Высоко возносились
Твои ворота, открытыя предъ вратами неба!
Только лучъ божества озарялъ блескомъ твою жизнь,
Затемняя солнце и луну, и вѣнецъ звѣздный.
Какая горитъ во мнѣ жажда излить

Упоенное сердце мое въ твоихъ озябшихъ кущахъ,
 Гдѣ духъ Божій сошелъ на учениковъ!
 Да, по-истинѣ то было небесное мѣсто, полонъ великолѣпія
 И небеснаго сіянія былъ тронъ Твой. А теперь отваживаются
 Дерзкіе рабы возвышаться на его сѣдалищѣ!
 О, если бы я могъ, не зная отдыха, странствовать къ мѣстамъ,
 Гдѣ Богъ открылъ Себя Своимъ пророкамъ!
 Но гдѣ взять мнѣ исполинскихъ крыльевъ?
 Къ твоимъ дорогимъ развалинамъ хотѣлось бы проникнуть мнѣ
 Всею силою моего раненаго сердца!
 И кинулся бы я ницъ лицомъ моимъ
 На твою священную землю, вѣчно чистую,
 И крѣпко обнималъ бы каждый камень,
 И цѣловалъ безконечно цѣловалъ бы нилъ твою!
 А потомъ дальше, все дальше, гдѣ добычею смерти
 Дорогіе предки почіють въ холодныхъ могилахъ.
 О, Хевронъ! Всемогушимъ трепетомъ
 Охваченъ я тамъ, гдѣ краса твоихъ могилъ,
 Самые дорогіе люди всего широкаго земного шара—
 Абаримъ, Гаръ-Гагаръ! Гдѣ твои свѣточн,
 Лучезарные свѣточн—учителя, судьи,
 Сошли въ могилы. О, воздухъ моей жизни—
 Благоуханія твоей земли! Не аромата миртовъ,
 Не запаха пряностей!—я жажду твоей пыли,
 И каждая капля твоихъ водъ
 Была бы для меня сладостнымъ бальзамомъ! О, какое блаженство—
 Нагимъ и босымъ ходить по твоимъ развалинамъ,
 Гдѣ нѣкогда гордо высились твои великолѣпные дворцы,
 Гдѣ хранилось величайшее изъ твоихъ священныхъ драгоценностей—
 Ковчегъ завѣта, такъ дерзко разрушенный!
 Тамъ, гдѣ херувимы съ огненнымъ мечомъ
 Охраняли Святую Святыхъ—я бы съ радостью
 Быстро сорвалъ съ головы драгоценнѣйшее украшеніе
 И кинулъ его въ прахъ! Я бы широко раскрылъ
 Двери моего гнѣва и послалъ самое дикое проклятіе
 Тѣмъ временамъ, что осквернили святыню!
 Прочь пища и питье! Можетъ ли думать о нихъ тотъ,
 Кто видитъ, какъ дикія собаки терзаютъ на клочки льва?
 Можетъ ли доставлять блаженство даже яркій свѣтъ солнца,
 Когда вороны нагло разрываютъ твоихъ орловъ? .
 О, чаша горя! Ты вѣдь почти переполнена!
 Повремени, дай мнѣ одну минуту отдыха!
 Душа моя едва можетъ вмѣстить въ себѣ всю ея муку,
 Сердце мое слишкомъ тѣсно для такого количества горечи!

Сіонъ, яркій вѣнецъ высшей красоты,
 Въ сердцѣ друзей твоихъ вѣчно сохраняется
 Блаженство любви къ тебѣ! Навѣки
 Остается ненарушимою ихъ вѣрная преданность тебѣ.
 Всѣ, привѣтствовавшіе радостными ликова́ніями дни твоего благоденствія,
 И всѣ, горько оплакивавшіе твое паденіе,
 Плакавшіе горькими слезами въ дальнемъ изгнаніи
 При вѣсти о твоей гибели,—всѣ они не перестаютъ жадно стремиться
 къ тебѣ душою!

Когда колѣни ихъ смиренно сгибаются предъ Господомъ,
 Голова ихъ склоняется къ твоимъ вратамъ.
 Разбитые и разсѣянные по горамъ и долинамъ,
 Они думаютъ о тебѣ и въ счастіи и въ мученіяхъ!
 Сплетенные съ тобой въ жаркой душевной тревогѣ,
 Они такъ жаждутъ обнимать тебя, прижиматься къ тебѣ,
 И самое задушевное стремленіе ихъ—блаженно покоиться
 Подъ твоими тѣнистыми пальмами.
 Шингарь, Патросъ—смѣютъ ли они мѣряться
 Съ твоимъ величіемъ? Смѣютъ ли созданія
 Ничтожнаго вымысла равнять себя
 Съ твоимъ блескомъ—этимъ лучезарнымъ свѣтомъ Божиимъ?
 Кто дерзаетъ въ суетномъ словозверженіи
 Приблизиться къ твоимъ боговдохновеннымъ, твоимъ пророкамъ,
 Твоимъ священнымъ пѣвцамъ и левитамъ?
 Исполнскими шагами пробѣгаетъ время,
 Мѣняются, быстро исчезаютъ царства земныя;
 Только твое небесное царство остается вѣчно неизмѣненнымъ,
 И слово твоихъ пророковъ не замолкнетъ никогда!
 Сіяніе Божества украшаетъ тебя, какъ столицу,
 И поэтому благо тѣмъ, кто почиетъ въ твоей землѣ!
 И десятикратно благо тому, кто, согрѣтый огнемъ надежды,
 Полный вѣры, ждетъ дня,
 Когда священная цѣль достигнется. О, чудное чувство!
 Собственными глазами узрѣть твою красоту,
 Когда вновь заблеститъ твоя звѣзда, и вновь и лучезарнѣе, чѣмъ прежде,
 Загорится твоя утренняя заря!
 Какъ пышно расцвѣтетъ счастье, столь горячо желанное,
 Для всѣхъ избранныхъ, какъ будутъ они ликовать въ тотъ день,
 Когда Сіонъ снова возстанетъ въ блескѣ своей молодости!

Глубокое томленіе по странѣ отцовъ, нашедшее себѣ такое пламенное
 выраженіе въ этой Сіонской одѣ, перешло съ теченіемъ времени, по мѣрѣ
 того, какъ жизнь поэта все больше и больше омрачалась, въ созрѣвшее
 рѣшеніе отправиться въ Палестину. Іегуда Галеви, заваленный практикой

врачъ, высокочтимый учитель его народа, оставилъ родину, единственную любимую дочь, вѣрныхъ друзей, напрасно старавшихся отговорить его отъ этого, и пустился въ странствіе, откуда ему уже не суждено было возвратиться. Только одна часть его пѣсенъ даетъ намъ свѣдѣнія объ этомъ странствіи; онѣ—самое совершенное, что только создано этими поэтомъ. Когда читаешь ихъ, кажется, что его муза тѣмъ шире и могущественнѣе распускала свои крылья, чѣмъ ближе подвигался онъ къ цѣли своего набожнаго и романтическаго стремленія. А достигнута эта цѣль—онъ умолкаетъ; поэтическая легенда представляетъ его испускающимъ послѣднее дыханье подъ копытомъ сарацинскаго коня у воротъ Іерусалима, въ ту минуту, какъ онъ только что спѣлъ свою Сіонскую пѣсню при видѣ священнаго города!

Но историческая критика отрицаетъ и эту прекрасную смерть, стараясь болѣе или менѣе искусными умозаключеніями доказать, что Іегуда достигъ цѣли своего путешествія, а затѣмъ, раздраженный представившимся ему несоотвѣтствіемъ между идеаломъ и дѣйствительностью и «отрезвленный развалинами», пустился въ обратный путь, во время котораго и умеръ. Надо сознаться, что въ основаніи легенды лежитъ болѣе правильное пониманіе этого характера, чѣмъ въ нѣмѣй критики. «Его стремленіе осуществилось, задача его жизни была исполнена, и легенда, приведя его къ этой цѣли, представляетъ его нашедшимъ здѣсь и послѣднюю цѣль его существованія».

Какими трогательными звуками онъ преслѣдуетъ эту задачу въ своихъ странническихъ пѣсняхъ, какое потрясающее поэтическое выраженіе придаетъ онъ своимъ чувствамъ, какъ горячо отстаиваетъ онъ свое предпріятіе предъ благоразумными друзьями, предъ холодно-разсуждающими современниками—все это находимъ въ этихъ странническихъ (большую частью переведенныхъ на нѣмецкій языкъ) пѣсняхъ, основной характеръ которыхъ составляетъ, конечно, пламенная, неутолимая жажда поцѣловать прахъ земли отцовъ.

О, городъ міра, столь прекрасный въ твоёмъ миломъ величій,
Съ далекаго запада влечетъ меня къ тебѣ!

Высоко вздымаются волны любви, когда воспоминаю я о быломъ времени,
О храмъ, нынѣ разрушенномъ, объ исчезнувшемъ великолѣпій!

О, будь у меня орлиныя крылья, полетѣлъ бы я къ тебѣ,

Чтобы моими влажными щеками омочить твою землю!

Меня влечетъ къ тебѣ, хотя нѣтъ уже твоего царя,

Хотя тамъ, гдѣ струнлся бальзамъ, теперь гнѣздятся змѣи.
О, если бы могъ я цѣловать твою землю, твою пыль,
Какъ медъ сладкую для любящей души!..

На востокъ мое сердце, самъ я на границѣ запада,
Какъ можетъ меня радовать то, въ чемъ нѣкогда находилъ я удовольствіе?
Какъ исполнить мой обѣтъ, когда Сіонъ
Въ плѣну Эдома, а самъ я подъ ярмомъ араба?
Какъ ничтожны для меня всѣ богатства Исламіи, и какъ много значить
мнѣ

Узрѣть прахъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ возвышался храмъ!..

Такъ переходитъ съ мѣста на мѣсто этотъ набожный странникъ, всюду радостно и гостепріимно привѣтствуемый, всюду встрѣчающій просьбы остаться и всегда отвѣчающій на нихъ отказомъ, преодолевая опасности, спасаясь отъ бурь и неутомимо подвигаясь все впередъ и впередъ, къ золотой цѣли своихъ завѣтныхъ стремленій. Дѣйствительно-ли онъ пережилъ ужасную бурю на морѣ, или предугадалъ ее своею поэтической душою въ ярко-звѣздную ночь на открытомъ морѣ—во всякомъ случаѣ его стихотвореніе «Морская буря» есть гимнъ, поражающій силой полетомъ фантазіи и увлекательною силою языка...

I.

Онъ—руководитель въ словѣ и дѣлѣ,
Всѣ небесныя наполнены Имъ,
И на безбрежную даль океана
Изливаетъ Онъ свою благодать.
Но человекъ бродитъ во тьмѣ,
И когда Богъ не направляетъ его шаги,
Онъ приноситъ жертвы лживымъ образамъ,
И предметъ его заботъ—пустой призракъ.
А когда, покидая узкій материкъ,
Хочетъ онъ пуститься въ широкое море,
Какъ герой, ликуя, вступаетъ въ арену, —
Тогда его вина ведетъ его на ложный путь.
Къ вечеру кидаетъ онъ якорь, и къ утру снова плыветъ,
И тутъ замѣчаетъ, что человѣческая сила и человѣческій расчетъ
Не могутъ опредѣлить минуту пріѣзда и минуту отъѣзда.
Тутъ приходятъ раскаяніе и пониманіе
Въ трепещущую душу,
И изъ обремененнаго сердца

Вылетаетъ горькій крикъ скорби:
Куда могу я обратиться отъ Твоего Духа,
Куда убѣгу отъ лица Твоего?

II.

Ревутъ и катятся волны
Съ измѣняющеюся мощью по необозримой равнинѣ.
Небо темнѣетъ,
Пѣнятся воды,
И, вылетая изъ бездны,
Валы разбиваются другъ о друга.
Кипѣнье и свистъ,
Шипѣнье и вой,
И никакая сила не одолѣетъ
Громадныя массы.
Бѣшено сталкиваются онѣ,
И здѣсь образуются пучины, тамъ встаютъ горы.
Слабый корабль
Кидается то вверхъ, то внизъ.
Глазъ мой ищетъ спасителей—
Гдѣ они?
И тутъ сердце мое обращается къ Нему,
Который провелъ Израиля черезъ море;
Я взываю къ Богу, но боюсь,
Что за грѣхи мои
Молитва моя не будетъ угодна Ему.

III.

И снова реветъ море,
Восточный вѣтеръ ломитъ мачты,
Носъ шатается,
Киль дрожитъ,
Подобно усталымъ крыльямъ повисли паруса,
И изъ холодныхъ пучинъ
Вылетаетъ съ шумомъ кипящая пѣна.
Тутъ отчаяніе овладѣваетъ сердцами,
И бѣшено накладываются они на матросовъ.
Гдѣ же ваша сила?
Ты, жалкій капитанъ,
Ты, безпомощный кормщикъ,
Вы, негодные гребцы,
Вы, слѣпые сторожа?

Точно пьяный скачетъ ванъ корабль по волнамъ
И выкидываетъ изъ себя людей,
Какъ негодныя вещи.

Левіаѳанъ

Смываетъ, какъ женихъ,
Гостей къ себѣ на свадебный пиръ.
Жадною рукой
Охватываетъ океанъ свою добычу,
И нѣтъ никакого спасенья,
И нѣтъ никакого убѣжища!

IV.

Я же возвожу свои глаза
Къ Тебѣ, о, Господи,
И молюсь Тебѣ
Съ благоговѣніемъ.
И когда мое сердце дрожитъ
И трепещетъ въ глубокой тревогѣ,
Тогда прибѣгаю я къ Тебѣ,
Какъ Іона, сынъ Амитаи,
И вспоминаю о вѣчномъ тростникѣ,
И пою радостную пѣсню
О чудесахъ на берегу Іордана.

И тутъ расширяется мое сердце,
Будто наполнившись воздухомъ Эдема,
Ибо благъ Господь,
Онъ превращаетъ горькое страданье въ веселье
И измѣняетъ свой гнѣвъ въ милость.
Да, съ надеждойзираю я на Него,
Укрощающаго дикія моря,
Изливающаго солнечные лучи
И ниспосылающаго вѣтры
На свою землю
Въ вѣчномъ порядкѣ.

V.

Онъ отвратилъ Свой гнѣвъ
Отъ неизменно рожденнаго
И освободилъ душу отъ погнѣбленія.
Съ небесныхъ высотъ изливается миръ
На пучины.
Смолкаетъ вой бури,

И точно превращенное въ масло,
Мирно течетъ гнѣвное море.

Страхъ уходитъ,
Тревога улеглась.

И ангельскіе голоса съ вышины
Возвѣщаютъ отчаявшимся
Избавленіе!

О, если бы и Израилю,
Тяжело удрученному,
На которомъ лежитъ рука врага,
Который вѣчно перебрасывается съ мѣста на мѣсто,
Подобно кораблю въ бурю,—

О, если бы и Израилю
Снова услышать радостную вѣсть:

Проснитесь, проснитесь

Изъ мрачной тьмы

Вы, дѣти вѣрности!

Богъ силъ и славы

Возвращается,

Чтобы снова озарить васъ Своимъ свѣтомъ!..

Если на рѣшеніе Іегуды отправиться въ Палестину и подѣйствовали, быть можетъ, историческія событія, и между ними прежде всего вѣсть о страшномъ опустошеніи, которому крестоносцы въ ту пору подвергали Св. Землю,—то во всякомъ случаѣ онъ представляется совершенно одинокимъ явленіемъ въ ту пору, хотя и всѣ другіе поэты выражали въ своихъ стихахъ такое же стремленіе увидѣть страну отцовъ и такую же скорбь о мукахъ изгнанія. И въ нихъ, не смотря на чисто-научное направленіе ихъ дѣятельности, живетъ та же любовь къ ихъ народу, любовь, которая въ дни гоненій, начавшихся теперь какъ въ мусульманской, такъ и въ христіанской Испаніи, конечно, усиливалась и заставляла ихъ говорить въ защиту своей религіи. Поэтому они уже не ограничивались поэтическими сѣтованіями, а старались, насколько это было для нихъ возможно, отстаивать религію научными доводами и ими отражать нападенія христіанъ и арабовъ, главнымъ же образомъ—нагометанскихъ философовъ. И передовое мѣсто между этими мыслителями занимаетъ все тотъ же Іегуда Галеви, причемъ характеристично, какъ его мыслительная дѣятельность и поэтическое творчество гармонически дополняютъ другъ друга. Первая проникаетъ въ его поэтическія воззрѣнія и расширяетъ ихъ, второе просвѣтляетъ и очищаетъ его мышленіе. Книга «Kitâb al-Chuggah w' al-dalil fi Nus-

rah Din addsalī» * (Книга аргументації и демонстрації для защиты угнетенной религии, по еврейски «Kusari», «Al-Chazari») — важнейший памятник его философского мировоззрения. Не о какойнибудь сделке или примирении между двумя враждебными силами хлопочет онъ; его главная забота — прочно оградить религию отъ нападений философов. Иегуда Галеви хотѣлъ сдѣлать религию самостоятельной и поставить ее надъ философией, какъ самодержавную властительницу. Онъ доказалъ, что богословіе вполне можетъ обходиться безъ помощи спекулятивныхъ выводовъ и идти къ своей цѣли совершенно одно. Въ этомъ и заключается въ сущности значеніе выраженнаго имъ въ книгѣ «Al-Chazari» мировоззрения, которое такимъ образомъ не идетъ критическимъ путемъ Габироля, но скорѣе предпочитаетъ набожную дорогу Бахія.

Цѣлью своего, написаннаго по арабски конечно, сочиненія онъ самъ выставляетъ опроверженіе направленныхъ со всѣхъ сторонъ на еврейскую религию обвиненій и упрековъ. Форма книги діалогическая и имѣетъ историческую подкладку. Царь хазаровъ — народа, о которомъ мы уже говорили по поводу письма *Хасдаи ибнъ Шапрута*, — хочетъ убѣдиться въ справедливости видѣннаго имъ сна, который показалъ ему, что Богу угодны не его мысли, а его дѣла. Онъ обращается для этого къ философу, мировоззрѣніе котораго, какъ-то ученіе о несозданности міра, о законченности человѣка посредствомъ мыслительной дѣятельности и о томъ, что Богъ слишкомъ возвышенъ для того, чтобы имѣть специальное (о каждомъ человѣкѣ въ отдѣльности) провидѣніе — рѣшительно противорѣчить всему тому, что съ нимъ приключилось. Вслѣдъ затѣмъ, онъ спрашиваетъ христіанина и араба; но и изъ ихъ воззрѣній, при радостномъ сознаніи всемірно-исторической миссіи христіанства, можетъ онъ почерпнуть только одно, въ чемъ тотъ и другой соглашаются — именно подтвержденіе этихъ воззрѣній изъ исторіи Израиля. На этомъ-то историческомъ фундаментѣ строитъ свою систему еврей, къ которому въ заключеніе обращается царь. Только это историческое основаніе, а не философская спекулятивность служить у него важнейшимъ аргументомъ для идеи о Богѣ, и поэтому только еврейскій законъ обязателенъ для народа, который можетъ предъявить такое историческое прошедшее. Этотъ законъ представляется непосредственнымъ выраженіемъ божественной воли, чистое пониманіе которой составляетъ одну изъ прекраснѣйшихъ

* Чит. *fi nusrat al-din al-dsalil*.

сторонъ въ міровоззрѣніи Іегуды Галеви. Послѣ того какъ въ первомъ отдѣлѣ изложены въ краткомъ очеркѣ религіозныя системы и еврей занялъ свое положеніе относительно философій, во второмъ слѣдуетъ обращеніе хазарскаго царя. Еврейскій «учитель» становится, конечно, его руководителемъ и обсуждаетъ съ нимъ всѣ отдѣльныя подробности своей религіозной системы. Сперва — бесѣда объ атрибутахъ божества. Слѣдуетъ разсужденіе о Палестинѣ, которая между странами занимаетъ такое же положеніе, какое указано еврею между народами. Законы, связанные со Св. Землею и существованіемъ храма, главнымъ образомъ жертвенный культъ, понимаются символически, какъ эмблема человеческого тѣла. Въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ взглядовъ мыслитель подпадаетъ вліянію поэта; на Израиля смотритъ онъ, какъ на сердце человечества, и его страданія суть только средство къ исцѣленію этого больного сердца, которому осталось черпать надежду и утѣшеніе исключительно изъ ученія о Богѣ. Столпами этого ученія признаются созданіе міра и исходъ изъ Египта, въ которыхъ проявилось непосредственное участіе Бога въ судьбахъ своего народа. Отсюда истекаетъ для Израиля обязанность — исполнять законъ во всѣхъ его частяхъ, какъ дѣлали это его предки, нѣкогда стоявшіе на высотѣ науки и доведшіе до значительнаго процвѣтанія еврейскій языкъ, на которомъ написанъ этотъ законъ. Интереснымъ разсужденіемъ о преимуществахъ еврейскаго языка оканчивается второй отдѣлъ, за которымъ въ третьемъ слѣдуетъ подробная систематизація этого закона по всѣмъ его развѣтвленіямъ. Естественнымъ образомъ присоединяется сюда полемика противъ караниновъ, которые вѣдь отреклись отъ объясняющей законъ традиціи, а теперь принялись пропагандировать свои идеи также и въ Испаніи. Третій отдѣлъ заключается поученіемъ на счетъ отвергнутой каранинами традиціи. Въ четвертомъ — подробное изслѣдованіе объ имени Бога, и здѣсь Іегуда Галеви подвергаетъ эту высочайшую истину вѣры философскому обсужденію и приходитъ къ результату, что божественное всемогущество, выраженное въ переданномъ только Израилю истинномъ имени Бога, есть самое значительное характеристическое отличіе еврейской идеи божества. Что этотъ результатъ снова возвращаетъ изслѣдователя съ высотъ его философствованія къ любимой его идее — значенію Палестины и Израиля въ человечествѣ, — это понятно. И точно также понятно, что дальнѣйшее развитіе этой идеи, въ связи съ именемъ Бога и Его атрибутами приводитъ Іегуду Галеви къ выводамъ, на которые впоследствии могла опереться воскресшая каббала, чтобы ве-

ликимъ авторитетомъ санкціонировать свои мистическія теоріи о заключающихся въ этомъ тетраграмматонѣ числовыхъ символахъ. Хотя «учитель» высказывается противъ эманационнаго ученія греческой философіи, но онъ признаетъ его въ той формѣ, которую придало этой доктринѣ пифагорейцевъ еврейское мистическое ученіе въ книгѣ «Iezirah», находя и со своей стороны, что числа и буквы—суть истоки божественной истины. Эманационное ученіе приводитъ въ пятомъ отдѣлѣ книги къ изложенію философскихъ системъ, господствовавшихъ въ то время, такъ какъ царственному ученику надо было пріобрѣсть себѣ такіа свѣдѣнія діалектическихъ путемъ, чтобы паглядно придти къ полному убѣжденію въ божественныхъ истинахъ. Тутъ «учитель» излагаетъ крупными чертами схоластическую философію на Аристотелевскомъ фундаментѣ физики, метафизики и психологін и старается опровергнуть теоріи какъ этого ученія, такъ и другихъ греческихъ и арабскихъ философовъ того времени. Только послѣ того, какъ «учитель» доказалъ своему ученику всю несостоятельность враждебныхъ системъ и окончательно укрѣпилъ его въ вѣрѣ отцовъ—только послѣ того рѣшается онъ оставить его и отправиться въ «сердце странъ» (Палестину). Напрасно старается царь отговорить его, онъ остается непоколебимымъ, и тогда властитель отпускаетъ его со словами: «Вижу, что удерживать тебя было бы грѣхомъ, и что, напротивъ того, моя обязанность — содѣйствовать твоему намѣренію. Да поможетъ тебѣ Богъ и ниспошлетъ всякое счастье! Да освѣтитъ Онъ Своею благодатью и Своимъ милосердіемъ тебя, какъ всѣхъ, раздѣляющихъ твой чистый образъ мыслей! Ступай съ миромъ!»

Учитель этотъ—самъ Іегуда Галевн. Написавъ этотъ эпилогъ къ своему сочиненію, онъ взялъ странническій посохъ и пошелъ въ Палестину. Его поэтическое творчество и мышленіе были нераздѣльны и истекали изъ его чистаго сердца. Философъ выходитъ изъ своего внутренняго міра въ міръ виѣшній, поэтъ—изъ виѣшняго въ свой внутренній, и затѣмъ передаетъ его поэтически очищенными образами. Таковъ былъ Іегуда Галевн, и изъ этого источника слѣдуетъ выводить его теозофическую систему.

Много было говорено объ источникахъ и вліяніяхъ, обнаруживаемыхъ сочиненіемъ Галевн. Однимъ новымъ изслѣдователемъ положительно доказано вліяніе здѣсь арабскаго философа *Аль-Газзали*, который и въ арабской философіи своимъ «Опроверженіемъ философовъ» впервые установилъ границу между спекулятивностью и богословіемъ, и которому Іегуда Галевн слѣдуетъ въ своей борьбѣ противъ высокоумной философіи и ея

притязаній на опеку надъ религіею. Но и вліянія христіанства и его міровоззрѣнія тоже, быть можетъ, не остались совсѣмъ чужды нашему мыслителю. Въ романтическомъ направленіи его идей нельзя не признать легкаго отголоска того образа мыслей, который составлялъ идеалъ средневѣковой церкви и долженъ былъ представлять особенную прелесть для поэтически настроенныхъ, проникнутыхъ потребностью болѣе глубокаго чувства натуръ, такъ какъ исходною точкою его было — «на все единичное, отдѣльное, изливать все богатство, индивидуальное и осязательное чтить въ то же время и какъ высшее, примыкать къ нему съ самою искреннею задушевностью и распространять по немъ весь блескъ божественнаго» *.

Но корень всего мышленія и поэтическаго творчества Галеви твердо лежалъ въ еврействѣ, къ которому онъ относился съ горячею любовью, которому онъ отдавалъ всю свою жизнь и всѣ свои привязанности. Такимъ образомъ Іегуда Галеви сталъ образцомъ для благородныхъ своего племени, и библейскій стихъ «берегись не покидать *левита!*» сдѣлался равнозначущимъ завѣту чтить паять поэта, который странѣ предковъ снова возвратилъ любовь ея народа и на священномъ языкѣ пѣлъ хвалу Господа и славу Сіона. Полное значеніе его такъ опредѣлилъ одинъ позднѣйшій писатель въ поэтическомъ отзывѣ:

„Пѣсня, которую спѣлъ левитъ *Іегуда*, засіяла роскошной діадемой на головѣ общины, обвилась жемчужнымъ ожерельемъ вокругъ ея шеи. Онъ — столбъ и краса храма пѣснопѣнія, обрѣтающійся въ домѣ науки, всемогущій, метатель копья пѣсни, повергнувшій ницъ великановъ пѣснопѣвческаго міра, ихъ побѣдитель и укротитель. Его пѣсни отымаютъ охоту творить у другихъ мудрыхъ; предъ ними почти исчезаютъ сила и блескъ Ассафа и Іедутуна, и пѣнье Корахидовъ кажется при нихъ слишкомъ длиннымъ. Онъ проникнулъ въ сокровищницу поэтическаго искусства и взялъ его въ добычу, и унесъ великолѣпнѣйшіе сосуды, и выйдя, затворилъ за собою дверь такъ, чтобы никто больше не входилъ туда. И тѣмъ, которые слѣдовали за нимъ, стремясь усвоить себѣ искусство его пѣснопѣнія, не удавалось достигнуть даже пыли его побѣдной колесницы. Всѣ пѣвцы имѣютъ въ своихъ устахъ его слова и цѣлуютъ слѣды его ногъ. Ибо въ его художественной рѣчи обнаруживаются сила и прелесть его языка. Своими молитвами увлекаетъ онъ сердца, побѣждая ихъ; въ своихъ любовныхъ пѣсняхъ онъ освѣжаетъ, какъ роса, и жжетъ, какъ горящій

* Изложеніе доктрины Іегуды Галеви и его аргументація въ „Хазарской книгѣ“ говорятъ скорѣе въ пользу того положенія, что его система есть результатъ полувѣковаго самостоятельнаго размышленія, согрѣтаго глубокимъ чувствомъ пылкой души поэта и горячимъ сердцемъ беззавѣтнаго еврейскаго патріота.

уголь; въ элегіяхъ заставляеть течь цѣлныя рѣки слезъ, а въ письмахъ и другихъ сочиненіяхъ заключается вся поэзія“.

Народная легенда съ особенною любовью соединяеть въ тѣсный союзъ свои любимыя личности, и такимъ образомъ связь между Іегудой Галеви и его современникомъ *Авраамомъ б. Меиромъ ибнъ Эзрой* (ок. 1092—1167 г.) есть только порожденіе поэтической народной фантазіи. Она вводитъ Ибнъ Эзру, переодѣтаго нищимъ, въ гостепріимный домъ знаменитаго поэта, но тутъ его скоро узнають, благодаря его поэтическому дарованію, а чрезъ нѣсколько времени онъ женится на единственной и любимой дочери хозяина.

Ибнъ Эзра—одно изъ оригинальнѣйшихъ явленій того культурнаго періода. Образованность его времени была вполне воспринята имъ и переработана съ присущимъ ему талантомъ. Въ этомъ писателѣ, отличающемся здоровою силою и блестящимъ умомъ, мы видимъ очень странный фактъ: тутъ впервые находятъ себѣ выраженіе разладъ между мышленіемъ и вѣрой. Двѣ натуры борются между собой въ его груди: одна влечетъ и его «къ областямъ блаженныхъ предковъ», другая—въ сферы трезваго мышленія. Достигшая своей высоты, образованность начинаетъ уже переходить въ размышленіе, и это размышленіе есть основной характеръ того, что творилъ Ибнъ Эзра.

Поэтому изъ его трудовъ мы не выносимъ цѣльнаго и гармоническаго впечатлѣнія. Напротивъ того, о какой бы то ни было гармоніи и рѣчи нѣтъ во всей поэтической производительности этого человѣка. Сегодня Ибнъ Эзра строго набоженъ, завтра онъ снова свободномыслящій критикъ; здѣсь онъ серьезенъ, даже подавленъ униженнымъ смиреніемъ, тамъ остроуменъ и сатириченъ; то втягиваетъ его въ свою область поэзія синагоги, то занимають его важныя математическія проблемы; только изслѣдованію библіи посвящаетъ онъ неизмѣнно и непрерывно свои силы и свой интересъ. Здѣсь-то поэтому и заключается его главное значеніе. И этой литературной дѣятельности соотвѣтствуетъ жизнь Ибнъ Эзры, если первая вообще не имѣетъ источника во второй. Онъ — литературная перелетная птица, проводящая половину своей жизни въ странствіяхъ. Странствованіе это, повидимому, не имѣло опредѣленнаго плана; но цѣль была, конечно, у него,—и если не все, что мы знаемъ о немъ, ложно, то онъ достигъ ея тѣмъ, что единовѣрцы его во всѣхъ странахъ, черезъ которыя проходилъ онъ, слѣдовательно, главнымъ образомъ, во Франціи, Италіи и Англіи,

познакомились чрезъ его посредство съ движеніемъ свободнаго духа въ новой культурѣ Испаніи и начали принимать участіе въ научныхъ стремленіяхъ его родины.

Тяжелыя испытанія, заставившія его уйти изъ отечества и не пощадившія также на чужбинѣ, винули, конечно, особый свѣтъ на его поэтическое творчество. Въ религіозныхъ пѣсняхъ его—ихъ насчитывается около ста пятидесяти—обнаруживается весьма часто пропасть, лежащая между піютомъ и классическимъ стилемъ. Благодаря обработкѣ и распространенію Ибнъ Эзрою этого послѣдняго, онъ сдѣлался герольдомъ и учителемъ романскихъ странъ, для которыхъ его глубокій умъ и нравственная строгость должны были возмѣщать теплую задушевность и поэтическое богатство. Сочиненія его, метрическая форма которыхъ тщательно обработана, не столько молитвы, сколько мысли о назначеніи человѣка и ходѣ земной жизни. «Это высказанныя въ стихахъ размышленія, уроки мудрости или энергическія увѣщанія и напоминанія, съ какими мудрецъ обращается къ своему ученику; тутъ нѣтъ изліянія тѣхъ волнующихъ душу религіозныхъ ощущеній, которыя разражаются задушевною молитвой. Порывистое выраженіе сильнаго чувства въ вдохновенномъ гимнѣ, благородное величіе стремящейся къ высочайшему и потому достигающей высочайшаго поэзіи» — все это не имѣетъ мѣста въ религіозныхъ стихотвореніяхъ Ибнъ Эзры, которыя скорѣе поражаютъ насъ «молніеноснымъ блескомъ молніи», чѣмъ «созданіемъ фантазіи». Одно изъ самыхъ извѣстныхъ между этими стихотвореніями то, которое поэтически изображаетъ постепенный ходъ человѣческаго возраста—любимый мотивъ въ средневѣковой еврейской литературѣ *—и по своей назидательной тенденціи занимаетъ средину между его религіозными стихами и свѣтскими, собранными въ найденномъ только недавно, но еще неизданномъ его «Диванѣ» **. Этотъ «Диванъ» заключаетъ въ себѣ много гимновъ, философскихъ разсужденій, сѣтованій о гибели царства и о гоненіяхъ, похоронныя пѣсни, но тутъ же и пѣсни любовныя, загадки, шутки. Тамъ же находится, вѣроятно, и слѣдующее стихотвореніе:

„Пусть помнятъ сынъ земли,
Что онъ сдѣлается добычею праха!
На *пятомъ* году хорошо живетъ ребенку:
Свои дни онъ проводитъ такъ кротко и безмятежно,

* Этотъ мотивъ раньше Ибнъ-Эзры обработалъ Ибнъ-Нагдила; см. выше, стр. 413. Ред.

** Изданъ въ 1886 году д-ромъ Эгерсомъ въ Берлинѣ. Ред.

Прижимаясь къ милой матери,
Весело качаясь въ объятьяхъ отца!

О, не набрасывайтесь на *десятилетия*
Съ уроками нравственности, холодными, разумными;
Достаточно еще придется ему дрессировать себя въ жизни,—
Теперь пусть возвышается его только кротость душевная!

Когда достигъ онъ *двадцати* лѣтъ,
Тогда можно сравнить его съ оленемъ;
Онъ кидается въ жизнь съ дикою порывистостью,
И слишкомъ скоро ловить его въ свои сѣти—*любовь*!

Минетъ *тридцать* лѣтъ—
Онъ беретъ жену, и кончена его свобода;
Начинается борьба съ жизнью,
Ибо жена и дѣти хотятъ жить!

Но вотъ прошло *сорокъ* лѣтъ.
Насладился-ли онъ жизнью, или нѣтъ,
Онъ съ презрѣньемъ относится къ призрачной сторонѣ ея
И идетъ своимъ путемъ одинъ.

Въ *пятьдесятъ* лѣтъ всѣхъ начинаютъ клониться;
Приближаются печальные дни,
Очарованіе постепенно умираетъ,
Его раздражаетъ веселье легкомыслія.

Что дѣлаетъ человекъ въ *шестьдесятъ* лѣтъ?
Онъ уже не уклоняется отъ опасностей;
Силы, едва оставшіяся у него—
Ахъ, какъ онѣ мало-по-малу разрушаются!

Но когда онъ достигнулъ *семидесяти*,
Какъ все отворачивается отъ него!
Покинутый, безмолвно плетется онъ къ могилѣ,
Бременемъ самому себѣ и—своему посоху.

А когда зовутъ къ отдыху *восемьдесятъ*,
Онъ уже бремя для своихъ дѣтей;
Чувства выбились изъ своей колеи,
И горькій вкусъ имѣютъ пища и питье.

И если суждено ему тащиться еще дальше,
Онъ похожъ на мертвеца...
Поэтому благо тому, кто живетъ на землѣ, какъ чужой,
Заботясь только о спасеніи души своей!

Пусть всегда помнитъ сынъ земли,
Что онъ сдѣлается добычею праха!

Странствованія Ибнъ Эзры тожѣ доставили ему поэтическій матеріалъ.
Остроумно характеризуетъ онъ различные народы по ихъ пѣснямъ:

Пѣсенка въ устахъ араба
 Воспѣваетъ милый союзъ сладкой любви;
 Эдомъ поетъ только о битвахъ и войнахъ,
 Кровавыхъ геройскихъ подвигахъ, мщеніяхъ;
 Остроуміемъ и умомъ богата муза Элады;
 Загадка—созданіе индійца;
 Но пѣсни, звучащія во славу Бога,
 Способенъ пѣть только Израиль.

Не смотря на жестокія испытанія и лишенія, отъ которыхъ страдалъ Ибнъ Эзра въ своей кочевой жизни, его до глубокой старости не покидало свѣтлое и веселое настроеніе, точно также какъ и склонность къ сатирѣ. Грустный, умиротворяющій юморъ звучитъ въ слѣдующемъ поэтическомъ признаніи:

Небесныя сферы, сонмы звѣздъ
 Составили заговоръ противъ меня—и тогда я родился!
 Оттого и не удастся мнѣ, за что бы я ни принялся.
 Еслибъ я захотѣлъ торговать свѣчами,—вѣчно свѣтило бы солнце!
 Сталъ бы я продавать саваны—никто не умиралъ бы!
 Стучу я въ двери князя: „Сейчасъ уѣзжаетъ изъ дому!“
 Прихожу снова вечеромъ: „Только что начали одѣваться!“
 И мнѣ, бѣднѣйшему, остается уйти, и по прежнему не разставаться съ
 моими страданіями!

Многія грамматическія загадки Ибнъ Эзры часто ставили вступникъ занимавшихся преимущественно этою формою поэзіи. Напротивъ того, многія изъ приписывающихся ему стихотвореній шахматнаго содержанія, вѣроятно,—работа позднѣйшихъ писателей, которые хотѣли скрасить ее знаменитымъ именемъ. Но главное значеніе Ибнъ Эзры для его времени и его литературы вообще заключается въ его научныхъ трудахъ по части библейской экзегетики и еврейской грамматики. Правда, что тридцатилѣтняя странническая жизнь положила на эти созданія печать колебанія то въ ту, то въ другую сторону, какой-то умственной торопливости, странности, но именно, вслѣдствіе этой странности поразительныхъ противорѣчій и благодаря блестящему остроумію и свѣтлому уму автора, они привлекаютъ вниманіе читателей. Все, что рассказывалъ «странамъ Эдома» о еврейской грамматикѣ этотъ странникъ-учитель, онъ, называвшій своею родиною Кордову, гдѣ языкознаніе процвѣтало испоконъ вѣка, гдѣ работали Ибнъ Ганнахъ, Ибнъ Нагдила и Ибнъ Гикатилиа — все это, конечно, представлялось его слушателямъ какимъ-то новымъ откровеніемъ.

Единственное свѣдѣніе, какое они имѣли объ этой наукѣ, было сообщено имъ только еврейскимъ переводомъ сочиненій Іегуды Хайюга, который былъ сдѣланъ вышеупомянутымъ Гикатиліею для незнакомыхъ съ испанскимъ языкомъ * единовѣрцевъ его. И вотъ тутъ-то явился къ нимъ Ибнъ Эзра и познакомилъ ихъ съ дальнѣйшими успѣхами, сдѣланными еврейскою филологіей; такимъ образомъ, на его грамматическіе труды слѣдуетъ смотрѣть прежде всего какъ на учебники, которые не обнаруживали почти никакого притязанія пролагать пути новому развитію науки, но имѣли главною цѣлью доставить евреямъ въ Испаніи возможность узнать и понять ту грамматическую систему, которая была создана учеными испанской школы. Они — первые грамматическіе труды въ этомъ родѣ, и ими сообщено много цѣнныхъ свѣдѣній слушателямъ, собиравшимся вокругъ своего иноземнаго гостя. Первымъ и значительнѣйшимъ между этими сочиненіями было «Sefer Mospaјim» (Книга Вѣсовъ), написанное Ибнъ Эзрою въ Римѣ; это — родъ ученія о формахъ еврейской грамматики, въ введеніи къ которому находится сверхъ того важный историческій обзоръ трудовъ грамматиковъ стараго времени. Къ той же цѣли были направлены и его послѣдующія работы — новый переводъ обоихъ грамматическихъ сочиненій Хайюга, написанныя въ Луккѣ два сочиненія: «Sefath Jether» (Языкъ Чистоты) **, апологія Саадінъ въ защиту отъ злыхъ нападеній на него воинственнаго Дунаша б. Лабрата, и «Sefer Hajjesod» (Книга Тайны) ***, которое и есть собственно грамматика; затѣмъ, сочиненная въ Мантуѣ «Sefer Zachoth» (Книга Чистоты), которую можно считать его главнымъ филологическимъ трудомъ и путеводителемъ въ болѣе глубокомъ изученіи библейскаго языка; оконченная въ Безьерѣ «Sefer Haschem» (Книга Божьяго имени); начатая въ Римѣ «Safah begurah» (Чистый Языкъ); наконецъ, много небольшихъ монографій по этой же области знанія, соединяющихъ въ себѣ всѣ достоинства и недостатки этого писателя — отрывочность въ манерѣ мыслить и писать, ясный взглядъ на отрасль науки, гдѣ онъ полный господинъ, и рѣдкую проницательность.

Извѣстно также одно религіозно-философское сочиненіе Ибнъ Эзры —

* Описка автора, должно быть: *съ арабскимъ языкомъ*.

Ред.

** Собственно: лишній языкъ (лишняя рѣчь); но уже давно дознано, что въ этомъ заглавіи скрывается намекъ на 17 стихъ IV гл. I кн. Паралипом., гдѣ сказано: „Сынъ Эзры (бенъ Эзра) — Іетеръ“; слѣдовательно, *Іетеръ* тутъ не иное что какъ синонимъ Бенъ-Эзры.

Ред.

*** Чит. *Книга основанія*.

Ред.

«Jesod Morah» (Основаніе Богопочитанія), имѣющее тотъ же характеръ, что и все его творчество, ибо и здѣсь мы находимъ смѣлую пытливость и разлагающій умъ рядомъ съ полною безсистемностью и слѣпымъ суевѣріемъ, обнаруживающимъ особенную склонность къ астрологическимъ толкованіямъ и мистическимъ загадкамъ. Философское міровоззрѣніе его представляетъ смѣсь платоническихъ и неоплатоническихъ элементовъ съ мудростью Калама, но рѣдко возвышается до полной ясности принципа и до выраженія научнаго убѣжденія.

У себя на родинѣ Ибнъ Эзра былъ извѣстенъ только какъ астрономъ и математикъ. Къ страннымъ явленіямъ этой удивительной жизни принадлежитъ и то, что Ибнъ Эзра въ Испаніи не написалъ ни одного изъ своихъ грамматическихъ и экзегетическихъ сочиненій и уже пятидесятилѣтнимъ человѣкомъ, на чужбинѣ, обратился къ этого рода дѣятельности, гдѣ ему суждено было произвести столько замѣчательнаго еще и впослѣдствіи, въ глубокой старости. Какъ математикъ, онъ опирается вполне на индѣйско-арабскую ариметтику, числа которой замѣняетъ числами еврейскими. Его «Sefer Hamisra» (Книга Числа) есть ариметика, которая въ такомъ же порядкѣ, какой былъ принятъ у грековъ и арабовъ, излагаетъ элементы математическаго знанія, именно: умноженіе, дѣленіе, сложеніе, вычитаніе, дроби, пропорціи, корни, квадраты доказательства. Многія другія геометрическія и астрономическія сочиненія приписываются ему ошибочно. Математическіе труды его были уже спустя столѣтіе переведены на латинскій языкъ *Генрихомъ Батесомъ* и *Петрусомъ д'Албано*. И вліяніе его въ Италіи было въ ту пору такъ велико, что еще въ настоящее время мы видимъ его портретъ между знаменитыми математиками, изображенными на фрескахъ одной итальянской церкви. Подъ именемъ *Авраама Іудеуса*, впослѣдствіи передѣланнаго въ *Авенаре* *, онъ проходилъ чрезъ всѣ средніе вѣка, вплоть до новаго времени.

Какъ выше сказано, Ибнъ Эзра было уже пятьдесятъ лѣтъ, когда появились его первые библейскіе комментаріи. Уже эти работы показываютъ его экзегетику на высшей ступени ея развитія; въ «Пѣснѣ Пѣсней» онъ либерально признаетъ основною мыслью томленіе любви, хотя въ заключеніе, по установленной традиціи, объясняетъ ее въ смыслѣ отношеній Израиля къ Богу. Эта же метода имѣетъ мѣсто во всѣхъ его комментаріяхъ

* *Авенаре* (Avenare) есть собственно искаженіе *Авеназре* (Avenazre) = Ибнъ-Эзра.

къ Библии, изъ которыхъ комментаріи къ Пятикнижію и къ «Пяти Свиткамъ» существуютъ въ двухъ редакціяхъ, тогда какъ къ первымъ пророкамъ ихъ вовсе нѣтъ, а остальные фальшиво украшены его именемъ.

Въ интересномъ введеніи къ Пятикнижію Ибнъ Эзра открыто высказывается на счетъ различныхъ способовъ толкованія Библии и затѣмъ излагаетъ программу своей экзегетики. «Прежде всего каждое слово должно быть надлежащимъ образомъ истолковано грамматически и потомъ объяснено, оставляя въ сторонѣ насоретскія объясненія, основанія которыхъ произвольны и годятся только для дѣтей, а равно и не обращая вниманія на сдѣланныя якобы позднѣйшими учеными исправленія соферимъ,—но за то принимая въ соображеніе таргумы, хотя они, правда, иногда отступаютъ отъ простаго объясненія, на что у нихъ были, конечно, свои основанія. Что же касается законодательной части Писанія, то здѣсь заслуживаетъ безусловнаго предпочтенія то толкованіе, которое согласно съ ииѣніемъ, согласнымъ съ преданіемъ,—ибо оно справедливо». Въ этотъ духъ и въ этой области идетъ экзегетика Ибнъ Эзры. Кто хочетъ прослѣдить борьбу между разумомъ и вѣрою, между критикою и традиціею, начиная съ ея первыхъ источниковъ и проявленій, тотъ долженъ изучать эти комментаріи, въ которыхъ этотъ постоянный разладъ нашелъ себѣ характеристическое выраженіе. Ибнъ Эзра—первый, дѣйствительно критически отнесшійся къ Библии; немногія трудности ускользаютъ отъ него въ его странствіяхъ по библейскимъ книгамъ. При этомъ онъ и ииѣсть мужество сознаваться во встрѣчаемыхъ затрудненіяхъ и обращать на нихъ вниманіе читателей. Но тутъ свободомысліе оставляетъ его, и съ лаконическими замѣчаніями въ родѣ: «здѣсь заключается тайна», «это тайна двѣнадцати» (послѣднихъ стиховъ Пятикнижія), или «понимающій да молчать!»—онъ идетъ дальше, чтобы скоро послѣ того, по другому поводу и какъ бы въ искупленіе своего свободомыслія, изливать гнѣвъ на прежнихъ критиковъ и другихъ иномыслящихъ, пускать ракеты своего ѣдкаго остроумія и торжественно настаивать на ненарушимости традиціоннаго толкованія Библии. Разсудительный и трезвый взглядъ соединялся у него съ безусловною вѣрою, проницательная и ясная экзегетика съ символизирующею мистикой,—и вотъ почему, какъ набожно вѣрующій, такъ и свободный мыслитель черпали назиданіе и побужденіе къ работѣ въ этихъ комментаріяхъ, которые передавали смыслъ библейскаго слова въ понятной формѣ и которыми Ибнъ Эзра придалъ совершенно научный характеръ

библейской экзегетикѣ, оставлявшей до тѣхъ поръ въ пренебреженіи для метафизическихъ мудрствованій.

Ибнъ Эзра служитъ характеристическимъ выраженіемъ современной ему эпохи въ ея колебаніяхъ и стремленіяхъ къ высшимъ цѣлямъ. Въ немъ является установившимся равновѣсіе между свѣтскимъ и религіознымъ образованіемъ, и всѣ тѣ духовные моменты, которые двигали его современниковъ, онъ разработалъ въ себѣ въ полной степени. Но высшаго сознанія онъ все-таки достигнуть не успѣлъ, и потому не удалось ему также примирить свой внутренній разладъ и уничтожить старую распрю, существовавшую между традиціею и разумомъ и, конечно, сильно волновавшую всѣхъ мыслящихъ между его современниками. Онъ былъ первый остроумный писатель въ еврейской литературѣ, умъ и проницательность не уступали въ немъ знанію и свободомыслію. Потому-то движеніе, сообщенное этимъ мыслителемъ духовной жизни своего народа, продолжало существовать въ этой послѣдней и послѣ него; оно оплодотворило и творчество Спинозы, который откинулъ покровъ, лежавшій на критическихъ намекахъ и экзегетическихъ загадкахъ Ибнъ Эзры; оно же привлекло въ свою область послѣдующихъ изслѣдователей и учителей еврейскаго народа и открыло библейской экзегетикѣ новые пути, основателемъ которыхъ является Ибнъ Эзра, этотъ, какъ его называетъ Спиноза, «*liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis*».

Тревожность и внутренняя разорванность одного изъ самыхъ независимыхъ умовъ того столѣтія, смѣсь суевѣрія и невѣрія, философіи и астрологіи, поражающая въ сочиненіяхъ Ибнъ Эзры, были, конечно, господствующимъ явленіемъ всей этой эпохи. Всѣ мыслящіе стремились къ примиренію традицій и философіи, послѣ того, какъ пропасть, раздѣляющая ихъ, сдѣлалась вполне очевидною. Этимъ стремленіемъ объясняется для насъ философія одного тогдашняго современника — *Авраама б. Давида Галеви* изъ Толедо (*Ибнъ Дауда*), который, какъ полагаютъ, умеръ мученическою смертію въ 1180 г. Ибнъ Даудъ не былъ изъ тѣхъ глубокихъ и оригинальныхъ мыслителей, которые обогащаютъ область метафизики новыми системами, но въ немъ находимъ мы основательнаго изслѣдователя, которому принадлежитъ заслуга проложенія дороги движенію, долженствовавшему найти себѣ полное развитіе въ дѣятельности одного изъ послѣдующихъ, болѣе выдающагося философа. Ибнъ Даудъ былъ собственно первымъ научнымъ представителемъ аристотелизма въ еврейской религіоз-

ной философіи,—аристотелизма, еще, правда, запруженного чужими идеями; онъ первый внесъ въ эту область порядокъ и дисциплину помощью заннствованной у Аристотеля строгой систематики. И вотъ почему его, написанное по арабски, сочиненіе «Akida-Rafia» (переведенное на еврейскій языкъ подъ такимъ же заглавіемъ «Eshupah gamah», «Вышая Вѣра») представляетъ собою важную станцію на пути къ конечнымъ цѣлямъ философскаго познанія. Странная форма этого сочиненія, жесткій языкъ и тяжелое изложеніе—причиною того, что оно не пользовалось такою общеизвѣстностью, какая выпала на долю другихъ философскихъ трудовъ той эпохи; только новому времени было предоставлено снова возстановить значеніе этого серьезнаго мыслителя, поставившаго себѣ задачею доказать согласіе между разумомъ и Откровеніемъ относительно высшихъ проблемъ человѣческаго знанія. При этомъ онъ натурально исходитъ изъ предположенія, что Божественное Откровеніе не можетъ содержать въ себѣ ничего, противорѣчащаго разуму. Выше всѣхъ философовъ онъ цѣнитъ Аристотеля, а изъ еврейскихъ—Садію; но онъ знаетъ также Платона, Гиппократъ, Галена, и изъ арабскихъ мыслителей—Алфараби, Алгаззали и Авиценну; этому послѣднему онъ слѣдуетъ въ своемъ ученіи объ атрибутахъ такъ близко, что трудъ его не безъ основанія называли «конспектомъ философіи Авиценны».

Близжайшимъ поводомъ къ сочиненію этой книги было изслѣдованіе о свободѣ воли; въ формѣ посланія къ другу онъ излагаетъ въ трехъ главахъ результатъ своихъ изслѣдованій, которыя естественно привели его прежде всего къ противоположности между матеріею и формой; эти понятія онъ объясняетъ совершенно въ духѣ школы Аристотеля и даже polemизирова противъ неоплатоническихъ идей Габироля. За его физикой идетъ его психологія, совершенно также, какъ у арабскихъ комментаторовъ Стагирита, причемъ, однако, онъ не слѣпо держится этого послѣдняго. Раздѣленіе душевныхъ силъ по видамъ сообразуется у него съ раздѣленіемъ живыхъ существъ на три категоріи: растений, животныхъ и людей. Въ основаніе психологическаго анализа человѣческой натуры Ибнъ Даудъ кладетъ наблюденіе надъ различными царствами природы, которое само собою ведетъ его къ описанію «сенситивной души», пяти внѣшнихъ чувствъ и пяти душевныхъ силъ. Всѣ эти десять силъ служатъ волѣ; сенситивная душа имѣетъ еще сверхъ того двѣ двигающія силы—свободнаго перемѣщенія съ мѣста на мѣсто и дыханія, изъ которыхъ послѣдняя не дѣйствуетъ по своей волѣ. Исконное существованіе души Ибнъ Даудъ рѣшительно отри-

цаетъ, и сообразно этому, вопреки значительнымъ авторитетамъ, опровергаетъ также ученіе о метаморфозѣ. Что небо и звѣзды принимаетъ онъ за «мыслящія и чуткія божество существа», это понятно, если принять въ соображеніе связь его міровоззрѣнія съ міровоззрѣніемъ арабскихъ послѣдователей Аристотеля. Надъ этими свѣтилами, по представленію Ибнъ Дауда, существуетъ міръ духовъ, первобытный разумъ, сонмъ ангеловъ, которые исполняютъ функціи посредствующихъ существъ между Богомъ и міромъ. Атрибуты Бога должны и могутъ быть только отрицательные; самымъ важнымъ изъ нихъ слѣдуетъ признавать существованіе, въ которомъ заключены всѣ остальные. Немного запутано мнѣніе Ибнъ Дауда объ ангелологіи; оно, точно также какъ и колеблющееся между Платономъ и Аристотелемъ воззрѣніе его на созданіе вселенной, лишено той твердости, которою отличаются другіе его взгляды. Ангелы, при такомъ ходѣ мысли, естественно представляются ему также посредниками передачи человеку божественныхъ видѣній, даже пророческаго дара вообще. На всѣхъ этихъ представленіяхъ о Богѣ и мірѣ онъ строитъ свое ученіе о происхожденіи зла, въ физическомъ и нравственномъ смыслѣ, доказывая, что это зло возникаетъ только вслѣдствіе существованія въ вещахъ матеріальнаго начала, а никакъ не можетъ исходить отъ Бога, — равно какъ и ученіе о человѣческой свободѣ воли. Еврейство, — говоритъ онъ, — назначило относительно своихъ законовъ награду и наказаніе; оно, стало быть, предполагаетъ существованіе свободы воли. И философія также согласна съ этимъ, ибо она признала, что совершенное знаніе Божіе обнимаетъ также твореніе со всѣми его проявленіями по настоящей ихъ сущности, но что рядомъ съ возможностью видимою есть возможность дѣйствительная и что такимъ образомъ существуютъ въ подлунномъ мірѣ четыре категоріи причинъ — покоящіяся въ первоначальномъ намѣреніи Бога, естественныя, случайныя и основанныя на человѣческомъ выборѣ. Такимъ объясненіемъ, по мнѣнію Ибнъ Дауда, разрѣшается проблема человѣческой воли въ религіозномъ и философскомъ смыслѣ. Затѣмъ онъ старается согласить съ современною философіею и этическую часть своего еврейскаго міровоззрѣнія, и это совершается въ третьемъ отдѣлѣ его сочиненія, гдѣ онъ начертываетъ планъ практической философіи нравственнаго образа жизни и вслѣдъ за этимъ, примыкая къ Декалогу, даетъ самое наглядное разъясненіе достоинства и значенія обрядоваго закона. Если, какъ выше сказано, Авраамъ Ибнъ Даудъ и не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ, у котораго мы могли бы отыскать какіе нибудь новые плодотворные зародыши философскаго познанія, то онъ

все-таки оказалъ своимъ изслѣдованіями значительное содѣйствіе еврейской религіозной философіи и проложилъ дорогу для послѣдовавшаго за нимъ, болѣе выдающагося ученаго, которому суждено было выполнить трудную задачу.

Не безъ успѣха пробовалъ свои силы Ибнъ Даудъ и на историческомъ поприщѣ, и его «Sefer Haakabbalah» (Книга Преданія) сдѣлалась извѣстною гораздо больше его религіозно-философскаго труда. Возобновившаяся борьба съ караними въ Испаніи побудила его, для отпора имъ, представить въ историческомъ изложеніи цѣпь преданія отъ времени Моисея до современныхъ дней. Сочиненіе это, правда, лишено критики; но оно имѣетъ историческое значеніе по отношенію къ двумъ послѣднимъ столѣтіямъ испанскаго періода, при изображеніи которыхъ онъ пользовался самостоятельными изслѣдованіями и важными источниками. Поленика его противъ карановъ, которыхъ онъ называетъ «вѣчными псами», очень рѣзка и иногда несправедлива; историческія же указанія его точны и надежны. Къ цѣпи преданія онъ своеобразно присоединяетъ короткій очеркъ исторіи Рима отъ Ромула до вестготскаго царя Реккареда и исторію второго храма; но и тотъ, и другая полны ошибокъ и потому лишены достоинства, такъ какъ Авраамъ Ибнъ Даудъ находился здѣсь подъ вліяніемъ уже упомянутого нами сказочнаго сочиненія арабскаго писателя Іосиппона.

Если Авраамъ Ибнъ Даудъ въ періодъ процвѣтанія испанской литературы служитъ представителемъ преимущественно науки исторической, то въ его современникѣ *Веніаминъ б. Ионъ* изъ *Туделы* мы находимъ представителя науки географической, которая до того времени не была у евреевъ въ особомъ почетѣ и разрабатывалась очень мало. Между тѣмъ какъ естествознаніе, астрономія и географія математическая всегда находили себѣ между ними знатоковъ и дѣятелей, область землевѣдѣнія находилась почти въ полномъ пренебреженіи. Подобно средневѣковымъ народамъ вообще, евреи тоже мало заботились о другихъ племенахъ и странахъ, и нѣсколько болѣе живой интересъ проявляли они только относительно двухъ направленій этой науки: еврейскаго, т. е. того, которое собирало и сообщало свѣдѣнія о Св. Землѣ или о мѣстахъ пребыванія разсѣяннаго Израиля, или практическаго, которое доставляло свѣдѣнія, полезныя для торговли и промышленности, а при этомъ служило и къ пріятному развлеченію читающей публики. Между тѣмъ въ Библии заключался образецъ и для этой отрасли знанія. «Тамъ, за 1500 л. до обыкновеннаго лѣтосчисленія, уже были даны три древнѣйшія формы географическихъ извѣстій, какія

сохранились до нашего времени—первая общая таблица народовъ, первая специальная карта земель, а въ перечисленіи станцій странствія изъ Египта—первый маршрутъ переселенія народовъ».

Путешествіе Веніамина изъ Туделы, длившееся около девяти лѣтъ (1166—1173 г.), имѣло обѣ вышеупомянутыя цѣли. За это время научно образованный купецъ посѣтилъ Испанію, южную Францію, Италію, Грецію, Родосъ, Кипръ, Сирію, Палестину, Халифатъ и Персію. Оттуда, чрезъ индѣйско-арабское море и береговые города Іемена, онъ пустился въ обратный путь въ Египетъ, Сицилію и Кастилію. Это было въ 1173 г., къ которому относятъ и сочиненіе его путевого дневника.

Его Itinerarium «Massaoth Benjamin» (Путешествія Веніамина) важенъ для исторіи торговли и географіи точно также, какъ и для еврейской исторіи и литературы. При описаніи всякаго города онъ указываетъ число живущихъ въ немъ евреевъ, говоритъ обѣ условіяхъ ихъ жизни, упоминаетъ ихъ учителей и представителей. На линіи отъ Барцелоны до Багдада онъ называетъ 248 мѣстъ, въ отдаленныхъ странахъ всего только 7. Его историческія и географическія показанія вполне подтвердились и потому сдѣлались надежнымъ научнымъ источникомъ, ставящимъ путевыя записки Веніамина изъ Туделы наряду съ извѣстнымъ сочиненіемъ Марко Поло. Но подобно этому послѣднему и родоначальнику географической науки, Веніаминъ тоже не остался свободнымъ отъ подозрѣнія въ неблагонадежности и поддѣлкѣ. Только разсудительная критика убѣдительно доказала справедливость сообщеній нашего путешественника, точно также какъ Геродота и Марко Поло, и въ вымыслахъ, которыми онъ иногда даетъ мѣсто въ своихъ описаніяхъ, обвинила не столько его, сколько его время, которое сочиняло такія сказки и требовало ихъ. Потребность въ освобожденіи была такъ сильна въ угнетенномъ еврейскомъ народѣ, что должна была проявляться всевозможными способами, и отыскиваніе Веніаминомъ слѣдовъ освобожденія имѣетъ въ себѣ нѣчто трогательное. Помимо этого, его путевыя записки, написанныя на раввинско-еврейскомъ языкѣ, довольно сухи и безцвѣтны. Даже тогда, когда онъ видитъ городъ предковъ и вступаетъ въ Іерусалимъ, рассказъ его не становится болѣе оживленнымъ. Веніаминъ былъ собственно не ученый путешественникъ, а купецъ, вѣроятно, преслѣдовавшій торговые цѣли, но въ то же время хотѣвшій ознакомиться и съ положеніемъ своихъ единовѣрцевъ, вслѣдствіе чего его описанія имѣютъ важность для исторіи какъ евреевъ, такъ и вообще народовъ средневѣковой эпохи.

Всѣ эти путешествія и стремленія, литературныя созданія и студіи даютъ безпристрастному наблюдателю картину уиственной высоты, на которую поднялась въ двѣнадцатомъ столѣтіи культура испанскихъ евреевъ. Весь кругъ тогдашнихъ знаній былъ затронутъ и разрабатываемъ ею, преимущественно же три главныхъ науки: естествовѣдѣніе, математика и философія. Изъ этой послѣдней добросовѣстные изслѣдователи старались перекинуть мостъ въ богословіе, которое вѣдь должно же было оставаться въ самой тѣсной связи съ ихъ религіозными изслѣдованіями. Не всегда удавалось это стремленіе, какъ показалъ ходъ развитія; но тѣмъ болѣе усиливалось и распространялось желаніе устроить это соглашеніе, чѣмъ шире захватывала культура разные круги общества и чѣмъ сильнѣе пробуждала она склонность къ великимъ загадкамъ жизни и вѣры. Вслѣдъ за ревностными, если и тщетными усиліями мыслителей, открывавшихъ дорогу къ цѣли, но не вступавшихъ на нее, долженъ былъ наконецъ явиться умъ великій, объемлющій всю область знанія, способный достигнуть этой цѣли,—умъ, который былъ бы равновѣрно господиномъ въ этихъ обѣихъ сферахъ науки, соединялъ бы въ себѣ спокойствіе и ясность, энергію и глубину, и такимъ образомъ могъ бы примирить еврейство и философію,—умъ, которому его обширныя свѣдѣнія и глубокая критика помогли бы освѣтить область религіи свѣточемъ науки и точно опредѣлить границы спекулятивного мышленія.

И этотъ умъ явился въ тотъ моментъ, когда солнце еврейской культуры достигло своего зенита и по неизмѣннымъ законамъ начало уже склоняться къ закату. То былъ *Моисей б. Маймунъ*, обыкновенно называемый *Маймуни* или, по начальнымъ буквамъ его имени—*Рамбамъ*, по арабски Abu Amran Musa b. Maïmun Obaid Allah (1135—1204).

Ни одинъ поэтъ или мыслитель еврейской литературы не имѣлъ такого разносторонняго и проходившаго по столькимъ поколѣніямъ вліянія, какимъ пользовался Маймуни, но за то и ни одинъ изъ дѣятелей этой литературы не могъ сравниться съ нимъ по богатству свѣдѣній, ясности мысли и энергіи ея выполненія. Всѣ направленія литературы соединяются въ его имени и въ его творчествѣ, какъ въ ярко блистающемъ фокусѣ. Онъ внесъ порядокъ и систему въ хаотическія массы талмудической литературы, онъ указалъ пути и цѣли религіозно-научнымъ изслѣдованіямъ, онъ, наконецъ, насколько то было возможно, совершилъ нѣкоторое примиреніе между еврействомъ и философіею и установилъ границы обоехъ настолько точно, что съ этихъ поръ на нѣсколько столѣтій впередъ были

даны основныя условія, по которымъ могли развиваться, не враждуя другъ съ другомъ, философское изслѣдованіе и религіозное вѣрованіе. Неаловажныя заслуги Маймуни должны ны признать и тѣ, которыя принадлежатъ ему по распространенію аристотелевскихъ идей, равно какъ и по усовершенствованію медицинской науки. Какъ ни далеко впередъ ушло настоящее время отъ тѣхъ научныхъ воззрѣній, которымъ Маймуни далъ систематическое выраженіе, но оно тѣмъ не менѣе можетъ правильно оцѣнить достоинство его творчества и величіе его ума, ибо Маймуни такъ полно воспринялъ въ себя и отразилъ въ себѣ свое собственное время, что всякому, умѣющему смотрѣть на явленія историческимъ глазомъ, онъ представляется «принявшимъ видимую форму духомъ своеобразно сложившейся эпохи».

Уже въ его юношескихъ сочиненіяхъ, написанныхъ далеко отъ родины, вѣроятно, въ Фецѣ или Фостатѣ *, обнаруживается основной планъ всей его литературной производительности, являющейся потомкамъ въ одномъ совокупномъ видѣ. То было одно сочиненіе астрономическаго содержанія, съ примѣненіемъ къ еврейству, именно по вопросу о научномъ основаніи и практическомъ установленіи еврейскаго календаря,—и главнымъ образомъ, комментарій къ отдѣльнымъ частямъ Талиуда, вѣроятно, долженствовавшій соединить практическіе результаты обонхъ Талиудовъ, вавилонскаго и іерусалимскаго. Отъ этого, по арабски написаннаго труда, на который слѣдуетъ смотрѣть нѣкоторымъ образомъ какъ на предварительную работу къ крупнымъ систематическимъ сочиненіямъ Маймуни, сохранился только одинъ трактатъ—«Rosch Haschanah».

Слѣдующее произведеніе его, гдѣ тридцатилѣтній авторъ является уже на достаточной высотѣ своего творчества, есть комментарій къ Мишнѣ, написанный тоже по арабски. Систематическій пріемъ мышленія и писанія выступаетъ съ убѣдительною силой уже въ этомъ трудѣ, имѣющемъ цѣлью изложить результаты талмудически-практической жизни и внести порядокъ въ ту область изученія, которая сдѣлалась въ высшей степени запутанною, благодаря способу обсужденія Талиуда. Семь лѣтъ, проведенныхъ Маймуни почти въ постоянныхъ странствіяхъ, даже большею частью въ бѣгствѣ отъ преслѣдованія фанатическихъ альмогадовъ, были посвящены имъ этой работѣ, полное значеніе которой по достоинству оцѣнено совре-

* Неточно, такъ какъ въ Фостатѣ (въ Египтѣ) Маймуни прибылъ, когда ему было уже болѣе 30-ти лѣтъ отъ роду. Ред.

менниками и потомками. Правда, степень его научности не позволяет еще въ эту пору и ему предпринять то критическое разграниченіе взглядовъ Мишны и толкованій Гемары, которое неоднократно удавалось новымъ исследователямъ; строго держась раввинской точки зрѣнія, онъ объясняетъ Мишну просто и ясно изъ толкованій талмудистовъ, и только рѣдко позволяетъ себѣ отступленіе отъ нихъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло не идетъ о имѣющей практическое значеніе разницѣ. Точно также позволяетъ онъ себѣ иногда экскурсы философскаго и догматическаго характера, не нарушая этихъ единства фактически веденнаго комментарія. Если сообразить, что молодой Маймуни не имѣлъ въ этой работѣ никакихъ достойныхъ вниманія предшественниковъ, то это обстоятельство еще усиливаетъ ея достоинство. Обозрѣвая яснымъ взглядомъ всю еврейскую религіозную письменность, Маймуни призналъ одною изъ важнѣйшихъ современныхъ задачъ—упростить методическою обработкой изученіе религіозно-законодательной части преданія, которая въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій, благодаря занятію Талмудомъ, приняла чрезмѣрно большіе размѣры,—для того, чтобы оно не вытѣсняло другихъ наукъ и само не было отодвинуто ими на задній планъ.

Уже тотъ пріемъ, который встрѣтило это сочиненіе у современниковъ, можетъ служить мѣриломъ его достоинства. Быстрѣе, чѣмъ всѣ прежнія работы съ такимъ же содержаніемъ, оно распространилось по всѣмъ странамъ, гдѣ евреи были закономъ съ арабскимъ языкомъ, а въ другихъ оно сдѣлалось доступно посредствомъ переводовъ на еврейскій языкъ, исполненныхъ пятью различными учеными, и даже на латинскій и испанскій. Впослѣдствіи этотъ трудъ утратилъ, правда, свое значеніе, вслѣдствіе-ли неудовлетворительности перевода, или потому, что его затмило другое, болѣе крупное сочиненіе Маймуни. Только философскіе экскурсы сохранили свою важность, ибо именно они были лучше всего переведены и неоднократно комментированы.

Одно изъ этихъ философскихъ разсужденій комментарія къ Мишнѣ имѣетъ источникомъ и попытку Маймуни — выставить на видъ главные принципы или религіозные догматы еврейской вѣры и подкрѣпить ихъ доказательными цитатами изъ Библии. *Тринадцать* такихъ пунктовъ установилъ Маймуни; они, само собой разумѣется, касаются существа Бога: 1) бытіе, 2) единичность, 3) духовность, 4) вѣчность, 5) принадлежность права на поклоненіе со стороны людей исключительно Богу, которому обязано своимъ существованіемъ все, что есть; затѣмъ—Откровеніе,

и именно—6) Откровение посредствомъ пророковъ вообще, 7) великое Откровение чрезъ Моисея въ особенности, 8) божественное происхожденіе ученія, 9) его совершенство и вѣчное значеніе; наконецъ Божье управленіе міромъ, и именно—10) божественный Промыслъ, 11) награда и наказаніе за человѣческіе поступки здѣсь и въ другомъ мірѣ, 12) ниспосланіе Божественнаго Мессіи, 13) воскресеніе.

Хотя эта систематизація догматовъ вѣры порождала большую опасность для свободы этой послѣдней и пытливаго изслѣдованія, и хотя воззрѣніе Маймуни вызвало въ послѣдствіи значительную оппозицію, но основныя положенія его все-таки продолжали пользоваться большимъ авторитетомъ, и часть ихъ перешла даже въ литургію синагоги. Одинъ неизвѣстный поэтъ взялъ ихъ темою гимна—Jigdal, которымъ въ еврейскихъ храмахъ начинается утрення молитва. Они же неоднократно кланись въ основаніе обученія юношества, причемъ, однако, авторитетность ихъ не признавалась повсемѣстно.

Уже въ то время извѣстность Маймуни, благодаря его комментарію къ Мишнаѣ, была въ такой степени распространена, что изъ всѣхъ странъ Діаспоры къ нему безпрестанно обращались съ запросами религіознаго содержанія. Поэтому и въ литературѣ отвѣтовъ онъ занимаетъ значительное мѣсто. Сверхъ отдѣльных его рѣшеній и писемъ и большого посланія къ одному южно-арабскому раввину «Iggereth Teman» (Посланіе въ Іеменъ), существуетъ еще объемистое, заключающее въ себѣ 155 отвѣтовъ сочиненіе, гдѣ даются подробныя рѣшенія по различнымъ частямъ религіозно-обрядовой жизни. Въ большомъ посланіи, относящемся приблизительно къ времени послѣ окончанія комментарія Мишны, Маймуни обращается къ нѣкому Іакову Алфауми, спрашивающему у него совѣтовъ по поводу одного лже-Мессіи, который старался ввести въ заблужденіе сильно угнетенныхъ и неоднократно принуждавшихся къ принятію ислама единовѣрцевъ. Отвѣтъ Маймуни, бывшій вмѣстѣ съ тѣмъ циркулярнымъ посланіемъ ко всѣмъ общинамъ тѣхъ странъ, во многихъ отношеніяхъ важенъ и характеристиченъ. «Божественное ученіе,—такъ начинается онъ,—находящееся въ нашихъ рукахъ, искони пріобрѣтало намъ враговъ, и они постоянно стремились къ отвращенію насъ отъ него. Мы много страдали въ древніе вѣка, и наши страданія не уменьшились съ тѣхъ поръ, какъ возникли двѣ новыя религіи—христіанская и магометанская... И мы должны принимать на себя страданія ради ученія нашего. Но муки наши не подавятъ насъ; сколько притѣснителей ни возставало противъ насъ, всѣ они погибли, а имя

Израиля будетъ существовать вѣчно. Страданья для насъ—пробный камень, и честию и славою своею должны мы признавать то, что не падаемъ подъ ихъ гнетомъ». Подкрѣпивъ эти слова доказательными цитатами изъ Библии, Маймуни продолжаетъ: «Что касается сообщаемого тобою извѣстія, что этотъ отступникъ старается словами Библии: «Я сдѣлаю его (Израиля) великимъ народомъ» и т. д. доказать божественность миссии Магомета—то аргументы его до такой степени тривиальны и смѣшны, что даже магометане издѣваются надъ ними». Относительно самого магометанскаго лже-Мессии Маймуни высказываетъ мнѣніе, что онъ «сумасшедшій» и признаетъ его невиновнымъ. Послѣ аргумента приведенныхъ имъ противъ средневѣковаго социализма, Маймуни вспоминаетъ еще много другихъ лже-Мессій, появлявшихся въ Фецѣ, Кордовѣ и Франціи и причинившихъ тамъ много бѣдъ,—а въ заключеніе даетъ совѣтъ не забѣгать впередъ въ обѣтованное время, а выжидать его съ тихою покорностью.

Не менѣе важно по отношенію къ образу мыслей Маймуни и искренности ихъ выраженія другое циркулярное посланіе его, насчетъ подлинности котораго, впрочемъ, возникали сомнѣнія. Это—«Iggeret Haschemad» (Письмо о вынужденномъ отступничествѣ) написанное еще въ Фецѣ около 1165 г. Маймуни отвѣчаетъ въ немъ на вопросъ одного современника, которому удалось спастись отъ религіознаго гоненія—вопросъ, какъ слѣдуетъ поступать при подобныхъ опасностяхъ: признавать-ли божественность миссии Магомета и его пророческій даръ, или, рискуя даже жизнью, отказываться отъ такого признанія, какъ противорѣчащаго обязательству слѣдовать Моисееву ученію. «Въ этихъ случаяхъ,—отвѣчаетъ Маймуни,—я совѣтую себѣ, друзьямъ и спрашивающимъ оставлять подобныя мѣстности и уходить туда, гдѣ можно соблюдать свою религію, не подвергаясь преслѣдованіямъ; никакія соображенія объ опасностяхъ, домѣ, дѣтяхъ не должны удерживать отъ исполненія этого рѣшенія; божественное ученіе для разумнаго человѣка стоитъ выше всѣхъ случайностей; эти послѣднія проходятъ, оно остается вѣчно». Извѣстно, какъ самъ Маймуни поступалъ въ подобномъ положеніи, и потому онъ имѣлъ полное право рекомендовать такой же образъ мыслей и дѣйствій своимъ единовѣрцамъ. Тѣмъ не менѣе онъ отнюдь не относился съ несправедливостью или нетерпимостью къ другимъ вѣроисповѣданіямъ, и въ циркулярномъ посланіи къ одному прозелиту, перешедшему изъ Ислама въ еврейство, говоритъ положительно: «Магометане не язычники, хотя они и поклоняются Кеблѣ, бывшему нѣкогда мѣстомъ идолослуженія; ихъ цѣль—преклоняться предъ Богомъ,

идолослуженіе исчезло изъ ихъ среды. То, что сохранилось у нихъ изъ идолопоклонническихъ обычаевъ, напр. киданіе камнями въ сатану и т. п., имѣетъ основаніемъ не языческое суевѣріе, а соображеніе иного рода. Пусть они выдумываютъ на насъ разныя небылицы... Мы не станемъ все-таки платить имъ тою же монетою, но будемъ чтить только правду и согласно съ нею говорить: магометане вѣрятъ, что Богъ одинъ!»

Такимъ же гуманнымъ духомъ проникнуты и всѣ другія циркулярныя посланія Маймуни—какъ обращенное къ марсельскимъ ученымъ, въ которомъ онъ доказываетъ ничтожество астрологовъ и астрологическихъ вычисленій, такъ и записка о вѣрѣ въ воскресеніе, и многія другія рѣшенія этого глубокаго и яснаго мыслителя. Свободный, на великое направленный умъ обнаруживается въ этой перепискѣ—умъ, который стремится освободить единовѣрцевъ изъ оковъ суевѣрія и снова привести ихъ къ источнику чистаго монотеистическаго ученія.

На томъ же саномъ фундаментѣ построено и второе главное сочиненіе Маймуни—единственное написанное имъ по еврейски—«Mischneh Thora» (Повтореніе ученія), представляющее собою кодексъ всего еврейскаго законодательства въ систематическомъ порядкѣ и логическомъ изложеніи. Вслѣдствіе того, что это произведеніе состоитъ изъ четырнадцати книгъ, оно было озаглавлено также «Sefer Hajad» (Книга четырнадцати — число соответствующее еврейскому Iad), а въ послѣдствіи—«Iad Nachazakah» (Сильная Рука), подъ каковымъ заглавіемъ оно вообще извѣстно въ еврейскихъ кругахъ. Само собой разумѣется, что въ такомъ сочиненіи Маймуни въ точности слѣдуетъ правилу Талмуда; онъ даже опредѣлительно заявляетъ, что заключающіяся въ Вавилонскомъ Талмудѣ предписанія обязательны для Израиля. Тѣмъ не менѣе, принужденъ онъ мѣстами слѣдовать болѣе раціональнымъ соображеніямъ и отступать отъ талмудическихъ воззрѣній тамъ, гдѣ дѣло идетъ о натурѣ демоновъ, силѣ колдовства, вліяніи звѣздъ и толкованіи сновъ, т.-е. о томъ, на что онъ смотритъ какъ на чистѣйшее суевѣріе. 14 книгъ его сочиненія имѣютъ предметомъ: 1. познанія, 2. любовь, 3. дни праздниковъ, 4. брачныя законы, 5. святость, 6. обѣты, 7. посты, 8. богослуженіе, 9. жертвоприношенія, 10. чистоту, 11. возмѣщеніе убытковъ, 12. куплю и продажу, 13. суды, 14. судей. Каждая книга распадается на галахоты, заглавія которыхъ приводятся въ началѣ, а каждая Галаха въ свою очередь раздѣляется на главы и параграфы.

Десять лѣтъ непрерывно работалъ Маймуни надъ этимъ исполинскимъ

сочиненіемъ, которое представляется единственнымъ даже въ еврейской литературѣ и одно было бы достаточно для обезпеченія славы автора въ потомствѣ. «Это сочиненіе написалъ я для того, — такъ говоритъ онъ во введеніи, впоследствии подвергавшемуся многимъ нападкамъ, — чтобы ты, когда прочтешь Библию и близко познакомишься съ этой книгой, могъ обходиться безъ Талмуда, ибо тутъ ты вполне узнаешь содержаніе еврейства въ томъ видѣ, въ какомъ оно выработалось талмудическимъ путемъ». Не слѣдуетъ, однако, думать, что Маймуни дѣйствительно имѣлъ намѣреніе вытѣснить своимъ сочиненіемъ Талмудъ; оно было совершенно чуждо ему, и ничто не огорчало его такъ, какъ встрѣча съ этимъ мнѣніемъ у его современниковъ. «Знай, мой другъ, — говоритъ онъ въ одномъ письмѣ, — что всякій изъ старыхъ философовъ и врачей, писавшій книгу о религіозныхъ предметахъ или по другимъ наукамъ, постоянно употребляетъ одну изъ двухъ формъ — или конспекта, или комментарія. Конспектъ (*compendium*) обыкновенно ставитъ опредѣлительное рѣшеніе, безъ вопроса и отвѣта или доказательства; напротивъ того, комментарий ставитъ во главѣ опредѣлительное рѣшеніе, а затѣмъ даетъ мѣсто тому, что вызываетъ противорѣчіе сказанному — вопросы на счетъ всякаго пункта, отвѣты, доказательства справедливости одного и ложности другого, правильности того и неправильности этого. Комментарій приѣмъ есть приѣмъ Талмуда, ибо Талмудъ есть комментарий къ Мишнѣ; я же написалъ не комментарий, а *compendium* по образцу Мишны». Нѣсколько разъ защищаетъ себя Маймуни отъ упрека, что онъ имѣлъ намѣреніе уничтожить изученіе Талмуда, или даже только ограничить его; по его словамъ, у него была одна цѣль — «тѣмъ, кто не въ состояніи проникнуть умомъ въ тайники Талмуда и не могутъ добыть себѣ въ немъ удовлетворительные отвѣты на счетъ дозволеннаго и недозволеннаго» — дать руководителя по этому лабиринту.

Съ какой бы точки зрѣнія ушедшаго впередъ времени ни стали мы разсматривать этотъ трудъ во всей его совокупности, нельзя не признать, что у Маймуни выполненіе вполне соответствовало цѣли и что избранный имъ путь былъ единственно правильный для того, чтобы внести планъ и порядокъ въ изученіе еврейской религіозной науки. Почти невозможно сообразить, какъ развилась бы эта отрасль знанія, еслибы она продолжала идти путями, проложенными нѣсколько столѣтій тому назадъ учителями и учениками, еслибы Маймуни не разсѣялъ этого хаоса и своимъ сочиненіемъ не указалъ умамъ новыхъ дорогъ. Правда, что такое систематизированіе, какое онъ употребилъ уже при постановкѣ догматовъ вѣры, было

собственно чуждо свободному духу еврейства и пытливаго изслѣдованія, правда, что оно оставило безъ вниманія историческое развитіе и придало одинаковое значеніе всѣмъ правиламъ и предписаніямъ, правда, наконецъ, что въ немъ заключалось стѣсненіе соотвѣтствующей времени разработки и ограниченіе возможности для прогресса будущихъ лѣтъ найти себѣ вліяніе и доступъ въ замкнутой системѣ галахотъ и параграфовъ,—но всѣмъ этимъ упрекамъ противопоставляется фактъ, что образъ Маймуни мы можемъ возстановить только съ помощью его времени, что пониманіе и надлежащая оцѣнка его труда возможна только въ связи съ воззрѣніями и цѣлями его современниковъ и что поэтому историческая точка зрѣнія должна была оставаться ему чуждою въ такой же степени, въ какой и всей средневѣковой эпохѣ.

Въ видѣ вступленія къ этому, обнимавшему все зданіе еврейской религіи сочиненію, Маймуни незадолго до того написалъ по-арабски «Sefer Hamizwoth» (Книга Законовъ) насчетъ 613 библейскихъ правилъ и заповѣдей, гдѣ, въ противоположность прежнимъ исчисленіямъ, всѣ законы приводились въ систематическомъ видѣ на основаніи 14 предпосланныхъ имъ принциповъ—Schoraschim. Это сочиненіе тоже было переведено три раза на еврейскій языкъ и подверглось многимъ нападкамъ, какъ и его «Mischneh Thora», которое при жизни автора и послѣ его смерти вызывало сильную оппозицію и было предметомъ такого же ревностнаго изученія. Болѣе 70 суперъ-комментаріевъ служатъ, конечно, самымъ краснорѣчивымъ доказательствомъ вниманія, съ которымъ относились къ этому труду изслѣдователи въ позднѣйшее время.

Но во всѣхъ, написанныхъ до тѣхъ поръ сочиненіяхъ, Маймуни является не только набожнымъ истолкователемъ закона, а и глубокимъ мыслителемъ. Уже введеніе къ «Mischneh Thora» представляетъ краткую систему религіозной философіи, какъ существенное основаніе всего ученія; въ комментарий же къ Мишнѣ авторъ, при объясненіи трактата о «изреченіяхъ отцевъ» представляетъ систему этики. Высшимъ принципомъ этой послѣдней признается свобода воли. Нѣтъ никакого предопредѣленія, и всемогущество Божье знаетъ силу людей, не руководя ею. Но человѣкъ долженъ стремиться къ добру не изъ-за награды, а ради самого себя и по любви къ Богу. Возмездіе же безсмертная душа получаетъ уже въ загробномъ мірѣ. Высшее наслажденіе и высшее благо въ мірѣ здѣшнемъ составляетъ познаніе истины, и это блаженство равнозначуще съ познаніемъ Бога. При добродѣтельномъ образѣ жизни надо стремиться къ достиженію

єдини. Во всемъ остально... Маймуні и въ своей этикѣ слѣдуетъ греческому философу, раздѣляющему добродѣтели на этическихъ и діанозетическихъ.

Было, однако, очевидно, что этимъ не исчерпаются стремленія Маймуни. Соотвѣтственно принципу, изъ котораго онъ исходитъ, за систематизированіемъ религіознаго закона на научномъ фундаментѣ должна была послѣдовать попытка объясненія и примиренія религій откровенія и греческо-арабской философій. И дѣйствительно, лѣтъ черезъ десять послѣ окончанія «Mischneh Tora» Маймуни выпустилъ свой религіозно-философскій трудъ «Dalalat al-Ha'irin» (по-еврейски «Moreh Nebuchim», Руководство для сомнѣвающихся). Это сочиненіе можно считать самымъ выдающимся созданіемъ еврейско-философской литературы въ средніе вѣка, а вѣстѣ съ тѣмъ—послѣднимъ фазисомъ развитія философскихъ изслѣдованій у евреевъ. «Moreh» повело эти изслѣдованія новыми путями, доставивъ перипатетическому ученію, которое до сихъ поръ только терпѣлось рядомъ съ другими системами, философское единоедержавіе у евреевъ и сдѣлавъ этихъ послѣднихъ способными стать посредниками между греческо-арабскою философією и господствовавшею въ христіанской Европѣ схоластикой. Въ предѣлахъ же еврейства эта книга оказывала вліяніе, которое пережило перипатетическую философію.

Названный трудъ, скорѣе предполагающій, чѣмъ устанавливающій философскую систему, раздѣленъ на три части. Первая заключаетъ въ 76 главахъ ученіе объ атрибутахъ Бога, о встрѣчающихся въ Библии именахъ Божьихъ, о трактуемыхъ тотъ же сюжетъ доктринахъ и мнѣніяхъ господствующихъ философскихъ школъ, особенно Motekallemim. Вторая, состоящая изъ 46 главъ, начинается съ объясненія философій Аристотеля и присоединяетъ къ этому ученію объ исконномъ существованіи міра, о божественномъ Откровеніи и о пророчествѣ. Болѣе подробнымъ объясненіемъ пророческой дѣятельности открывается третья, нѣвющая 45 главъ, часть, которая сверхъ того заключаетъ въ себѣ разсужденія о божественномъ Промыслѣ и объ основахъ библейскаго законодательства. Исходя изъ экзегетической тенденціи, Маймуни тотчасъ же опредѣляетъ своему труду надлежащее положеніе—основателя раціональнаго богословія на спекулятивномъ фундаментѣ.

Способъ и приѣмъ, употребленный этимъ яснымъ и глубокимъ мыслителемъ для выполненія его цѣли въ духѣ его времени, могутъ нѣкоторымъ образомъ служить иллюстрацією хода его философскаго міровоззрѣнія, равно какъ и его религіознаго образа мыслей. Понятно, что онъ начинается съ

того, чтобы привести «сомнѣвающимся» къ чистому понятію о Богѣ. Ученіе о Божьихъ атрибутахъ онъ объясняетъ въ отрицательномъ смыслѣ, ибо то или другое свойство не можетъ быть вполне принадлежностью существа, но въ известномъ смыслѣ только присоединяется къ нему. Къ Богу же ничто не присоединяется, въ Немъ все недѣлимо соединено, тогда какъ упоминаніе о свойствахъ съ одной стороны предполагаетъ известное раздѣленіе, съ другой—единство составное, а не въ самомъ себѣ замкнутое, какъ единство Бога. Чистая духовность Бога есть для Маймуни основаніе всего еврейства. Поэтому онъ не допускаетъ рѣшительно никакого ограниченія въ понятіи божества и признаетъ только отрицательные атрибуты, такъ что только высшая отвлеченность можетъ быть признаваема за единственно достойное философское міровоззрѣніе. Приводимыя у Маймуни доказательства бытія Бога, Его безтѣлесности и единичности, тѣ же—за исключеніемъ одного, космологическаго—какія представилъ Аристотель въ своей физикѣ и метафизикѣ; въ космологическомъ же аргументѣ онъ слѣдуетъ, вѣроятно, арабскому философу *Авиценнѣ*. Отъ Аристотелевыхъ основаній понятій о Богѣ, какъ о *primus motor*, Маймуни приходитъ къ разсужденію о мірѣ и его отношеніи къ Богу. Далекое опередивъ Аристотеля въ астрономическихъ знаніяхъ, онъ безусловно слѣдуетъ этому философу въ физическомъ ученіи о подлунномъ и нездѣшнемъ мірѣ сферъ, о существующей на землѣ, постоянно измѣняющей свою формы, матеріи четырехъ стихій и о неземной, неизмѣнно сохраняющей свою форму матеріи пятого тѣла; только вопросъ о томъ, какимъ образомъ Богъ приводитъ въ движеніе сферы, разъединяетъ Маймуни съ его учителемъ и вызываетъ у него неоплатонически окрашенное положеніе, что существуетъ столько же интеллигенцій, сколько сферъ, и что высшая изъ нихъ, «дѣятельный разумъ», должна быть сама форма, ибо она надѣляетъ формами, и сама духъ, ибо она осуществляетъ духъ. Во взглядѣ на сотвореніе міра Маймуни тоже расходится съ греческимъ мудрецомъ, доказательства котораго онъ приводитъ только для того, чтобы опровергать ихъ. Если Аристотель утверждаетъ, что міръ долженъ былъ сотвориться изъ существовавшей уже матеріи и что духъ Божій только далъ образъ этой матеріи, то религіозное убѣжденіе Маймуни причиною того, что хотя слова Писанія могутъ быть истолкованы въ смыслѣ философіи, но онъ принимаетъ теорію сотворенія міра изъ ничего, тѣмъ болѣе, что мнѣніе противоположное исключаетъ чудо, безъ котораго взглядъ богословскій никакъ не могъ обойтись. Что же касается Божественнаго Промысла, то Май-

муни не присоединяется ни къ подробно изложеннымъ у него взглядамъ Эпикура и его школы, ни къ Аристотелевымъ, ни къ Ашаріи и Мутазили, а держится воззрѣнія библейскаго, по которому человѣкъ совершенно свободенъ, а Богъ совершенно справедливъ, такъ что все доброе, случающееся съ человѣкомъ, представляется его наградой, все же злое — его наказаніемъ. Божественный Промыслъ направляется сообразно степени божественнаго воздѣйствія на вещи; благодаря своему безсмертному духу, человѣкъ находится въ непосредственной связи съ абсолютнымъ духомъ и пріобрѣтаетъ себѣ такимъ образомъ провидѣніе Божіе, знаніе котораго объемлетъ безконечное. Это ученіе дѣлаетъ понятною вышеупомянутую этическую точку зрѣнія Маймуни, по которой мышленіе и достиженіе истиннаго познанія въ божественныхъ вещахъ — сами себѣ цѣль и высшее совершенство. Имъ достигается безсмертіе, имъ только человѣкъ становится человѣкомъ. Высшей степени совершенства, по мнѣнію Маймуни, достигаетъ, конечно, тотъ, кто направляетъ все свое мышленіе и всю свою дѣятельность къ усовершенствованію себя въ божественныхъ вещахъ. Самая высокая ступень — ступень пророчества — есть нравственный идеалъ Маймуни. Его ученіе о нравственности совершенно согласно съ взглядами Аристотеля и такимъ образомъ отличается своимъ нравственнымъ достоинствомъ и этическимъ духомъ. Оно составляетъ также мостъ къ устраиваемому имъ примиренію между философіею и Библіею, педагогическое и философское значеніе которой онъ сперва ставитъ въ надлежащемъ свѣтѣ, чтобы затѣмъ начать свои примирительныя попытки съ атрибутовъ, съ какими Богъ является въ Библии и въ которыхъ онъ видитъ только чувственно звучація названія духовныхъ вещей. Слова выражаютъ различныя, родственныя между собою понятія, изъ которыхъ одно обозначаетъ чувственный моментъ, другое — духовный. Такъ устраняются для Маймуни всѣ разногласія, существующія между буквальнымъ смысломъ Библии и философскимъ міровоззрѣніемъ, относительно какъ бытія Бога и Его совершенства, такъ и пророческаго дара, на который нашъ мыслитель смотритъ, какъ на нѣкую основу въ человѣческой натурѣ ступень совершенства, какъ на воздѣйствіе Бога, черезъ посредство активной интеллигенціи, на способность познанія и чрезъ нее — на силу воображенія. Высшей пророческой ступени, по мнѣнію Маймуни, достигнулъ Моисей, ибо онъ не нуждался ни въ какомъ содѣйствіи фантазіи для того, чтобы возвѣстить міру полученный имъ завѣтъ. Отъ этой духовной высоты всего одинъ шагъ къ Откровенію, которое вѣдъ

тоже,—говоритъ Маймуни,—есть чисто духовный актъ, преобразование чело-
вѣческаго духа въ вездѣсущій духъ Божій.

Способъ, какимъ Маймуни старается согласить свои философскія приоб-
рѣтенія съ библейскими и талмудическими традиціями, въ своихъ отдѣль-
ныхъ подробностяхъ такъ значителенъ, такъ ясенъ и вѣстѣ съ тѣмъ
такъ либераленъ, что эта часть сочиненія—самая важная его часть. Тутъ
авторъ выходитъ также за предѣлы области чисто научной спекулятивности
и вдается—въ третій отдѣлъ своего труда—въ разсмотрѣніе практиче-
ской стороны Библіи, т. е. законодательства. Но здѣсь его изслѣдованіямъ
придаетъ такое высокое достоинство не столько разрѣшеніе задачи въ при-
мирительномъ смыслѣ, сколько фактъ, что Маймуни вообще отважился на
изслѣдованіе основаній и причинъ законовъ. Онъ дѣлитъ всѣ правила и
запрещенія на 14 классовъ, и потоплику, поколику дѣло не идетъ о фун-
даментальныхъ истинахъ, старается указать болѣе глубокія основанія тѣхъ
и другихъ. И здѣсь Маймуни не сдѣлалъ тѣхъ выводовъ, которые можно
было бы извлечь изъ его философскаго міровоззрѣнія и религіознаго образа
мыслей. Многимъ законамъ подыскиваетъ онъ мѣстныя и историческія при-
чины, другіе объясняетъ возникшею потребностью противодѣйствовать суе-
вѣрнымъ представленіямъ стараго времени и мнѣческаго первобытнаго на-
рода Сабейцевъ. Но такою мотивировкою Маймуни собственно отнялъ почву
у многихъ изъ этихъ законовъ, насколько они еще пользовались авторите-
томъ. И онъ, вѣроятно, самъ чувствовалъ это, ибо повторяетъ и усердно
защищаетъ религіозные моменты всего законодательства, торжественно про-
возглашая въ концѣ сочиненія ихъ обязательность на вѣчное время для
Израиля.

Если Маймуни называетъ это „истинною наукою Торы“, то такое на-
званіе вполне правильно, такъ какъ „Mogen“ несомнѣнно есть прочный
фундаментъ раціональнаго еврейскаго богословія на спекулятивно-философ-
ской подкладкѣ, могущій дать поучительныя указанія на счетъ Бога, міра,
Промысла, Откровенія и законодательства. Маймуни не уходитъ впередъ
средневѣковыхъ воззрѣній, но въ немъ все-таки мы видимъ высшую сту-
пень того, чего въ ту пору могло достигнуть еврейство. Много аналогій
представляютъ его жизнь и научная дѣятельность съ жизнью и дѣятель-
ностью арабскаго свободнаго мыслителя Аверроэса, съ которыми его и
сравниваютъ неоднократно. Аверроэсъ или Ибнъ Рошдъ былъ современникъ
Маймуни, философъ Аристотелевой школы, которому, за его философскіе
взгляды, пришлось испытать много невзгодъ въ тотъ періодъ фанатиче-

ской реакціи въ Исламѣ. Аверроэсъ также * нашелся вынужденнымъ въ концѣ концовъ покориться господствующимъ убѣжденіямъ. Свои комментаріи къ Аристотелю онъ написалъ почти въ то самое время, когда Маймуніи работали надъ своимъ „Руководствомъ для сомнѣвающихся“. Конечною цѣлью обоихъ было—сдѣлать Стагирскаго мудреца единоподержавнымъ властителемъ области философіи какъ въ мечети, такъ и въ синагогѣ. Какъ къ нимъ впослѣдствіи присоединилась въ этомъ отношеніи и христіанская церковь—объ этомъ будетъ разсказано ниже.

О медицинскихъ сочиненіяхъ Маймуніи мы уже упоминали. И въ нихъ явственно обнаруживается склонность автора къ систематизированію и схематизированію. Для медицинской науки они не имѣютъ почти никакого значенія, кромѣ историческаго. Въ этомъ методическомъ духѣ онъ обработалъ труды *Галена* и такимъ же образомъ написалъ свои медицинскіе афоризмы, появившіеся въ еврейскомъ переводѣ подъ заглавіемъ «*Pirke Moscheh*» (трактаты Моисея) и свой трактатъ о здоровьѣ. Повидимому, Маймуніи хотѣлъ кодифицировать медицинскій матеріалъ знанія точно также, какъ онъ дѣлалъ это съ богословіемъ.

Къ болѣе позднему періоду жизни Маймуніи принадлежатъ и многія мелкія философскія сочиненія, которыя всѣ имѣютъ строго Аристотелевскій фундаментъ. Таковы сочиненія по логикѣ, «*Biur Miloth Higajon*» (Техническія выраженія логики), трактатъ о блаженствѣ — «*Perakim be-Nazlaschan*», и трактатъ о единичности Бога—«*Maamar Hajjichud*». Что касается остальныхъ, то часть ихъ очевидно только приписана знаменитому учителю, на счетъ же другой части, напр., нѣкоторыхъ циркулярныхъ посланій, споръ о ихъ подлинности до сихъ поръ остается нерѣшеннымъ **.

Характеръ всего творчества этого серьезнаго мыслителя можно резюмировать словами, которыя онъ противопоставилъ всѣмъ сомнѣніямъ и возраженіямъ, вызваннымъ его религіозно-философскимъ трудомъ: «Одинъ

* Слово „также“ здѣсь неумѣстно, такъ какъ Маймуніи никогда не колебался въ признаніи безусловной обязательности еврейскихъ законовъ и никогда не переставалъ отстаивать свободу изслѣдованія причинъ и значенія этихъ законовъ.
Ред.

** Изъ посланій Маймуніи самое значительное (посланіе къ его сыну р. Аврааму) навѣрно подложно, какъ неопровержимо доказалъ Рапопортъ, и нынѣ ни одинъ спеціалистъ въ этомъ уже не сомнѣвается.
Ред.

словомъ, я такой, а не иной. Если у меня является мысль, и я могу ее выразить только такимъ образомъ, что она удовлетворитъ и подвинетъ одного изъ десяти тысячъ, одного мыслящаго, представляясь, быть можетъ, невыносимою для массы, то я открыто и смѣло произношу слово, просвѣтляющее разумнаго, хотя бы на меня обрушивались за это укоризны невѣжественной толпы».

Таковъ былъ Маймунъ, человекъ «сильной руки», герой чистаго мышленія, благородныхъ желаній, проникнутый пламеннымъ сочувствіемъ къ своей вѣрѣ, любовью къ наукѣ, полный возвышенныхъ, нравственныхъ идей и цѣлей, полный кроткой теплоты и снисходительности относительно иновѣрцевъ, мыслитель съ широкимъ кругозоромъ, въ которомъ гармонически соединились еще разъ всѣ яркіе лучи заходящаго солнца испанской блистательной эпохи.

Если мы кинемъ снова взглядъ на это время, достигнувшее высшей ступени своего развитія съ появленіемъ Маймуны, то получимъ картину эпохи, въ которой внезапно начинаютъ развиваться всѣ силы народа, точно окрыленные скрытымъ вдохновеніемъ. Обильный и благотворный потокъ наливается на литературу; всюду появляются свѣжіе и сочные ростки, и затѣмъ наступаетъ день жатвы, когда въ родныя житницы сносятся плоды, долженствующие служить пищею и для отдаленныхъ грядущихъ поколѣній. Наконецъ и въ исторіи, и въ литературѣ—какъ это бываетъ и въ природѣ—за обильною плодами осенью наступаетъ холодная, ледяная зима, когда всѣ силы повидимому спятъ, между тѣмъ какъ онѣ втайнѣ работаютъ и творятъ для предстоящей весны.

Три столѣтія испанско-арабской литературы приносятъ богатые результаты какъ въ наукѣ, такъ и въ поэзіи. Еврейское языковѣдѣніе становится самостоятельнымъ научнымъ знаніемъ, имѣющимъ свои собственные законы; ученые, какъ *Иуда б. Корейшъ*, *Менахемъ б. Сарукъ*, *Дунашъ б. Лабратъ*, *Иуда Хайюиъ* и *Иона ибнъ Ганнахъ*, основываютъ и двигаютъ впередъ эту отрасль, процвѣтаніе которой въ свою очередь оплодотворяетъ библейскую экзегетику, глубоко проникающую въ смыслъ слова Писанія и, наконецъ, трудами *Авраама ибнъ Эзры* привлекающую въ область толкованія высшія проблемы этого слова. Философія, исходя изъ неоплатонизма, возводится на высокую ступень арабско-аристотелевскаго мышленія цѣлымъ рядомъ творческихъ мыслителей, каковы *Саадія*, *Га-*

бироль, Иуда Галеви, Авраамъ б. Давидъ и Маймуни, а послѣдній изъ нихъ создаетъ и разрабатываетъ научное богословіе. Не менѣе важны результаты медицинскихъ изслѣдованій, которыми ревностно занимались многіе изъ этихъ ученыхъ, и работъ математическихъ и астрономическихъ. «Между тѣмъ какъ по возрожденіи исторически-математическихъ занятій почти всюду посредниками въ передачѣ западу индійско-греческихъ знаній признавали арабовъ, новое время рѣшило болѣе правильно и этотъ вопросъ, изслѣдованіемъ котораго наполненъ періодъ почти семисотлѣтній. Теперь выступаютъ на первый планъ два народа, остававшіеся почти въ полномъ пренебреженіи — византійскіе христіане и евреи. Одинъ французскій еврей опредѣлилъ приблизительную величину нѣкоторыхъ ирраціональныхъ чиселъ, представившую значительный историческій интересъ; испанскій же еврей первый примѣнилъ десятичныя дроби къ извлеченію квадратныхъ корней... Въ исторіи космографіи евреи заслуживаютъ также упоминанія «такъ какъ имъ мы обязаны сохраненіемъ остроумнѣйшей, быть можетъ, изъ всѣхъ міровыхъ системъ — евдоксической. Самымъ глубокимъ мыслителемъ въ этой области явился въ средніе вѣка Маймуни». Не нужно забывать также, что испанскіе евреи были посредниками между арабскими и европейскими науками, что они своими еврейскими переводами сохранили и спасли сокровища арабской литературы, которая иначе, быть можетъ, погибли бы.

Наконецъ, но не на послѣднемъ мѣстѣ, назовемъ поэзію, которая въ эти три столѣтія воспроизводитъ все то великое и прекрасное, что создавала поэзія всемірная. Поэты, какъ *Соломонъ Габироль, Моисей б. Эзра и Иуда Галеви*, обозначаютъ своею дѣятельностью различные періоды и фазы развитія поэтического чувства, отъ восторженныхъ изліяній погруженной въ самозабвеніе поэтической души до серьезныхъ размышленій о преходимости жизни и величавыхъ гимновъ въ честь Божьяго величія, отъ бурныхъ и пессимистическихъ стихотвореній философскаго характера до милыхъ, полныхъ нѣги пѣсенъ любви и отрадной преданности любимому существу, отъ мрачныхъ сѣтованій о бѣдствіяхъ и изгнаніи до радостныхъ ликованій при мысли о свѣтломъ будущемъ Израиля, во исполненіе обѣтовъ Бога, о храмѣ и градѣ Сіонскомъ!

Толкователи Библии и изслѣдователи Талмуда.

Черезъ всю средневѣковую жизнь еврейства проходятъ изъ Талмуда, какъ источника ея духовной жизни, два теченія, направленіе которыхъ

было обусловлено своеобразностью той области, по которой они пролагали свой путь. Одно изъ нихъ шло по царству ислама, другое по христіанскимъ землямъ. Первое мы уже прослѣдили, и тутъ видѣли, какъ подъ господствомъ ислама евреи всюду, гдѣ развѣвалось знамя пророка, находили себѣ надежное убѣжище и могли идти впередъ въ мирномъ развитіи своей духовной жизни. Какъ племенное родство, такъ и открыто провозглашенный взглядъ, что магометанское ученіе построено на Моисеевомъ, образовали нѣкоторую внутреннюю связь между арабами и евреями, — связь, которая въ Испаніи, при халифатѣ Аббасидовъ, повела даже къ тѣсному слитію духовной жизни обѣихъ націй, получавшему очень большое значеніе какъ для арабской, такъ и для еврейской литературы, а въ его результатахъ — и для литературы всеобщей.

Иначе сложилась жизнь евреевъ въ тѣхъ странахъ, гдѣ господствовала христіанская церковь, слѣдовательно, въ Италіи, Франціи и Германіи, куда еврейскій народъ пришелъ уже въ давнее время съ римлянами. Если исламъ въ своей зависимости отъ мазизма нашелъ звено для соединенія себя съ народомъ Вибліи, то средневѣковая церковь видѣла въ этой зависимости именно препятствіе ко всякому сближенію съ евреями, которыхъ она должна была гнать и уничтожать, ибо все ихъ существованіе представлялось ей безмолвнымъ протестомъ противъ католическаго ученія, — ибо она была принуждена излагать Библию въ ихъ духъ, — ибо, наконецъ, не могла она терпѣть около себя никакого другого вѣроисповѣданія. Католическая церковь долго оставалась враждебна всякому знанію; между тѣмъ какъ исламъ, въ періодъ своего процвѣтанія, покровительствовалъ развитію и усовершенствованію науки, церковь эта часто преслѣдовала ее или, въ крайнемъ случаѣ, терпѣла, какъ свою служительницу, пока та не отваживалась заявлять противорѣчіе съ ея догматами.

Сообразно этому порядку вещей, сложилась и духовная жизнь евреевъ. Если до побѣды христіанства она пользовалась полною свободой среди другихъ народовъ, то съ установленіемъ господства церкви началось время ея страданій, съ этихъ поръ не прекращавшихся уже до конца среднихъ вѣковъ. При такихъ условіяхъ, нормальному духовному развитію нѣтъ мѣста, и о процвѣтаніи литературы не можетъ быть и рѣчи. Понятно, что вся жизнь и все творчество сосредоточиваются въ Талмудѣ, и чрезъ это приходятъ въ извѣстнаго рода застой, долженствующій принести въ будущемъ очень пагубные плоды. Свѣтлыми и свѣжими струями идетъ одно теченіе, и ему неминуемо предстоить влиться въ великій міровой океанъ, — тогда

какъ второе, за которымъ мы теперь послѣдуемъ, съуживается все больше и больше и становится наконецъ тихимъ ручейкомъ. Но не смотря на такой результатъ, мы и въ этомъ второмъ теченіи усматриваемъ внутреннее развитіе той безпредѣльной умственной работы, которая въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій имѣетъ предметомъ изученіе Талмуда и источниковъ религіи.

Изумительнымъ явленіемъ должны мы, однако, признать то, что оба эти теченія въ предѣлахъ еврейства идутъ параллельно, не встрѣчаясь между собой, или не оплодотворяя другъ друга. Вліяніе испанскаго періода на евреевъ во Франціи, Италиіи и Германіи незначительно; на существованіе его указываютъ только темныя слѣды. Да оно осталось бы и совершенно безслѣднымъ, если бы однимъ изъ мѣстъ проявленія его не былъ югъ Франціи, пѣснообильный *Провансъ*, представляющійся посредникомъ между еврейско-испанскою образованностью и нѣмецко-французскимъ изученіемъ Талмуда. На совершенно задній планъ уходитъ, напротивъ того, въ это время *Италія*, откуда, и именно изъ Лукки, одинъ изъ императоровъ Карловъ (Великій или Лысый) привезъ около 787 г. въ Германію первое еврейское семейство ученыхъ — *Калонимоса* и его сына *Мешулама* — и съ помощью ихъ насадилъ въ своихъ владѣніяхъ еврейскую науку.

Но только въ десятомъ столѣтіи, приблизительно въ то время, когда въ Испаніи еврейская научная дѣятельность пустила первые ростки, появилось и въ Германіи и Франціи первое движеніе ученой работы. Понятно, что сначала оно обнаруживалось только спорадически, то тутъ, то тамъ, но тѣмъ не менѣе достаточно знаменательно для того, чтобы свидѣтельствовать объ усиленной умственной дѣятельности, которая послѣ паденія гаоната повсюду охватила европейское еврейство. Какими путями эта наука перешла съ востока въ Европу, — остается покрытымъ неизвѣстностью; но съ теченіемъ времени пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе внутренней правдоподобности основанная на наблюденіи за ходомъ этой науки въ другихъ странахъ догадка глубокомысленныхъ изслѣдователей, что тѣхъ путей было два: одинъ — изъ Палестины чрезъ Италию въ Германію и Францію, другой — изъ Вавилона въ сѣверную Африку и Испанію. Немногіе слѣды умственной жизни въ Италиіи въ восьмомъ, девятомъ и десятомъ столѣтіяхъ явственно указываютъ на Палестину; болѣе поздніе мидрашимъ, родной которыхъ должна считаться Италія, псевдо-эпиграфическія книги историческаго содержанія, составленныя по палестинскимъ образцамъ, главнымъ образомъ направленіе синагогальной поэзіи, а затѣмъ библейской экзеге-

тики, какою она является въ трудахъ Саббатаи Донолло, и разработки Талмуда, какою представляютъ труды ученыхъ раввиновъ того времени,—особенно же *Израиля б. Малки-Цедека* изъ Сипонто—все это приводить къ Палестинѣ, какъ первому источнику. Но до одиннадцатаго столѣтія въ новоеврейской литературѣ въ Италіи не появляется ни одинъ творческій умъ.

Напротивъ того, въ Германіи и сѣверной Франціи—которая обозначается «Zarfat» въ противоположность наименованію Испаніи «Sefarad» и западной Германіи «Aschkenas»—еврейская наука появляется уже въ поворотѣ на новое тысячелѣтіе; духовная тьма, облакавшая до тѣхъ поръ эти страны, начинаетъ разсѣиваться, и на горизонтѣ литературы мерцаютъ уже звѣзды. «Свѣточемъ изгнанія» называютъ ученаго той поры, *Гершона б. Йегуду*, который изъ Лотарингіи, гдѣ однимъ изъ первыхъ авторитетовъ признавался его учитель, *Йегуда б. Меиръ*, *Леонтина* тожъ, переселился въ Майнцъ и тамъ умеръ въ 1040 г. Онъ, понятно, былъ преимущественно талмудистъ; обширная область Талмуда была открыта ему и онъ явился въ ней полнымъ и свѣдущимъ хозяиномъ, вслѣдствіе чего комментаріи его къ отдѣльнымъ талмудическимъ трактатамъ вѣроятно имѣли въ то время рѣшающее значеніе. Но и въ области библейской экзегетики, масоры и лексикографіи Гершонъ былъ хорошимъ знатокомъ; сверхъ того онъ извѣстенъ, какъ религіозный поэтъ—авторъ Седикота. Главное же значеніе его дѣятельности заключается въ постановленіяхъ—*Tekanoth*—которыми онъ регулировалъ соціальную жизнь своихъ единовѣрцевъ. Онъ возвелъ одноженство въ законъ и поставилъ разводъ въ зависимость отъ согласія обоихъ супруговъ; онъ смягчилъ постановленія о прозелитахъ и о единовѣрцахъ, возвращающихся съ раскаяніемъ къ религіи отцовъ; онъ даже объявилъ преступными тѣхъ людей, которые распечатываютъ и читаютъ чужія письма безъ разрѣшенія адресата. Такимъ образомъ, Гершона можно безошибочно признавать однимъ изъ основателей культуры между нѣмецкими и французскими евреями, которые возвысили его постановленія на степень закона и которымъ онъ предначерталъ пути и цѣли для дальнѣйшаго ихъ развитія.

Братъ его *Махиръ* (1030 г.) также упоминается, какъ ученый писатель, и ему приписывается составленіе талмудическаго словаря. О другихъ современникахъ этихъ двухъ ученыхъ извѣстно весьма немного. Тутъ предъ нами проходятъ нѣсколько авторовъ піутовъ и селихатовъ, каковы *Мешулламъ б. Калонимосъ*, *Симонъ б. Исаакъ б. Абунъ* изъ

Майнца, праздничныя пѣсни и покаянныя молитвы которыхъ были распространены по Франціи и Германіи, даже до славянскаго востока, и которые скорбятъ о страданіяхъ своего народа въ тяжеловѣсныхъ стихахъ, производящихъ впечатлѣніе больше своимъ содержаніемъ, чѣмъ формою; по временамъ прозвучить ния какого нибудь ученаго той или другой синагоги, но значительнаго, глубокаго вліянія на всю духовную жизнь массы они не имѣютъ. Нѣсколько городовъ—Люнель, Нарбонна, Монпелье, Безьеръ въ южной Франціи, Мецъ, Вормсъ и Майнцъ—въ Германіи упоминаются, какъ главные центры еврейской литературной дѣятельности. Учрежденіе синагоги въ Нарбоннѣ приписываютъ одному вавилонскому ученому, по имени тоже *Махиру*, который, какъ говорятъ, пріѣхалъ во Францію съ посольствомъ, отправленнымъ Карломъ Великимъ къ халифу Гарунъ-аль-Рашиду и котораго признаютъ родоначальникомъ выдающихся законоучителей слѣдующаго столѣтія. Во второй половинѣ XI столѣтія изъ этой синагоги выходитъ *Моисей Гадаршанъ* (проповѣдникъ), которому принадлежитъ первое проложеніе пути въ области изслѣдованія въ тѣхъ странахъ. Правда только по цитатамъ позднѣйшихъ писателей, онъ извѣстенъ какъ авторъ толкованій талмудическихъ трактатовъ и комментариевъ къ библейскимъ книгамъ—сочиненій, въ которыхъ онъ приводилъ по гаггадическому пріему частью объясненія гаггады, частью свои собственные, и которыя вѣроятно впоследствии были собраны другими подъ заглавіемъ «*Bereschith Rabbati*». Къ этому же времени относятъ жизнь и дѣятельность *Иосифа б. Самуила Тобъ Элема* (Bonfils) и *Эліи Гакзена* (Стараго), полагавшихъ главною задачею своею пересмотръ и собраніе полученнаго ими наслѣдства великихъ предшествовавшихъ годовъ. Иосифъ Тобъ Элемъ упоминается главнымъ образомъ, какъ редакторъ и списыватель талмудическихъ произведеній «*Seder Tannaim we-Amoraim*» и юридическихъ постановленій по нимъ, но сверхъ того, подобно выше-названному Эліи, и какъ значительный по тому времени поэтъ, который полетомъ мысли опережаетъ своихъ современниковъ, оставаясь однако далеко позади еврейскихъ поэтовъ Испаніи.

Въ качествѣ *даршанимъ* называютъ, кромѣ Моисея изъ Нарбонны, еще *Иуду*, быть можетъ его сына, въ Тулузѣ, и *Симона*, издателя «*Jalkut Schimeoni*», который въ этомъ трудѣ соединилъ всѣ извѣстныя ему, болѣе чѣмъ изъ 50 прежнихъ сочиненій, гаггадическія изреченія и поставилъ ихъ въ порядкѣ, сообразномъ порядку библейскихъ стиховъ. Заслуга его въ этомъ случаѣ, состоящая въ томъ, что онъ собралъ раз-

валины старой и новой гаггады—заслуга немаловажная. Трудъ его былъ долго самымъ обширнымъ вспомогательнымъ средствомъ для знакомства съ гаггадою въ полномъ составѣ и почти совершенно вытѣснилъ гаггадическій сборникъ, который подъ заглавіемъ «*Lekach Tob*» (Хорошее ученіе) былъ составленъ однимъ изъ современниковъ, *Тобіею б. Эліезромъ*, жившимъ въ Греціи * вѣроятно въ эту самую пору или нѣсколько позже. Но этотъ Мидрашъ, впоследствии озаглавленный «*Малая Pesikta*», имѣлъ предметомъ только Пятикнижіе и пять Мегиллотъ и, какъ сохранилось извѣстіе, составляя средину между Мидрашемъ и герменевтикою, черпалъ главнымъ образомъ изъ прежнихъ сочиненій такого же рода, напр.: «*Sitra*», «*Sifrë*» и «*Tanchumah*». Эти сочиненія обозначаютъ періодъ борьбы между Мидрашемъ и экзегетикой. Къ послѣднимъ отпрыскамъ младшей гаггады присоединяются труды даршанимъ, для которыхъ открыта вся область Мидраша и уже въ названіи которыхъ заключается опредѣленіе ихъ метода толкованія Писанія. «Въ отдаленныхъ отъ арабской культуры странахъ они были собственно первыми экзегетами». Но рядомъ съ этою гаггадическою школою возникло въ сѣверной Франціи уже чисто экзегетическое направленіе; оно начинается въ XI столѣтіи трудами *Менахена б. Хельбо*, старанія котораго проникнуть въ простой смыслъ Писанія выгодно отличается отъ направленія гаггадистовъ. Менахемъ написалъ комментарий къ Библии, но отъ него сохранились только немногіе отрывки. Однако, судя уже по этимъ опытамъ трезвой экзегетики, слѣдуетъ признать въ нихъ авторъ разумнаго токователя, который заботится исключительно объ изслѣдованіи смысла Писанія. Насколько затруднительнымъ должно было представляться для него такое дѣло и какія вліянія лежали въ основаніи его труда — едва ли можно объяснить. Между тѣмъ какъ испанско-еврейскіе изслѣдователи библии строили на фундаментѣ разработаннаго языковѣдѣнія и пользовались языкомъ, законы котораго уже были установлены научно, у французскихъ евреевъ не было туземнаго языка, изъ котораго они могли бы выводить законы для еврейскаго, не было и почти никакого знакомства съ успѣхами, сдѣланными въ развитіи законовъ языка со времени фундаментальныхъ работъ Менахема и Дунаша. Эта грамматическая шаткость конечно стѣсняла ихъ движеніе впередъ; но она же съ другой стороны придавала имъ какую-то наивную простоту, составляющую основную черту всей школы и которая позволяла

* Точнѣе: въ Болгаріи, какъ доказалъ Буберъ.

имъ изслѣдовать и уяснять только буквальный смыслъ библейскаго слова безъ помощи всякихъ научныхъ средствъ.

Стремленіе всей этой школы исходило очевидно изъ практической потребности. Подобно большей части членовъ ея, Менахенъ б. Хельбо былъ также кара, т. е. лекторъ Библии, читавшій въ синагогѣ ежесубботнія библейскія перикопы виѣсто менѣе свѣдущаго члена общины и котораго эта должность вѣроятно и подвинула главнымъ образомъ къ болѣе обстоятельному изученію св. Писанія. Но при этомъ вліяніе родственнаго направленія сказывается и въ христіанской церкви Франціи; нельзя съ точностью опредѣлить, откуда вышли первыя начала этого вліянія и гдѣ слѣдуетъ искать ихъ—въ еврейскомъ лагерѣ или въ въ тѣхъ обширныхъ собраніяхъ свѣтскихъ людей, въ которыхъ переведенная на туземный языкъ Библия читалась и объяснялась мужчинамъ и женщинамъ изъ народа, къ ужасу духовенства и папы Иннокентія III. Конечно сѣверо-французская экзегетическая школа не имѣла въ своемъ распоряженіи для знакомства съ оригинальнымъ текстомъ тѣхъ вспомогательныхъ средствъ, которыми обладали эти свѣтскія попытки, принужденныя опираться на вульгату. Но тѣмъ не менѣе остается характеристичнымъ то обстоятельство, что оба теченія идутъ въ одномъ направленіи, что оба они ревностно обращались къ Библии, этому «засыпанному источнику религіозной жизни» и стремятся объяснить ее въ простомъ, чуждомъ всякаго символизированія, смыслѣ.

Первымъ писателемъ на этомъ поприщѣ, который, впрочемъ, былъ авторитетомъ въ обоихъ направленіяхъ тогдашней еврейской науки—библейской экзегетикѣ и разработкѣ Талмуда, и который впервые послѣ вышеупомянутыхъ робкихъ попытокъ представляетъ собою полную картину какъ того времени, такъ и школы и ея стремленій, — называютъ *Соломона б. Исаака* изъ Труа, въ сокращеніи *Раши*, ошибочно именуемаго *Ярхи* (1040—1105 г.). Соломонъ б. Исаакъ есть послѣ Маймуни самая вліятельная личность въ средневѣковой еврейской литературѣ; по популярностью онъ значительно превосходитъ своего предшественника, ибо его вліяніе было почти неоспоримо, тогда какъ на счетъ дѣятельности Маймуни уже при жизни его, а еще больше послѣ смерти, высказывались весьма различныя, рѣзко противоположныя одно другому мнѣнія. Если мы обозримъ дѣятельность Раши по обоимъ вышеупомянутымъ направленіямъ, то должны будемъ признать, что потомство справедливо дало ему созданный остроумнымъ примѣненіемъ одного библейскаго имени почетный титулъ

«Parschandatha» (истолкователь закона). Дѣйствительно, въ немъ явился такой истолкователь закона, какого не было до тѣхъ поръ никогда. Онъ господствовалъ во всей области еврейской богословской науки, и цѣль его дѣятельности заключалась въ томъ, чтобы сдѣлать эту область, посредствомъ комментариевъ, общедоступною и понятною. Это стремленіе было исходною точкою его работъ, и оно же обусловило ихъ значеніе. Безъ всякихъ философскихъ заключеній и выводовъ, безъ филологическаго аппарата * приступилъ Раши къ своему труду, который, быть можетъ, иенно поэтому вполне достигнулъ своей цѣли. Между тѣмъ какъ испанскимъ экзегетамъ ихъ критическія знанія служили повременамъ стѣсненіемъ и заставляли ихъ постоянно колебаться между традиціей и наукой, такъ что тенденціозность портитъ ихъ комментаріи,—Соломонъ б. Исаакъ взялся съ полною, можно сказать, чистою непосредственностью за свою исполнскую задачу и рѣшилъ ее съ тонкимъ пониманіемъ, съ одной стороны, потребностей времени, съ другой—важности религіозныхъ документовъ.

Трудно поэтому опредѣлить, для котораго изъ направленій дѣятельности Раши сдѣлались значительнѣе и важнѣе его толкованія. Общая критическая оцѣнка даетъ комментарію Талмуда преимущество предъ объясненіемъ Библии. Онъ комментировалъ почти всю Библію и почти весь Талмудъ; только комментаріи къ Хроникѣ и книгамъ Эздры, Неемѣ, равно какъ и часть объясненій Эзекииля и Іова принадлежатъ не ему, хотя всѣ носятъ его имя. Точно также можно положительно сказать, что не онъ авторъ комментарія къ двумъ-тремъ талмудическимъ трактатамъ, между тѣмъ какъ относительно другихъ существуютъ основательныя критическія соображенія. То же самое слѣдуетъ сказать и о его комментаріяхъ къ Ми-драшу «Bereschith Rabba». Если сообразить, что Раши находилъ еще сверхъ того время давать по разнымъ обрядовымъ вопросамъ рѣшенія и отвѣты, которые вѣроятно впослѣдствіи были собраны многочисленными его учениками, что онъ стоялъ во главѣ большого учеб-

* Нельзя сказать, что комментаріи Раши къ Библии лишены филологическаго аппарата, ибо грамматическія и этимологическія объясненія занимаютъ въ этихъ комментаріяхъ весьма видное мѣсто. Кроме объясненій Менахема, Дунаша и ихъ учениковъ, мы весьма часто встрѣчаемъ въ нихъ мѣткія филологическія замѣчанія самого Исаака, который, хотя и былъ лишенъ пособія арабскаго языка и арабскихъ грамматическихъ сочиненій, но за то былъ одаренъ чуткѣмъ еврейскаго языкованія.

наго заведенія, куда, послѣ смерти знаменитыхъ «мудрецовъ Лотарингін», стекались ученики изъ самыхъ отдаленныхъ странъ, что наконецъ по обычаю того времени онъ выступилъ даже синагогальнымъ поэтомъ, авторомъ Селихотъ, преобладающій характеръ которыхъ—глубокая скорбь о страданіяхъ Израіля,—если сообразить все это, то къ дѣятельности этого человека нельзя не отнестись съ нѣкоторымъ изумленіемъ, тѣмъ болѣе, что все, имъ созданное, носитъ вполне печать его духа и точно вылито изъ одного куска.

Новая критика основательно приняла, что Раши началъ съ комментарія къ Талмуду, составившагося вѣроятно изъ публичныхъ лекцій его для учениковъ, что затѣмъ онъ обратился къ Мидрашу, а отсюда пришелъ къ цѣли своихъ научныхъ занятій—Библии. Едва-ли можно считать преувеличеннымъ высказанное скоро послѣ смерти его мнѣніе, что вавилонскій Талмудъ остался бы въ такомъ же пренебреженіи, какъ и іерусалимскій, если бы Раши не взялся за изученіе и изслѣдованіе его. Только сравнивъ объясненія Раши съ объясненіями его предшественниковъ и современниковъ (Раши вѣдь былъ современникъ *Алфаси*, сочиненія котораго, впрочемъ, врядъ-ли были ему извѣстны), можно понять впечатлѣніе, какое должны были производить эти простые, краткіе, но почти всегда мѣткіе и строго фактическіе комментаріи, понять, почему они могли открыть новую дорогу лучшему пониманью Талмуда и долго еще служить въ этомъ отношеніи руководителями. Тутъ нѣтъ ни одного лишняго и ни одного недостающаго словечка; всякое стоитъ на своемъ надлежащемъ мѣстѣ и всякое способствуетъ пониманію цѣлаго. Темныя мѣста часто объясняются двумя или тремя словами, устраняющими всякія возраженія и недоразумѣнія, которыя поражаютъ своею ясностью и доставляютъ одинаковое удовлетвореніе какъ ученику, такъ и учителю. Понятно, что Раши воспользовался въ своемъ комментаріи мнѣніями всѣхъ предшественниковъ; только въ тѣхъ случаяхъ, когда они представляются ему недостаточными, онъ принимается за новыя изслѣдованія. Но способъ и пріемъ, какими онъ умѣетъ сливать все это въ одно гармоническое цѣлое, рѣшаютъ достоинство его объясненій, составляющихъ исходный пунктъ широкоразвѣтвленной дѣятельности на этомъ поприщѣ,—дѣятельности, которую могла развивать въ теченіе двухъ столѣтій послѣдующая школа, опираясь на его трудъ.

Немалое достоинство придаетъ комментарію Раши къ Талмуду значеніе, какое онъ имѣетъ для критики талмудическаго текста — значеніе, достойно оцѣнить которое въ состояніи только новое время. Многочислен-

ныя измѣненія, сдѣланныя Раши въ сильно испорченномъ текстѣ, восстанавливаютъ первоначальную редакцію и не только уясняютъ смыслъ слова, но и способствуютъ болѣе глубокому пониманію трудныхъ мѣстъ. Но такія измѣненія позволяетъ себѣ благочестивый человѣкъ, конечно, только въ тѣхъ случаяхъ, когда можетъ опереться на прежніе варианты или когда они являются безусловно необходимыми; въ представленіи нашемъ о Раши мы допустили бы фальшивую черту, если бы приписали ему произвольную критику текста ради системы или свободныхъ религіозныхъ воззрѣній. Онъ даже не считаетъ себя въ правѣ примирять со своей точки зрѣнія дѣйствительныя или видимыя противорѣчія между толкованіемъ Талмуда и словомъ Библии; онъ строго держится словеснаго смысла и такимъ образомъ исполняетъ свою критическую должность собственно успѣшнѣе, чѣмъ арабскіе и испанскіе ученые, которые вносятъ въ труды этого рода свои философскія сомнѣнія и часто напрасно стараются разрѣшать такія противорѣчія съ новопріобрѣтенной, твердой точки зрѣнія науки. Въ комментаріѣ къ Мидрашу, Раши является простымъ и трезвымъ толкователемъ, котораго не могутъ совратить съ прямой дороги даже многочисленныя уклоненія текста въ сторону.

Но высшая ступень его знанія и способностей обнаруживается въ его комментаріѣ къ Библии, который дѣйствительно поражаетъ ясною простотою и которымъ создано простое, естественное и безыскусственное пониманіе Библии. Правда, что для автора еще не вполне уяснилась противоположность между простымъ буквальнымъ смысломъ, *Peschat*, и гаггадическимъ толкованіемъ, *Derasch*; онъ чтитъ гаггадическія объясненія Талмуда и Мидраша и рѣдко упускаетъ случай пользоваться ими; но при этомъ какъ искусно умѣетъ онъ съ полнѣйшею наивною и простою устранять всякое толкованіе, кромѣ простѣйшаго, исходящаго изъ смысла Писанія; какъ умно обходитъ подводные камни экзегетики, которая безпомощно кидается отъ аллегорій къ символикѣ, отъ символики къ мистикѣ; какую привлекательную форму, при всей скудости и краткости выраженія, даетъ своимъ объясненіямъ! Въ преклонной старости, послѣ долгихъ изслѣдованій ему, конечно, становится все яснѣе и яснѣе противоположность между простымъ смысломъ слова Писанія и гаггадическими толкованіями, — противоположность, которую до того времени онъ выставлялъ на видъ только въ рѣдкихъ случаяхъ, и къ чести характера этого человѣка служить то обстоятельство, что упроченіе этого сознанія тотчасъ же вызываетъ у него намѣреніе уничтожить трудъ всей жизни и снова переработать свой ком-

ментарій Библіи въ духѣ натурального и соответствующаго смыслу словъ толкованія.

Дѣльность и ясность взглядовъ Раши, вызывавшія вниманіе и сочувствіе даже въ то время, которое ушло далеко впередъ отъ этихъ взглядовъ, представляются намъ тѣмъ болѣе цѣнными, что у этого писателя не было вѣдь почти никакихъ образцовъ. Важнѣйшія сочиненія испанской школы были написаны на арабскомъ языкѣ, котораго Раши не зналъ. Свѣдѣнія его о Саадіи были немногочисленны и незначительны, и притомъ же отъ этого комментатора отдѣляла его глубокая пропасть. Саадія прежде всего переводчикъ Библіи, тогда какъ Раши на французскомъ языкѣ, въ ту пору еще не установившемся на прочныхъ законахъ, могъ дать только 2,500 объясненій отдѣльных словъ, которыя онъ долженъ былъ писать еврейскими буквами. Главное стремленіе Саадіи заключалось преимущественно въ томъ, чтобы со своей прогрессивной философской точки зрѣнія оправдать и гаггадическія толкованія и опровергнуть такіе образцы возраженія возставшихъ противъ традиціи караниновъ; Раши же почти неизвѣстны подобныя возраженія, да и о каранимахъ вообще онъ едва ли слышалъ. Безъ всякаго философскаго аппарата приступаетъ онъ къ слову Писанія, и въ своей наивной простотѣ даже не чувствуетъ опасности, вызываемой заявленіемъ его, что взгляды Гаггады не всегда можно прииритъ съ натуральнымъ смысломъ Писанія. Если такіе образцы философски подготовленный Саадія видитъ себя въ необходимости устранять и уничтожать многія сомнѣнія и колебанія относительно библейскихъ выраженій и рассказовъ, у простодушнаго Раши нѣтъ никакой заботы въ этомъ отношеніи. Онъ твердо держится своего плана и непоколебимъ въ своемъ вѣрованіи; поэтому ему и въ голову не приходитъ, что вѣтрие можетъ подкапываться подъ книгу, которую онъ любитъ и чтить, какъ ненарушимое слово Божіе. Вслѣдствіе этого онъ совершенно безпристрастно и безъ боязни ставитъ галахическое или гаггадическое толкованіе Мидраша рядомъ со своимъ простымъ объясненіемъ смысла словъ.

Но именно эта простота и ясность взгляда, именно это безобидное и естественное толкованіе слова Библіи придаютъ такую цѣну его комментарию и доставили этому послѣднему такую популярность, какою пользовались немногія сочиненія. Явившись первою еврейскою книгой, вышедшею съ типографскаго станка, библейскій комментарий Раши оставался въ теченіе слѣдующихъ семи столѣтій учебникомъ, приводившимъ множество къ слову Писанія и закончившимъ съ нимъ зрѣлый возрастъ, оставался вѣрнымъ

другомъ, надежнымъ совѣтникомъ и руководителемъ по библейской и талмудической литературѣ. Что этотъ комментарий впоследствии часто цитировался какъ главный источникъ, нѣсколько разъ переводился, въ свою очередь больше пятидесяти разъ комментировался и что имъ пользовались почти всѣ послѣдніе экзегеты—это легко объясняется именно вышеупомянутыми достоинствами его. Но заслуживающимъ вниманія остается и то обстоятельство, что вліяніе Раши выходило за предѣлы единовѣрческой общины и простиралось даже на христіанскую экзегетику Библии, которая въ то время придерживалась четырехъ способовъ объясненія, какъ «четырехъ рѣкъ, истекающихъ изъ рая»: объясненія словъ, аллегорическаго, нравственнаго и высшаго мистическаго. Это вліяніе обнаружилось при посредствѣ тѣхъ христіанскихъ ученыхъ, которые своимъ знаніемъ еврейскаго языка могли проложить новую, удобопроходимую дорогу. Такимъ образомъ и теперь, какъ въ дни отцовъ церкви, евреи сдѣлались учителями католическихъ экзегетовъ. И значительнѣйшій между этими послѣдними, *Николай де-Лира*, спустя два столѣтія самъ сознается, что къ первому изъ вышеприведенныхъ четырехъ способовъ толкованія (которые онъ опредѣлилъ въ одномъ извѣстномъ гекзаметрѣ), т. е. къ толкованію простого смысла словъ, какъ важнѣйшему, привелъ его главнымъ образомъ комментарий Раши. Насколько же было сильно вліяніе этого францисканскаго монаха на бывшаго августинца Мартина Лютера, именно относительно библейской экзегетики и объясненія буквальнаго смысла Писанія—это достаточно извѣстно. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ переводовъ Лютера обнаруживается еще переданное Николаемъ де-Лира вліяніе экзегетики Раши, и можно открыть нѣкоторые слѣды, оставленные его плодотворною дѣятельностью во всей области библейской экзегетики.

Что причѣтъ такого человѣка, какъ Соломонъ б. Исаакъ, выдававшаяся своею обширною ученостію, благороднымъ характеромъ, неутомимымъ стремленіемъ къ правдѣ и безукоризненною набожностію, долженъ былъ могущественно дѣйствовать на учениковъ и преемниковъ—это совершенно понятно. Дѣятельность Раши повліяла въ очель значительной степени и основала школу, долго работавшую въ его духѣ. Къ представленію, которое послѣдующія поколѣнія составили себѣ о немъ, легенда прибавила многія свѣтлыя черты, которыми она хотѣла засвидѣтельствовать любовь и благодарность къ памяти значительнаго человѣка. Съ его рожденіемъ, жизнью и смертію легенда, которая къ духовнымъ даннымъ охотно при-

соединяетъ и физическія, связала нѣсколько болѣе или менѣе характеристическихъ разсказовъ, гдѣ скромный раввинъ ставится въ связь даже съ Готфридомъ Бульонскимъ и гдѣ странствіе его по свѣту изукрашено разными чудесами и легендарными подробностями.

Значеніе Раши для еврейской науки, которая оставляетъ въ сторонѣ эти набожныя изукрашиванія его жизни, остается непоколебимымъ. Испанія, со времени паденія гаоната въ Вавилонѣ принявшая на себя руководящую роль въ еврейской литературѣ, должна была теперь раздѣлить ее съ Франціею, которая въ Раши впервые представила равноправнаго коллегу испанскихъ ученыхъ. Черезъ два года послѣ смерти Алфаси умеръ Раши; Испанія съ этихъ поръ представляетъ собою цвѣтъ поэзіи и философій, тогда какъ Франція считается классическою страной талмудизма и библейской экзегетики.

Но чѣмъ больше увеличивалось значеніе Раши и чѣмъ сильнѣе перешелъ онъ въ плоть и кровь уже послѣдующаго поколѣнія, тѣмъ многочисленнѣе должны были становиться со дня на день вставки и толкованія, которыя вносились въ его комментарій его учениками, частью для доставленія имъ скорѣйшей санкціи, частью какъ положительныя добавленія, увеличивающія галахическое и гаггадическое содержаніе, ииѣющія характеръ дополненій и расширеній текста, иногда же возраженій и поправокъ, но отдѣлить которыя отъ текста самого Раши всегда будетъ для критики одною изъ нелегкихъ задачъ.

Около двухъ столѣтій работалъ этотъ кругъ учениковъ, въ послѣдствіи прозванныхъ *тосафистами* (глоссаторами), въ духѣ и по образу своего знаменитаго учителя, съ цѣлью распространенія талмудическихъ изслѣдованій и правильнаго пониманія этого труда. Раеніе ихъ усиливалось по мѣрѣ того, какъ изученіе Талмуда становилось все болѣе и болѣе затруднительнымъ именно для посвященныхъ. Характеристическую черту всей школы составляетъ ея свобода отъ всякой вѣры въ авторитеты, доходящая до того, что она въ важныхъ случаяхъ даже исправляетъ или измѣняетъ мнѣнія высокочтимаго учителя, а равно и глубокомысліе, съ которымъ она критически разлагаетъ и уясняетъ самыя запутанныя логическія операціи Талмуда. Возникнувъ въ первой четверти двѣнадцатаго столѣтія, эта школа одновременно съ *dissentiones* старыхъ глоссаторовъ римскаго права представляетъ съ этими послѣдними много аналогіи, ибо она не даетъ собственно новаго комментарія талмудическаго текста, но главнымъ образомъ занимается тѣмъ, что подвергаетъ затруднительныя мѣста факти-

ческой провѣркѣ, приводитъ и освѣщаетъ прежнія мнѣнія. Мѣсто комментарія заступаетъ такимъ образомъ для слѣдующихъ столѣтій глосса; но благодаря ей работы французскихъ и нѣмецкихъ законоучителей приобрѣли такую важность, что все средневѣковое еврейство безусловно признавало ихъ галахическій авторитетъ. Объ отдѣльныхъ выдающихся представителяхъ этой школы тоссафистовъ, насчитывающей у себя болѣе двухсотъ именитыхъ талмудистовъ, мы будемъ еще говорить въ своемъ мѣстѣ.

Что между этими тоссафистами многіе современники и ученики Раши продолжали и разрабатывали его простой способъ толкованія Писанія, это вполне объясняется впечатлѣніемъ, которое произвела метода Раши. Главными продолжателями труда, начатаго учителемъ при такихъ благопріятныхъ условіяхъ, были члены его собственнаго семейства; къ нимъ присоединяются вѣрные ученики и приверженцы, вышедшіе еще изъ школы въ Труа. Между этими послѣдними уже новое время въ полномъ смыслѣ слова откопало изъ могилы давно похороненнаго *Іосифа б. Симона Кару*, показавъ его ясномыслящимъ и трезвымъ экзегетомъ, взявшимъ комментаріи Раши въ основаніе своихъ трудовъ, списавшимъ и распространившимъ ихъ въ публикѣ, но при этомъ и дополнившимъ ихъ важными схоліями, которыя часто свидѣтельствуютъ о его критическомъ чутьѣ и такомъ пониманіи библейскаго слова, возможности какого нельзя было предположить въ то время. Хотя и онъ относительно Галахи не знаетъ никакого принципиальнаго отступленія отъ Талмуда и допускаетъ въ крайнемъ случаѣ отступленіе только случайное, но въ преслѣдованіи своей цѣли онъ является гораздо болѣе рѣшительнымъ, чѣмъ Раши; противоположность между гаггадическимъ толкованіемъ Писанія и естественнымъ уже вполне сознана имъ, и онъ нисколько не боится открыто высказывать это сознаніе. «Слова Писанія, — говорятъ онъ, — написаны цѣликомъ, безъ всякихъ недомолвокъ, и заключаютъ въ самихъ себѣ совершенно достаточное разъясненіе своего смысла; нѣтъ въ нихъ ничего такого, что требовало бы постороннихъ дополненій и объясненій. Мидрашъ имѣетъ только одну цѣль — расширять и многосторонне разрабатывать изслѣдованія. Но тотъ, кто не знаетъ простаго смысла св. Писанія и склоняется къ Мидрашу, похожъ на человѣка, котораго уносятъ стремительныя волны рѣки и который поэтому, для своего спасенія, хватается за каждую соломенку. Кто искренно обращается къ слову Божьему, тотъ старается узнать его первоначальное, простое значеніе». Таковы были принципы, которыми руководился Іосифъ Кара въ своей экзегетикѣ, и неудивительно поэтому,

что въ его глоссахъ (полнаго комментарія онъ, повидимому, не написалъ) просвѣчиваютъ многіе критическіе лучи, которые новые экзегеты пытались выдавать за свое пріобрѣтеніе.

Еще значительнѣе этого комментатора былъ внукъ Раши, *Самуилъ б. Меиръ*, въ сокращеніи Рашбамъ (ок. 1085—1158 г.). Онъ не боится сойти съ начертанной его знаменитымъ дѣдомъ дороги и дать надлежащее выраженіе вышеупомянутой противоположности между гаггадическимъ и естественнымъ способами толкованія Писанія. Между комментаторами сѣверо-французской школы онъ, по отношенію къ раскрытію естественнаго смысла слова Библіи, является бесспорно самымъ рѣшительнымъ. Точно также и какъ толкователь Талмуда, въ своихъ самостоятельныхъ комментаріяхъ и тѣхъ, которые дополняютъ трудъ Раши, въ тосафотъ и респонзахъ, Самуилъ б. Меиръ занимаетъ почетное мѣсто между первыми тосафистами. Дѣйствительное же значеніе имѣетъ онъ, какъ экзегетъ, и именно въ комментаріи къ Пятикнижію, который только теперь мы имѣемъ въ правильной редакціи, и въ объясненіяхъ къ другимъ библейскимъ книгамъ, которыя, однако, частью совсѣмъ затерялись, частью сохранились только въ отрывкахъ. Напротивъ того, многіе комментаріи и отдѣльныя объясненія долго обращались въ публикѣ подъ его именемъ, и только позднѣйшая критика признала ихъ поддѣльными.

Своеобразный характеръ комментирования Самуила б. Меира достаточно уясняется главною цѣлью, къ которой стремится его экзегетика. Цѣль эта — объясненіе Библіи по правиламъ возможно простѣйшаго изложенія. Поэтому онъ проникаетъ въ самый корень дѣла, чтобы дѣйствительно отверзнуть «глубину смысла Писанія», и остается вѣренъ своей задачѣ въ тѣхъ также случаяхъ, когда Галаха или Гаггада, повидимому, склоняются къ противоположному пониманію библейскаго слова. Этимъ онъ не желаетъ опровергать авторитетъ традиціи, что, конечно, и въ голову не могло прийти набожному законоучителю; но такъ какъ традиціонныя объясненія Писанія часто не исходятъ изъ простаго смысла слова, то Самуилъ б. Меиръ неизмѣнно и ненарушимо придерживается талмудическаго канона: «Слово Писанія никогда не утрачиваетъ своего простаго значенія». Сообразно этому онъ неоднократно высказывается противъ перешедшаго по традиціи значенія, а иногда, въ тѣхъ случаяхъ, когда гаггадическія толкованія, повидимому, предполагаютъ въ томъ или другомъ словѣ тайный смыслъ, даже опровергаетъ ихъ. При этомъ онъ, ватурально, не упускаетъ защищать вѣру своихъ отцовъ каждый разъ, какъ къ тому представляется удобный случай.

Тонъ, принятый *Самуиломъ б. Меиромъ* въ его экзегетикѣ, ясенъ и спокоенъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и рѣшителенъ; способъ выраженія простой, цѣлесообразный, чистый, безъ всякаго лишняго риторическаго украшенія, но не безъ красоты стили; языкъ сочиненія—тотъ новоеврейскій, который въ это время уже успѣлъ сдѣлаться господствующимъ научнымъ языкомъ въ еврейской литературѣ. Иногда и этотъ писатель, подобно Раши, прибѣгаетъ къ древне-французскому, для объясненія буквального смысла. Научная точка зрѣнія этой экзегетики — точка зрѣнія простого, вѣрующаго безъ всякаго посредничества въ Библию человека, которому философскія ученія еще мало знакомы, но ясный умъ котораго понималъ надлежащимъ образомъ важнѣйшіе вопросы метафизики, если и не могъ вполне освободиться отъ суевѣрныхъ представленій того времени. Кругъ свѣтскихъ знаній его составляетъ знакомство со многими языками и съ нравами и обычаями въ народной жизни — знакомство, которому слѣдуетъ придавать тѣмъ болѣе высокую цѣну, чѣмъ труднѣе было достиженіе его для еврейскаго законоучителя. Самуилъ дѣлаетъ и изъ этихъ свѣдѣній важное приобрѣтеніе для своей экзегетики, и въ своихъ комментаріяхъ, для мотивированія и объясненія библейскихъ предписаній, ссылается какъ на «государственную науку» или политику, такъ и на многія другія данныя изъ области гражданской жизни. Его ясный взглядъ, его богатый умъ — давали ему возможность уяснить наивному пониманію читателя библейское слово такъ, какъ не могъ сдѣлать это никто другой. Потому то его экзегетическіе труды и представляютъ собою высшую ступень сѣверно-французской школы экзегетовъ, ступень, которой эта школа потомъ никогда уже не достигала снова, а не превосходила—и подалю.

Экзегетической и грамматической дѣятельности не оставался чуждъ и младшій братъ Самуила, *Іаковъ б. Меиръ*, прозванный *Раббену Тамъ* (ок. 1100—1171 г.), пользовавшійся большою славой за свою талмудическую ученость и умъ. Онъ былъ первымъ раввинскимъ авторитетомъ того времени и главою школы тосафистовъ, которая признавала его комментарий къ Талмуду высшимъ образцомъ діалектики и учености. Въ экзегетикѣ онъ не произвелъ ничего особенно выдающагося. Сѣверно-французская экзегетическая школа не могла уже выйти за предѣлы, начертанные Самуиломъ б. Меиромъ, безъ того, чтобы не вызвать разлада въ религіозныхъ убѣжденіяхъ или отпаденія отъ нихъ.

За то онъ отдался грамматическимъ занятіямъ и выступилъ въ качествѣ судьи въ спорѣ между Менахемомъ б. Сарукомъ и Дунашемъ б. Ла-

братомъ со своимъ «Нахргаотъ» (Рѣшеніа), гдѣ принялъ подѣ свою защиту перваго отъ чрезвѣрныхъ нападеній второго. Іаковъ Тамъ былъ тоже поэтъ и употреблялъ въ стихахъ новоеврейскій размѣръ, заимствованный имъ у испанцевъ, съ которыми онъ первый завязалъ сношенія. Авраамъ б. Эзра и Авраамъ б. Давидъ знали и читали его; поэтическая полемика съ первымъ оканчивается цѣлымъ потокомъ взаимныхъ восхваленій. Тамъ любилъ вообще говорить стихами; извѣстно также одно его стихотвореніе на счетъ удареній. Трактатъ по поводу спора между Менахемомъ и Дунашемъ оканчивается слѣдующими стихами:

Нѣкогда выступили въ открытомъ спорѣ
Два мудреца—и спорили они долгое время;
Потокъ мудрости, весьма глубокий и широкій,
Изливался изъ источника Менахема, источника Дунаша.

Оба они возвѣщали ясно и громко
То, что довѣрила имъ ихъ сестра—
Мудрость,—довѣрила въ щедромъ изобиліи,
Такъ что они полны рѣдкихъ сокровищъ.

Никто не слышитъ, никто не осмѣливается на рѣшающее
Слово судьи, всякій боится
Бень-Либрата, который шумно
Унижаетъ честь своего товарища.

И вотъ рѣшился я, хотя не болѣе какъ ихъ ученикъ, незначительный
Человѣкъ, только червячокъ,
Удалить препятствіе съ пути учащихся,
Для того, чтобы не господствовало чуждое (невѣрное мнѣніе).

Мутная вода теперь сдѣлалась чистою,
И я приглашаю васъ услаждаться ею.
Сумерки смѣнились дневнымъ сіяніемъ,
Свѣтлымъ утромъ, полнымъ познанія.

Знакомство съ граціозными и звучными стихами испанскихъ поэтовъ должно было, конечно, подѣйствовать благоприятно на пайтанскую форму выраженія нѣмецко-французскихъ синагогальныхъ поэтовъ. Слѣды этого вліянія встрѣчаются уже въ покаянныхъ пѣсняхъ Якова Тама и его современниковъ, относительно какъ обращенія съ языкомъ, такъ и пониманія

Мидраша, слѣдовательно, выраженія религіозной поэзіи во внѣшней формѣ и въ мысляхъ. Но главное значеніе Іакова Тама, котораго «Sefer hajaschar» (Книга Праведнаго) сдѣлалось извѣстно только въ нынѣшнемъ столѣтіи, заключается, какъ выше сказано, въ его талмудическихъ комментаріяхъ, которые, благодаря ихъ тончайшимъ опредѣленіямъ, искусному отыскиванію противорѣчій и очень умному разрѣшенію ихъ, наконецъ поразительной діалектикѣ, остались образцомъ для всѣхъ послѣдующихъ глоссаторовъ.

Но изъ дѣятелей сѣверно-французской экзегетической школы слѣдуетъ упомянуть еще только объ одномъ—Іосифѣ Бехорѣ Шорѣ (около 1170 г.), ученикѣ Іакова Тама, который написалъ комментарій къ Библии въ духѣ Самуила б. Меира. И его труды сдѣлались извѣстны только въ наше время; онъ—либеральный, но уже не совсѣмъ безпристрастный изслѣдователь, стоящій уже на болѣе твердомъ грамматическомъ фундаментѣ и предпочитающій всему другому трудныя проблемы, хотя съ его точки зрѣнія ему не всегда удастся правильное разрѣшеніе ихъ. Эта религіозная точка зрѣнія не мѣшаетъ ему, однако, по возможности ограничивать все чудесное и давать простому смыслу Писанія такъ долго отымавшееся у него право гражданства. Такъ, передаваемые въ Библии по два раза одинаковыя происшествія онъ признаетъ ничѣмъ инымъ, какъ двукратнымъ пересказомъ одного и того же случая; другимъ же, повидимому, непонятнымъ предписаніямъ даетъ раціоналистическую мотивировку, и какъ дѣянія праотцевъ, такъ и чудеса въ раю старается объяснить естественнымъ образомъ. Съ нимъ оканчивается сѣверно-французская школа экзегетовъ, изъ которой въ теченіе почти столѣтія вышло немало превосходныхъ дѣятелей и значительныхъ произведеній, но которая затѣмъ была отодвинута на задній планъ другими, болѣе сильными направленіями и наконецъ, совершенно забыта.

Неблагопріятныя современныя обстоятельства, равно какъ и развитіе, которое дали талмудизму тосафисты въ послѣднюю четверть двѣнадцатаго столѣтія, противодѣйствовали дальнѣйшему развитію наивной и естественной экзегетики. Методу галахическихъ толкованій и всей примѣнявшейся къ нимъ утонченной діалектики, перенесли и на объясненіе Библии; въ то же время пошло въ ходъ и связанное съ комментаріями прежней поры мистическое ученіе, и не знающая никакихъ преградъ экзегетика ея вызвала тѣмъ большее изумленіе, чѣмъ трезвѣе становился языкъ сѣверо-французскихъ

экзегетовъ, «на помощь которымъ не спѣшила никакая прогрессивная наука».

Только въ области грамматики получали они изъ *Италіи*, которая въ ту пору оказалась такою непронизываемою въ научномъ отношеніи, важныя вспомогательныя средства, сдѣлавшія доступными результаты еврейскаго законовѣдѣнія и незнакомымъ съ арабскимъ языкомъ. Тутъ первое мѣсто занимаетъ написанный по еврейски лексиконъ «*Agich*». Авторъ его—*Натанъ б. Iehielъ* изъ Рина; онъ, въ началѣ одиннадцатаго столѣтія, составилъ изъ трудовъ гаонскаго періода, Хананеля и старшихъ современниковъ, талмудическій словарь, сдѣлавшійся ключомъ къ Талмуду и основаніемъ всѣхъ позднѣйшихъ раввинскихъ словарей, и это не столько вслѣдствіе его самостоятельности, сколько благодаря систематическому изложенію, богатымъ источникамъ, изъ которыхъ онъ черпаетъ, равно какъ и приводимымъ въ немъ мѣтками и подробнымъ объясненіямъ. Если мы цѣнимъ по достоинству удивительныя для того времени и для той мѣстности лингвистическія познанія Натана, то не должны забывать и тѣ вспомогательныя средства, которыми онъ обладалъ въ большомъ изобиліи и которыя очень пригодились необходимому для раввинскаго нарѣчія труду его. Около полустолѣтія спустя, *Менахемъ б. Саломонъ* (1143 г.) составилъ во Франціи также лексиконъ еврейскаго языка «*Eben Bochan*» (Пробный Камень); но судя по обнародованнымъ выдержкамъ изъ этого труда, онъ стоялъ далеко ниже, чѣмъ «*Agich*». Въ той же Италіи—правда, болѣе чѣмъ черезъ полтораста лѣтъ, которыя, однако, для этой отрасли науки въ Италіи, какъ и въ сѣверной Франціи, прошли безслѣдно—появился трудъ такого же рода, «*Machbereth Na-agich*», словарь виѣстѣ съ грамматикой, составленный *Саломономъ б. Авраамомъ Пархономъ*, который пріѣхалъ изъ Испаніи въ Салерно и тамъ въ 1161 г. написалъ эту книгу, «ибо они (итальянцы) были совершенно несвѣдуши въ этихъ отдѣлахъ знанія». Трудъ его, основанный на фундаментальныхъ работахъ *Хайюга* и *Іоны ибнъ Ганнаха*, долженъ былъ послужить изучавшимъ законы еврейскаго языка гораздо болѣе прочною гарантіей, чѣмъ всѣ предыдущія сочиненія въ этомъ родѣ. Онъ былъ въ рукахъ и послѣдняго представителя сѣверо-французской школы экзегетовъ; Іосифъ Бехоръ Шоръ цитируетъ его, и отсюда происходитъ тотъ болѣе прочный грамматическій фундаментъ, благодаря которому этотъ ученый превосходитъ всѣхъ своихъ предшественниковъ.

Но и то движеніе, которое давалось этими трудами, оказывалось безплоднымъ при столкновеніи съ мистическо-талмудическимъ направленіемъ, которое, находя себѣ благопріятную пищу въ обстоятельствахъ того смутнаго времени, захватывало все болѣе и болѣе широкіе круги и вліяло на всѣ области науки. Мало-по-малу на эти пути вступила и библейская экзегетика сѣверной Франціи. Нѣсколькими анонимными и неизвѣстными комментаріями заканчивается школа Раши; все послѣдующее за тѣмъ свидѣлствуетъ о глубокомъ упадкѣ. Мистическія толкованія Гаггады выступаютъ на первый планъ; нѣсто престога и естественнаго смысла словъ заступаютъ объясненія посредствомъ числовыхъ вычисленій и аббревіатуръ; Мидрашъ распространяется все больше и больше и наконецъ вытѣсняетъ всякое естественное объясненіе Писанія; грамматическое пониманіе совершенно исчезаетъ и составляетъ только исключительную собственность нѣсколькихъ профессиональных Nakdanim—пунктаторовъ рукописей. Въ этомъ кружкѣ возникаютъ сочиненія сборнаго характера, которыя, правда, упоминаютъ еще о воззрѣніяхъ предшественниковъ, но главнымъ образомъ придерживаются направленія новаго; таковы: анонимный комментарий къ Пятикнижію «Gan», затѣмъ Tossafot къ Пятикнижію, самая цѣнная изъ этихъ компиляцій, существующая въ двухъ различныхъ редакціяхъ, позднѣйшія, въ томъ же духѣ и направленіи написанныя сочиненія *Хизкии б. Маноаха*, *Исака б. Иуды Галеви*, *Иегуды б. Эліезера* и *Иакова д'Иллекаса*, которыя всѣ переносятъ въ библейскую экзегетику тосафистическій и даже каббалистическій элементъ и представляютъ полное отступленіе отъ путей, указанныхъ такими прогрессивными комментаторами, какъ *Самуилъ б. Меиръ*, *Іосифъ Кара* и др. Только Раши остается средоточіемъ комментаторовъ, благодаря болѣе своей, отчасти гаггадической, чѣмъ естественной методѣ толкованія, а также и образцомъ для глоссаторовъ, которые группируются вокругъ его сочиненія.

Между этими послѣдними, тосафистами, кромѣ двухъ зятей Раши, *Меира б. Самуила* и *Иуды б. Натана* (Рибана), а также его внуковъ, *Иакова Тама*, *Самуила б. Меира* и *Исаака б. Меира*, — превзошелъ всѣхъ нѣмецкихъ и французскихъ талмудистовъ двѣнадцатаго столѣтія *Эліезеръ б. Натанъ* изъ Майнца, по прозванію Рабенъ, первый нѣмецкій кодификаторъ Галахи, написавшій талмудическую компиляцію съ мнѣніями на счетъ обрядовыхъ предписаній, подъ заглавіемъ «Zarhnath Raneach» (Открытіе Тайнъ), а также правдивое, отчасти

даже поэтическое описаніе бѣдствій перваго крестоваго похода, и много покаянныхъ пѣсенъ, представляющихъ самыя элегическія варіаціи на ту же тему. Его «респонзы», служившія предметомъ неоднократныхъ нападокъ, не лишены характеристическаго значенія. На предложенный ему экзегетическій вопросъ о стихѣ Исаіи (6, 1): «И я увидѣлъ Господа сидящимъ на высокомъ, величественномъ тронѣ», Эліезеръ б. Натанъ отвѣчаетъ, что этотъ образъ надо понимать только какъ духовное видѣніе. Ибо развѣ можно было выразить дѣйствительное, чувственное созерцаніе высшаго существа? Вѣдь сказано же у того самаго пророка (40, 18): «Какой образъ хотите вы придать Ему?» и во Второзаконіи (4, 12): «Вы не видѣли никакого образа». Такимъ образомъ, мѣста Библіи, подобныя вышеприведенныя, должно понимать только въ духовномъ смыслѣ, и это примѣняется также къ тѣмъ мѣстамъ Талмуда, гдѣ рѣчь идетъ о якобы созерцаніи посредствомъ внѣшнихъ чувствъ *.

Заслуживаютъ также почетнаго упоминанія: *Исаакъ б. Ашеръ Галеви*—Рыба—собственно первый дѣйствительный тосафистъ и принадлежавшій также къ семейству Раши; *Исаакъ б. Самуилъ* старшій, изъ Дампьера—въ сокращеніи Ри—племянникъ Іакова Тама, благодаря которому изученіе Талмуда распространилось надлежащимъ образомъ и котораго можно встрѣтить почти на каждой страницѣ тосафота; его сынъ *Элхананъ*; *Эліезеръ б. Самуилъ* изъ Меца—Реенъ—авторъ «*Sefer Iereim*» (Книга богобоязненныхъ), гдѣ онъ толкуетъ о еврейской этикѣ и старается снова связать талмудическія положенія съ Библіею; *Исаакъ б. Авраамъ* младшій—Рыба или Рицба—изъ Рамеру, о которомъ тоже постоянно упоминается въ тосафотѣ; его братъ *Самсонъ б. Авраамъ* изъ Савса (Sens)—Рашба—котораго обширныя тосафоты къ Талмуду направлены главнымъ образомъ противъ схолій *Исаака* старшаго и въ послѣдствіи получили названіе «*Sens-Tossafot*»; *Иуда б. Исаакъ* изъ Парижа, по прозванію *Сиръ Леонъ*, который, вѣроятно, получилъ также титулъ «Набожнаго»; наконецъ, *Эфраимъ б. Исаакъ* изъ Регенсбурга, написавшій, кромѣ своихъ талмудическихъ схолій, еще комментарій къ Мишнаѣ «изреченій отцовъ», многія юридическія мнѣнія и еще больше

* Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что все это есть не болѣе какъ буквальное воспроизведеніе словъ просвѣщенныхъ вавилонскихъ гаоновъ; см. Studien u. Mittheil. aus der Kaiserl. Oeff. Bibliothek in Petersburg, введеніе къ ч. IV.

синагогальныхъ стихотвореній, которыя, однако, превосходятъ достоинствомъ произведенія въ этомъ родѣ старыхъ французскихъ и нѣмецкихъ современниковъ и изъ области тосафистовъ вводятъ насъ въ сады поэзіи.

«Коротко и при этомъ ясно, граціозно и въ то же время мѣтко употребляетъ Эфраимъ чистыя и плавныя выраженія, украшеніе которыхъ составляютъ библейскіе и талмудическіе намеки». Его стихотворенія часто напоминаютъ своими оборотами испанскихъ лучшихъ поэтовъ, хотя онъ едва-ли былъ знакомъ съ ними. Покаянныя пѣсни его дышатъ энергическимъ воодушевленіемъ противъ враговъ по вѣрѣ, глубокою задумчивостію въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ молить Бога о спасеніи отъ всякихъ страданій:

„Ты, которому все обязано, который милосердно терпѣть все,
Блажь къ скорбящимъ о содѣянномъ имъ,
Къ тѣмъ, кто, глубоко провинясь предъ Тобой, жаждетъ слова прѣвѣта,
Кто стонетъ отъ страданій, томится по прощеніи Твоемъ
И всѣмъ сердцемъ желаетъ Твоей милости... Отринутые людьми, въ
бѣгствѣ и незнаемые,
Тѣснимые въ чужой землѣ, они жалобно вздыхаютъ и стонутъ въ пустыняхъ.

Выгнали ихъ изъ жилища отцовъ; тутъ они разсѣяны, тамъ терзанія...
Неужели же вѣчно будутъ продолжаться эти муки? Неужели скорбь погубитъ ихъ?

О, не смотри на грѣхи, смотри на слезы,
И не позволяй долѣе издѣваться надъ Тобою въ Твоихъ сынахъ!..

Время благопріятствовало такого рода поэзіи; господство произвола, варварство и нетерпимость духовенства давали поэтамъ богатый матеріалъ. Совершенно естественно, что во всѣхъ этихъ покаянныхъ пѣсняхъ одинъ и тотъ же мотивъ, и одни и тѣ же образы, чувства и формы; только скорбь о страданіяхъ остается всегда свѣжею и всегда новою. Поэтомъ, посвятившимъ этому предмету задумчивѣйшія пѣсни свои, былъ Эфраимъ б. Иаковъ (1133—1200) изъ Бонна, сочинившій тоже мартирологъ еврейскихъ гоненій въ теченіе цѣлаго полустолѣтія. Этотъ пайтанъ питалъ особенное пристрастіе къ прежнимъ образцамъ, неоднократно подражалъ имъ и между прочимъ сдѣлалъ попытку воспроизведенія ихъ въ халдейской покаянной молитвѣ («Та schema») и объясненія въ одномъ комментарий. Искусственность въ его стихахъ мѣшаетъ проявленію чистаго поэтическаго чувства; трогательное впечатлѣніе онъ, какъ и всѣ его нѣ-

мецко-французскіе коллеги, можетъ производить только глубоко-скорбнымъ содержаніемъ своихъ стихотвореній. Относительно художественной законченности и поэтического огня эти поэты отстали на нѣсколько вѣковъ отъ современныхъ съ ними пѣвцовъ Андалузін.

Въ этотъ же періодъ, бывшій въ литературно-историческомъ отношеніи наслѣдникомъ великаго прошедшаго, началась и систематизація прозой и стихами всего литургическаго матеріала. *Симха изъ Витри* составилъ ок. 1100 г. сборникъ «*Machsor Vitry*», существующій въ двухъ различныхъ редакціяхъ и сдѣлавшійся важнымъ источникомъ для знакомства съ богослужебною поэзіею. «*Machsor Vitry*» содержитъ въ себѣ повседневныя, субботнія и праздничныя молитвы, правила по богослуженію и другимъ обрядовымъ предметамъ, наконецъ, часть этическихъ и историческихъ трактатовъ Мишны и позднѣйшихъ произведеній гаонскаго періода. Точно также этому времени, когда папы и короли насильно вовлекали евреевъ въ полемику, обязанъ своимъ возникновеніемъ цѣлый рядъ сочиненій, которыя подъ заглавіемъ «*Nizzachon*» (Побѣда) объясняли съ полемическими цѣлями—и притомъ на основаніи лучшихъ комментаріевъ—соотвѣтствующія мѣста всей Библии по порядку. Самымъ нужественнымъ и энергическимъ бойцомъ за свою вѣру называютъ *Натана Оффиціала*, который даже при дворѣ савскаго архіепископа, вѣроятно, занималъ вліятельный административный постъ и религіозныя диспуты котораго съ этимъ архіепископомъ, равно какъ и съ папою Александромъ III и королемъ Людовикомъ II, свидѣтельствуютъ о рѣдкомъ умѣ и рѣдкой находчивости. Въ преніяхъ полемическаго и апологетическаго содержанія относительно христологической экзегетики и месіанскихъ надеждъ, которыя наполняютъ сочиненіе «*Iosef Hamekanneh*» (Іосифъ Ревнитель) *Натанъ Оффиціалъ* и его сынъ *Іосифъ* (1240 г.) всегда стоятъ на первомъ планѣ съ еврейской стороны. Ихъ отвѣты отличаются смѣлостью образа мыслей, которая представляется замѣчательнымъ явленіемъ въ тогдашнее время, когда всякій религіозный диспутъ уже до начала его предрѣшался въ пользу противниковъ еврейской стороны.

Такимъ образомъ французскіе и нѣмецкіе евреи той эпохи, не получая никакихъ побужденій изъ внѣшняго міра, вслѣдствіе этого разработали во всѣхъ направленіяхъ область религіозныхъ элементовъ ихъ литературы. «Во владѣніе религіи поступало все, на что жизнь не предъявила своихъ правъ, какъ на независимо человѣческое, а этого послѣдняго было не много. Такъ какъ всепоглощающая іерархія восприняла въ себя жизнь

европейцевъ, за исключеніемъ, само собою разумѣется, евреевъ, то сила противовѣсія отождествила жизнь еврейской церкви съ жизнью ея послѣдователей и для евреевъ все, что думалось и чувствовалось, естественно превращалось въ религіозное, т. е. исключительное».

Только на югѣ Франціи, въ прекрасномъ *Провансѣ*, арабско-испанская культура, съ одной стороны, и перешедшая сюда изъ Италіи и сѣверной Франціи наука—съ другой, нашли себѣ твердую почву и могли съ успѣхомъ противодѣйствовать вышеупомянутому одностороннему направленію. Въ еврейской литературѣ того періода Провансъ является именно посредникомъ между Sefarad и Zarfat, т. е. между культурою евреевъ Испаніи и богословскою дѣятельностью еврейскаго населенія сѣверной Франціи и Германіи. Тутъ сходятся оба направленія. Многочисленные эмигранты изъ Испаніи, спасшіеся отъ преслѣдованій Альмогадовъ, принесли съ собою въ Провансъ сокровища своей науки и своей литературы, между тѣмъ какъ серьезная талмудическая ученость перешла изъ сѣверо-французскихъ школъ на лучезарный югъ и тутъ слилась воедино съ испанско-арабской культурой. Что подобное посредническое положеніе не можетъ создавать оригинальныхъ, творческихъ мыслителей и выдающихся поэтовъ—это объясняется уже натурою той роли, которую принялъ на себя еврейскій Провансъ въ тѣ столѣтія, во которой суждено было пріобрѣсти высокое значеніе для литературнаго развитія. Уже въ началѣ этого періода встрѣчали мы въ Провансѣ послѣднихъ представителей гаггадической дѣятельности, собирателей Мидраша, даршанимъ, которые, однако, были въ то же время учителями и ревнителями изученія Талмуда. Община въ Нарбоннѣ, гдѣ дѣйствовалъ вышеупомянутый *Моисей Гадаршанъ*, сдѣлалась впоследствии главнымъ средоточіемъ талмудической учености — и именно тогда, когда старая школа (въ 1178 г.) перешла въ завѣдываніе *Авраама б. Исаака*, руководившаго ею въ качествѣ Ab Beth Din (верховный судья), и котораго большое галахическое сочиненіе «Sefer Haeschkol», обнародованное только въ новое время, можетъ дать понятіе о направленіи, принятомъ талмудизмомъ въ тѣхъ мѣстностяхъ. Въ это же время процвѣтала и община въ Лионѣ. *Мешулламъ б. Иаковъ* (1170) считался тамъ «высшею инстанціей во всѣхъ вопросахъ науки и права». Главнѣйшая его заслуга безспорно заключается въ томъ, что онъ пробудилъ въ евреяхъ Прованса любовь къ наукѣ, что имъ были собраны и списаны лучшія сочиненія испанскихъ едновѣрцевъ. Онъ—талмудическій

учитель послѣдующихъ дѣятелей и виновникъ большей части переводовъ съ арабскаго. Пять сыновей его также работали въ духѣ своего ученаго отца, которому Провансъ обязанъ почти тѣмъ же, чѣмъ нѣкогда евреи Испаніи—Хасдан б. Шапругу. Въ ближайшемъ затѣмъ времени два направленія утверждаются главнымъ образомъ въ этой странѣ: разработка Талмуда и переводная литература; оба мирно идутъ рядомъ, не мѣшая другъ другу, не враждуя между собою.

Талмудизмъ пріобрѣтаетъ въ ученикахъ *Авраама б. Исаака* .двухъ руководителей, которые далеко превосходятъ своего учителя глубиною и содержательностью: *Зерахію б. Исаака Галеви*, родомъ изъ Героны въ Испаніи, откуда его прозваніе также *Герунди* (ок. 1125 — 1186), и *Авраама б. Давида* изъ Пескьеръ. Зерахія является человѣкомъ съ значительною долею самосознанія, острымъ умомъ и философскимъ образованіемъ. Онъ прибавляетъ глоссы къ сочиненіямъ прежнихъ авторитетовъ, но держитъ себя относительно этихъ послѣднихъ совершенно самостоятельно, а съ нѣкоторыми—напр., Алфаси—верѣдко даже поленизируетъ. Въ такихъ случаяхъ онъ защищается словами: «Древніе мудрецы говорятъ: Дорогъ мнѣ Платонъ, дорогъ Сократъ, но дороже всего правда!» Подобное смѣлое отношеніе къ традиціонной авторитетности должно было естественно вызывать рѣзкое осужденіе, и Зерахія дѣйствительно встрѣчалъ его со стороны какъ современниковъ, такъ и позднѣйшихъ ученыхъ. Его глоссы къ галахотъ Алфаси, «Маог» (Свѣточъ), заключаютъ въ себѣ рѣзкія нападки на этого почтеннаго учителя,—нападки, за которыя современникъ его *Авраамъ б. Давидъ* порицалъ его еще сильнѣе—если то было возможно—и даже обвинялъ въ литературномъ воровствѣ. Методологическое сочиненіе его «*Sefer Hazabab*» (Книга борьбы) ставитъ тринадцать герменевтическихъ правилъ—какъ слѣдуетъ освѣщать и объяснять темныя и малопонятныя мѣста въ Талмудѣ. Зерахія былъ во всякомъ случаѣ смѣлый и методическій мыслитель, который зналъ и уважалъ изслѣдованія еврейско-арабской школы, но при этомъ, и не смотря на всѣ нападенія, хотѣлъ идти своею собственною дорогою.

Зерахія писалъ также синагогальныя и свѣтскія стихотворенія, которыя онъ, однако, не смотря на свою полную самостоятельность, никогда не выпускалъ въ свѣтъ, не отдавъ ихъ предварительно на судъ компетентнаго въ этомъ дѣлѣ друга; нѣкоторыя изъ нихъ, обличающія несомнѣнное поэтическое дарованіе, до сихъ поръ еще остаются въ африканскихъ и провансальскихъ молитвенникахъ. Зерахія, вмѣстѣ съ Авраамомъ

б. Давидомъ, его рѣшительнѣйшимъ противникомъ, считался однимъ изъ первыхъ талмудическихъ учителей того времени послѣ смерти Іакова Тама. Главенство въ области талмудической науки принадлежало, правда, *Аврааму б. Давиду* изъ Покьеръ (ок. 1125—1199 г., Рабедъ), «великому законоучителю», какъ почтительно называютъ его позднѣйшіе.

Если его литературная дѣятельность и не имѣла, собственно говоря, большого вліянія на ходъ развитія еврейской литературы, то она все-таки много содѣйствовала ему тѣмъ направленіемъ, которое онъ, благодаря своимъ знаніямъ, уму и проницательности, указалъ изученію Талмуда. Въ противоположность школъ въ Монпелье и Лионелъ, изъ которыхъ первую современники сравнивали съ храмовою горой, а вторую — съ входомъ въ переднюю часть храма, школа Авраама б. Давида прославлялась какъ самый храмъ, какъ мѣстопробываніе синедріона, «откуда исходитъ свѣтъ для Израиля».

Сообразно съ этимъ, его писательская дѣятельность ограничивалась Талмудомъ, всею галахическою областью котораго онъ распоряжался какъ полный властелинъ. «Онъ обращался съ талмудическимъ матеріаломъ необыкновенно мастерски, какъ художникъ обращается съ непокорнымъ ирморомъ или жесткимъ желѣзомъ, которымъ онъ придаетъ форму и образъ». Обширную эту область онъ разрабатывалъ въ четырехъ различныхъ направленіяхъ: рѣшеніями юридическихъ вопросовъ, комментаріями, кодификаторскими и критическими работами.

Такъ какъ Авраамъ б. Давидъ считался первымъ талмудическимъ авторитетомъ, къ нему натурально обращались со всѣхъ сторонъ съ запросами обрядоваго и юридическаго свойства. Отвѣты его отличаются содержательностью, логическою доказательностью и самостоятельностью. «Я слѣдую,—говоритъ онъ самъ въ одномъ изъ этихъ отвѣтовъ,—въ добываніи истины только тѣмъ путемъ, который указываетъ разумъ»; та же смѣлость воззрѣнія господствуетъ и въ его комментаріяхъ къ Талмуду, которые представляются намъ важнѣйшими памятниками его учености. По глубинѣ и ясности ихъ сравнивали съ комментаріями Раши, которому Авраамъ б. Давидъ уступаетъ только относительно сжатости изложенія. Его комментаріи подробнѣе и предоставляютъ полный просторъ діалектикѣ. «Метода, употребляемая въ нихъ, есть метода испанской школы, которую можно бы назвать *аналитическою*, въ противоположность методѣ тоссафистической, болѣе подходящей, къ *синтетической*. Лежащая въ основаніи даннаго

предмета идея разчленяется, откуда пониманіе предмета получается въ нѣ-
которой мѣрѣ само собою».

Изъ комментаріевъ этого ученаго сохранилась только часть, но и они свидѣтельствуютъ, что онъ объяснялъ почти всѣ, во всякомъ же случаѣ—
важнѣйшіе талмудическіе трактаты. Дополнительную составную часть этихъ
комментаріевъ составляютъ ритуальныя постановленія и разсужденія на
галахическія темы, изъ которыхъ одни дошли до насъ цѣликомъ, другіе
въ отрывкахъ. Важнѣйшимъ между ними считается сочиненіе «Ва'але На-
пefesch» (Одушевленные)—объ обязанностяхъ жевщинъ; оно въ семи гла-
вахъ, изъ которыхъ послѣдняя—«объ обязанностяхъ святой жизни» имѣетъ
этическое содержаніе.

Но главное значеніе этого бойца-ученаго заключается въ его крити-
ческой дѣятельности. Ею вліялъ онъ на свое время и въ сильной степени
способствовалъ движенію умовъ. Его глоссы—«Hassagoth»—нѣ сочине-
ніямъ Алфаси поражаютъ противника своею рѣзкостью и безпощадною
строгостью, но въ то же время они проникнуты страстною запальчивостью,
вслѣдствіе чего его критика очень часто принимаетъ характеръ личной
раздражительности. Особенно въ нападкахъ на Маймуни и его «Mischneh
Thoga», которыя, впрочемъ, едва-ли были близко извѣстны сему послѣднему,
Авраамъ б. Давидъ является полнымъ ненависти и дѣйствительно безпо-
щаднымъ. Прославлявшася уже въ ту пору учителя онъ упрекаетъ въ
поверхностности и туманности, утверждаетъ, что онъ превратно понялъ
многія мѣста въ Талмудѣ и чрезъ это пришелъ къ фальшивымъ результа-
тамъ. Извѣстная доля основательности заключалась, конечно, въ нападе-
ніяхъ провансальскаго критика, когда они были направлены противъ той
стороны ученія Маймуни, которая поддерживала вѣру въ традиціонныя ав-
торитеты и стѣсняла свободу индивидуальнаго изслѣдованія. Но страстный
и воинственный критикъ часто переступалъ должныя границы и этимъ
ослаблялъ дѣйствіе, которое иначе производили бы его тонкія и глубокія
глоссы. Только одного результата пришлось ему достигнуть—что ученые
раздѣлились на два лагеря, изъ которыхъ одинъ сражался за Маймуни,
между тѣмъ какъ другой стоялъ на сторонѣ Авраама б. Давида, впро-
чемъ, въ послѣдствіи тоже перешедшаго къ тому мистическому направленію,
которое въ то время утвердилось и въ Провансѣ *.

Во всякомъ случаѣ, однако, Авраамъ б. Давидъ есть характеристиче-

* Это утвержденіе автора болѣе чѣмъ сомнительно.

ское явленіе, и въ исторіи талмудизма, который онъ привелъ своею критикой въ сильное движеніе, имя его занимаетъ выдающееся и прочное мѣсто. Изъ учениковъ его, работавшихъ въ его духѣ, заслуживаютъ быть упомянутыми: *Авраамъ б. Натанъ* изъ Люнея, написавшій подъ заглавіемъ «*Nathanig*» (Руководитель) цѣнное сочиненіе ритуальнаго характера; *Ионатанъ б. Давидъ Гакоенъ*, составившій комментарий къ сочиненію Алфаси и признававшійся за талмудическій авторитетъ; изъ его современниковъ извѣстны: *Исаакъ б. Абба Мари* изъ Марсея, авторъ почтеннаго галахическаго труда о различныхъ талмудическихъ вопросахъ, обсуждавшаго развинское гражданское право и находящіяся съ нимъ въ связи обрядовыя постановленія *, и *Меиръ б. Исаакъ* изъ Каркассона, который въ своемъ сочиненіи «*Sefer Haëzer*» (Книга Помощи) защищалъ Алфаси отъ нападеній Зерахін Галеви.

Но важнѣе всѣхъ этихъ изслѣдователей были двѣ прованскія фамиліи, которыя въ продолженіе почти трехъ столѣтій посвящали себя переводческой дѣятельности и ею собственно продолжили путь примиренію между обоими противоположными направленіями: фамиліи *Кимхидовъ* и *Тиббонидовъ*.

Уже родоначальникъ первой, перешедшей изъ Испаніи семьи, *Иосифъ б. Исаакъ Кимхи* (1110—1175), сдѣлалъ немало цѣннаго въ тѣхъ двухъ областяхъ, которыя были вполне разработаны его преемниками—грамматики и экзегетики. Онъ зналъ арабскій языкъ и дѣйствовалъ въ Провансѣ съ большимъ успѣхомъ, какъ переводчикъ. Его грамматика «*Sefer Nazikaron*» (Книга Воспоминанія), до сихъ поръ еще не напечатанная, имѣетъ значеніе тѣмъ, что въ ней впервые установлено раздѣленіе на пять долгихъ и пять короткихъ гласныхъ, между тѣмъ какъ прежніе грамматикки, держась правила арабскаго языка, признавали и въ еврейскомъ только три коренныя гласныя: а, е, о; она важна, кромѣ того, методическимъ сопоставленіемъ именныхъ формъ и, наконецъ—проложеніемъ пути правильному еврейскому произношенію **. Менѣе важными должны мы признать его экзегетическія работы по Бабліи, если составимъ себѣ поня-

* Неточно, такъ какъ сочиненіе *Иттуръ* трактуетъ также о праздникахъ, лигургін, постахъ и т. п., ничего общаго съ гражданскимъ правомъ не имѣющихъ.

Ред.

** Авторъ пропустилъ другое соч. Кимхи *Сеферъ Гагалуй*, частью грамматическаго, частью лексикографическаго содержанія; оно издано въ новѣйшее время обществомъ *Мекце Нирдаמים*.

Ред.

тіе о нихъ по сохранившимся въ отрывкахъ коментаріямъ къ «Іову», «Притчамъ» и «Пѣснѣ Пѣсней». Напротивъ того, его еврейскіе переводы, между прочимъ морально-философскаго сочиненія Бахін «Объ обязанностяхъ сердца», сдѣланные плавнымъ и чистымъ еврейскимъ языкомъ, имѣли благотворное вліяніе и способствовали возбужденію интереса къ еврейско-испанской культурѣ. Осталось отъ этого воскресителя научной жизни въ Провансѣ и полемическое сочиненіе «Sefer Haberith» (Книга Союза), заключающее въ себѣ разговоръ между вѣрующимъ и отступникомъ и построенное на глубоко-нравственномъ фундаментѣ. Два сына его, *Моисей* и *Давидъ Кимхи*, работали въ томъ же направленіи; первый изъ нихъ, хотя уступалъ достоинствомъ отцу, но сдѣлался болѣе его извѣстнымъ, благодаря своему грамматическому труду «Mahalakh Schebileh Nada'ath» (Идущій путями познанія) и экзегетическимъ коментаріямъ къ «Притчамъ», къ «Ездрѣ» и «Нозіа», ошибочно приписывавшимся Ибнъ Эзрѣ, а равно и благодаря литургическимъ стихотвореніямъ, въ которыхъ арабская манера явственно выражается въ формахъ и образахъ.

Но значительнѣйшій ученый изъ фамиліи Кимхидовъ — безспорно второй сынъ Іосифа, *Давидъ Кимхи*, дѣятельность котораго заходитъ уже въ слѣдующій періодъ еврейской литературы, но остается благотворно вліяющею на всѣ послѣдующіе періоды и до сихъ поръ еще составляетъ необходимое и неисчерпаемое сокровище въ области грамматики и лексикографіи. Давидъ Кимхи (ок. 1160—1232 г.) изъ Нарбонны, сокращенно *Редакъ*, былъ дѣйствительно языкоучителемъ средневѣковаго поколѣнія, которому доставили авторитетность и почетъ не только между единоплеменниками, но и въ не-еврейскихъ кругахъ — его грамматика, лексиконъ и коментарій къ Библии. Этии положеніемъ онъ обязанъ не столько самостоятельнымъ работамъ, сколько прилежному и умѣлому собранію прежнихъ авторитетовъ, тщательности и основательности, которыми онъ дѣйствовалъ прочнѣе, чѣмъ такіе, стоявшіе выше его, изслѣдователи, какъ Ибнъ Ганнахъ, Ибнъ Эзра и др. Давидъ Кимхи, въ издававшейся шесть разъ первой грамматической части своего «Mikhlol» (Собиратель), впервые установилъ на твердыхъ основаніяхъ и представилъ въ надлежащемъ для правильной оцѣнки свѣтъ грамматическую систему своего отца. Къ второй части этого сочиненія, «Schoraschim» (Корни), издававшейся восемь разъ, онъ присоединилъ лексиконъ, который, благодаря умѣлому распредѣленію наличнаго лексикографическаго матеріала, получилъ достоинство и значеніе. Сверхъ того, Давидъ Кимхи написалъ коментарій къ Библии, отъ ко-

тораго, однако, уцѣлѣли только немногія части — объясненія къ «Книгѣ Бытія», къ «Пророкамъ», «Псалмамъ», «Притчамъ», «Іову» и «Хроникѣ», и который держится трезвой и правильной экзегетики, не впадая въ философствованіе или гаггадическую манеру. Наконецъ, ему же приписывается маленькое разсужденіе «Et Sofer» (Грифель для писанія) объ удареніяхъ и масорѣ. Давидъ Кинхи не установилъ въ наукѣ никакихъ новыхъ точекъ зрѣнія; но добросовѣстно трудолюбивая разработка грамматики, лексикографіи и экзегетики—трехъ отраслей знанія, которыя до него воздѣлывались, правда, оригинальнѣе, но не добросовѣстнѣе,—спасла отъ забвенія его имя, обезпечила прочность существованія за его произведеніями и приобрѣла имъ вліяніе, перешедшее за предѣлы еврейскихъ сферъ. Уже въ преклонной старости Давиду Кинхи представился поводъ сдѣлаться участникомъ полемики касательно сочиненій Майнуни и защитить учителя своимъ авторитетомъ.

Еще важнѣе Кинхидовъ относительно развитія еврейской литературы въ ближайшемъ затѣмъ періодѣ была фамилія *Тиббонидовъ*, переселившаяся изъ Гранады въ Люнель. *Іуда б. Саулъ ибнъ Тиббонъ* (1167) былъ врачъ, одинаково хорошо знакомый съ еврейскимъ и арабскимъ языками и употреблявшій свои лингвистическія познанія на то, чтобы дѣлать сокровища еврейско-арабской культуры доступными провансальскимъ единовѣрцамъ своимъ. Такъ, онъ перевелъ поочередно религіозно-философскія сочиненія Саадія, Бахіи, Габироля, Іегуды Галеви и грамматическіе труды Ибнъ Ганнаха. Какое значеніе имѣли для евреевъ Прованса эти буквальные, строго державшіеся подлинника переводы—понять не трудно. Связь этихъ евреевъ съ испанцами становилась все тѣснѣе, въ то самое время, какъ она все болѣе и болѣе ослаблялась между ними и евреями сѣверо-французскими. Руководители испанскаго періода пользуются въ Провансѣ къ концу двѣнадцатаго столѣтія большимъ почетомъ, лица же, стоящія во главѣ сѣверо-французской и вѣнецкой школы экзегетовъ и талмудистовъ, едва извѣстны по имени.

Изъ самостоятельныхъ работъ Іуды ибнъ Тиббона, которыя имѣютъ меньшее значеніе, извѣстно только заглавіе еврейской стилистики «*Sod Zachoth Halaschon*» (Тайна чистоты языка); сама книга, повидимому, пропала. За то завѣщаніе Іуды сохранилось, и его часто издавали, неоднократно также переводили. Это завѣщаніе «*Zewaaḥ*» представляетъ во многихъ отношеніяхъ интересный документъ для опредѣленія степени образованія евреевъ того времени и характеристики ихъ этическихъ и на-

учныхъ воззрѣній. Авторъ обращается здѣсь къ своему сыну Самуилу, который въ ту пору еще не оправдывалъ ожиданій отца, и призываетъ его къ такой же дѣятельности. Отсюда наставническій и соотвѣтствующій духу автора педантическій тонъ этого оригинальнаго произведенія, которое вводитъ насъ въ мирную жизнь еврейскаго ученаго того времени, знакомитъ насъ съ его воззрѣніями на книги и учителей, на еврейскій и арабскій языки, на ученныя занятія и выборъ карьеры, на составленіе и содержаніе въ извѣстномъ порядкѣ библіотеки, и тутъ же заключаетъ въ себѣ важнѣйшіе призывы къ религіозности, нравственности и гуманности. Его образовательный идеалъ очень обширенъ для того періода; онъ обнимаетъ собою всю энциклопедію тогдашнихъ наукъ: арабскій и еврейскій языки и ихъ литературу, грамматику и поэзію, стилистику, хронологію, медицину и естествознаніе, главнымъ же образомъ, конечно, религіозно-научныя знанія, Библію и Талиудъ.

Побуждаемый восторженнымъ сочувствіемъ къ Маймуну и его сочиненію, но еще болѣе — вышеупомянутымъ завѣщаніемъ, *Самуилъ ибнъ Тиббонъ* (ок. 1160—1230 г.) также сдѣлался въ послѣдствіи ревностнымъ переводчикомъ, а относительно глубины пониманія философскаго содержанія переводимыхъ сочиненій даже превзошелъ своего отца, строго державшагося въ этомъ случаѣ буквы подлинника. Самуилъ находился въ перепискѣ съ Маймуномъ и перевелъ многія его сочиненія, его «*Mogen*», часть его комментарія къ Мишнаѣ и нѣсколько мелкихъ разсужденій. Кромѣ того имъ переведены на еврейскій языкъ и нѣкоторыя философскія произведенія Аристотеля и Альфараби, и написанъ философскій комментарий къ «Проповѣднику» и къ нѣсколькимъ главамъ «Бытія».

Направленію отцовъ слѣдовалъ и его сынъ *Моисей ибнъ Тиббонъ* (1259 г.), который тоже перевелъ многія произведенія Маймуна и арабскихъ философовъ и сдѣлалъ ихъ общедоступными еврейскимъ общинамъ Прованса.

Заслуга Тиббонидовъ заключается преимущественно въ ихъ переводахъ, какъ Кимхидовъ — въ ихъ грамматическихъ трудахъ. Но такъ какъ первые переводили большія философскія сочиненія еврейско-арабской школы, то вліяніе ихъ на современниковъ было глубже оказаннаго вторыми. Они облегчили дальнѣйшій путь философской дѣятельности, они собственно были первые, создавшіе философско-еврейскій стиль, который, правда, страдаетъ угловатостями и другими недостатками, но за то имѣетъ боль-

шое преимущество опредѣлительности и точности, и который всюду приняи на будущія времена «пригоднымъ орудіемъ для выраженія философскихъ мыслей»; но и они также—что самое важное—сохранили сокровища той культуры, которая иначе, конечно, погибла бы впоследствии вмѣстѣ съ столь многими другими арабскими оригинальными произведениями.

Но благодаря имъ, Провансъ сдѣлался истинною житницею науки, въ которой соединились всѣ ея направленія. Къ концу двѣнадцатаго столѣтія эта благословенная страна представляетъ дѣйствительно характеристическую картину высокой ступени, которой достигли образованность и культура того періода. Здѣсь заканчивается какъ для общей исторіи культуры, такъ спеціально и для культурнаго развитія еврейства, важный періодъ, обнимающій собой двѣнадцать знаменательныхъ столѣтій, въ продолженіе которыхъ еврейство, среди могущественной исторической борьбы со всѣми противодѣйствующими элементами, породило свою Библию двѣ религіи, посѣяло сѣмена для различныхъ направленій науки и оплодотворило многія изъ нихъ, наконецъ, создало поэзію, которая во всѣхъ своихъ общечеловѣческихъ составныхъ частяхъ имѣла право занять мѣсто на ряду съ поэзіей всѣхъ народовъ.

Конечно, въ картинѣ еврейства за весь этотъ, столь обширный періодъ не все одни свѣтлыя мѣста. Реакціонныя стремленія часто стѣсняли ходъ развитія, и много мрачнаго видитъ наблюдатель этихъ столѣтій еврейской литературы въ борьбѣ внутри государства, спорахъ за традицію, извращеніи мистики, съ одной стороны, и философскомъ направленіи—съ другой. Но кореннымъ, всесвязующимъ свойствомъ совокупнаго литературнаго развитія въ продолженіе всѣхъ столѣтій и при всѣхъ измѣненіяхъ обстоятельствъ остается духъ терпимости, учености и нравственной чистоты, который одушевляетъ большинство учителей и дѣятелей и находитъ выраженіе въ ихъ этическихъ произведеніяхъ. Вѣнецъ науки для нихъ—высшее благо; предъ нимъ меркнетъ блескъ всѣхъ остальныхъ вѣнцовъ. И только благотворительность и справедливость имѣютъ право пользоваться рядомъ съ нимъ значеніемъ и почетомъ. Жатвою этого этического міровоззрѣнія могутъ считаться сочиненія моралистовъ слѣдующаго столѣтія, предтечами которыхъ мы видѣли въ концѣ разобраннаго періода юридическія рѣшенія и завѣщанія. Интересную параллель между извѣстнымъ намъ изъ завѣщанія Іуды ибнъ Тиббона образомъ жизни и міросозерца-

ніемъ испанско-провансальскихъ евреевъ представляетъ въ этомъ отношеніи сочиненіе «Orchoth Chajjim» (Пути Жизни)—завѣщаніе *Элазара б. Исаака* изъ Вориса, нѣмецкаго талмудиста того времени, современника и единомышленника Раши (1050 г.); оно заключаетъ въ себѣ различныя составныя части и необыкновенно хорошо характеризуетъ набожность, нравственность, благоприличіе и практичность въ образѣ жизни, которыми нѣмецкіе и французскіе евреи отличались, не смотря на всѣ преслѣдованія.

«Не радуйся, когда твой врагъ падаетъ,—такъ заканчивается отеческое увѣщаніе,—но накорми его, когда онъ голоденъ; берегись огорчать вдовъ и сиротъ; не будь въ одномъ лицѣ свидѣтелемъ и судьей и никогда не суди одинъ. Не предавайся гнѣву, этому наследственному достоянію глупцовъ, люби мудрыхъ и стремись къ познанію твоего Создателя. Знай, что надежда набожныхъ—тотъ скрытый рай, который созданъ прежде міра, есть пріютъ чистыхъ и святыхъ духовъ».

Руководимая такими идеалами и воззрѣніями, жизнь нѣмецко-французскихъ евреевъ, которыхъ притомъ все сильнѣе и сильнѣе тѣснили чернь и властители, естественно должна была дѣлаться болѣе внутреннею и замыкаться въ узкомъ кругѣ религіозныхъ занятій Библіею и Талмудомъ. Изъ этого круга вышли въ литературу три направленія: бывшее результатомъ работы *Галахи*, нравственная и религіозная практика, и разрабатывавшее *ритуальную* сторону, слѣдовательно, имѣвшее дѣло съ богослуженіемъ и его поэзіею; тутъ же надо поставить и то, которое имѣло предметомъ развитіе *экзегетики*, т. е. познаніе св. Писанія, и въ которомъ соединялись всѣ эти три направленія.

Внѣ этого круга и въ сторонѣ отъ этого тѣснаго религіознаго союза стояла только засыхавшая вѣтвь *караимовъ*, на которыхъ, именно потому, что они оторвались отъ своихъ собратьевъ, уничтоженіе обрушивалось быстрѣе, чѣмъ можно было предположить, судя по пламенной юношеской отвагѣ и многообѣщавшимъ начинаніямъ этой секты. По мѣрѣ процвѣтанія еврейской литературы въ Испаніи значеніе караимовъ понижалось, и только изрѣдка вспыхивали искорки того смѣлаго и энергическаго духа прогресса, который воспламенялъ первыхъ руководителей этого антитапудическаго движенія, оказывавшихъ нѣкогда, въ дни гаоната, глубокое вліяніе на литературное развитіе какъ нападеніемъ на своихъ противни-

ковъ, такъ и саноуащитою *. Только въ Византійской имперіи и нѣкоторое время въ Испаніи держались они еще въ своихъ собственныхъ общинахъ, нѣстами раздѣленныхъ стѣною отъ собратьевъ-евреевъ, и откуда выходили еще по временамъ кое-какіе писатели и поэты. Въ литературной пустынѣ, которая послѣ паденія гаоната распростерлась по всему востоку и не переставала существовать почти до конца среднихъ вѣковъ, появляются отъ времени до времени, рядомъ съ мессіанскими апокалипсами, псевдо-эпиграфическими книгами историческаго содержанія, этическими произведеніями и религіозными стихами, которыми, впрочемъ, была особенно богата въ ту пору Греція, — и караимскія имена. Но послѣ того движенія, которое происходило въ средѣ караниновъ въ девятомъ и десятomъ столѣтіяхъ, эти отдѣльныя явленія, которыя притомъ почти никогда не переходили за предѣлы посредственности, представляются совершенно ничтожными по своему значенію. Таковы: караимскій экзегетъ *Іаковъ б. Реубенъ*, который въ своемъ библейскомъ комментарий *«Sefer Haoscher»* (Книга Богатства), написанномъ около 1050 г., собралъ мнѣнія прежнихъ авторитетовъ, не присоединивъ къ нимъ своего собственнаго; лексикографъ *Давидъ б. Авраамъ Эль-Фаси*, въ XIII столѣтіи, составившій на арабскомъ языкѣ еврейскій лексиконъ *«Iggaon»*, причемъ онъ пользовался работами Сарука, ибнъ Гавнаха и Хайюга; наконецъ, въ послѣдніе годы одиннадцатаго столѣтія — *Іешуа б. Іегуда Абулфаразъ*, прозванный *Назакен*, занимавшійся толкованіемъ Библии, грамматикой, экзегетикой и полемикой и, подобно своему учителю Іосифу Гароэ, защищавшій философское воззрѣніе на еврейство въ духѣ уже отжившей тогда свое время нутазилитской схоластики. Этому почтенному учителю, который, будучи одноглазымъ между слѣпыми, пользовался, повидимому, немаловажнымъ значеніемъ у караниновъ Испаніи, да и вообще Діаспоры, приписываются библейскій комментарий къ Пятикнижію, философское изслѣдованіе о Декалогѣ, такое же — о созданіи міра, неизбѣжная *«Книга Постановленій»*, сочиненіе *«Sefer Arajoth»* — о кровосмѣшеніи, или о запрещенныхъ для брака ступеняхъ родства, и много мелкихъ трудовъ философскаго содержанія; все это написано по арабски и большею частью пе-

* Что это превозношеніе заслугъ караимства преувеличено и, главное, насколько не вытекаетъ изъ подлинныхъ историческихъ документовъ — читатели знаютъ изъ нашихъ предыдущихъ примѣчаній.

реведено на еврейскій языкъ учениками автора. Еще меньше было сдѣлано караймами въ Византійской имперіи. Упоминается въ концѣ одиннадцатаго столѣтія только одинъ переводчикъ, *Тобіа б. Моисей* въ Константинополѣ, который переводилъ на еврейскій языкъ арабскія сочиненія своихъ предшественниковъ, а для объясненія философскихъ школьныхъ терминовъ прибѣгалъ къ помощи греческаго языка, на какомъ, въ тотъ періодъ поздняго эллинизма, еще говорили въ Византіи. Паденіе караймства начинается почти одновременно съ развитіемъ раввинскаго еврейства и простирается до шестнадцатаго столѣтія.

Къ этому времени относится мрачный эпизодъ—поднятіе господствующимъ раввинствомъ гоненія на безпомощное караймство въ Испаніи. Одинъ караймъ, *Іегуда б. Эліа Гадаси*, «скорбящій о Сіонѣ» *Гаавель*, какъ онъ называлъ себя, написалъ въ 1150 г. въ Константинополѣ, подъ символическимъ заглавіемъ «*Eschkol Nakofer*» (Букетъ кипрскихъ цвѣтовъ), полемическое сочиненіе противъ раввинской традиціи; оно воскресило давно погасшій огонь раздора и, быть можетъ, послужило ближайшимъ поводомъ къ гоненію. Здѣсь строится на караймскомъ фундаментѣ религіозная система, старающаяся всѣ библейскія предписанія включать въ Декалогъ. Вся анти-раввинская письменность до времени, когда жилъ авторъ, отражается въ этомъ сочиненіи, гдѣ сходятся всѣ теченія караймской культуры. Написанная азбучными рифмованными строфами, которыя идутъ то въ алфавитномъ, то въ обратномъ порядкѣ, и страдая чрезъ это утомительною растянутостью, чѣмъ не отымается, однако, интересная сторона относительно какъ религіозно-философскаго изслѣдованія, такъ и міросозерцанія собственно караймовъ, эта книга сдѣлалась главнымъ произведеніемъ караймской литературы, соединяющимъ въ себѣ всѣ результаты научной дѣятельности караймовъ, и остается важнымъ памятникомъ богатой, но уже въ зародышѣ загубленной духовной жизни, которая, если бы ей удалось достигнуть полного расцвѣта, быть можетъ, оказала бы могущественное вліяніе на литературное развитіе.

Въ настоящемъ же положеніи о такомъ вліянніи, конечно, не могло быть и рѣчи. Тѣ два крупныхъ теченія, которыя проходятъ по четвертому, главному періоду ново-еврейской литературы — суть испанско-арабское и нѣмецко-французское. При существованіи ихъ караймскій расколъ утратилъ всякое значеніе. Философское и поэтическое развитіе еврейско-испанской культуры, процвѣтаніе библейскаго изслѣдованія и талмудизма въ сѣвер-

ной Франціи и Испаніи, при этомъ посредничающая и примиряющая, сливающая оба теченія въ одно великое цѣлое дѣятельность еврейскаго Прованса—вотъ подробности картины, на которой съ удовольствіемъ останавливается взоръ друга литературы и съ которою онъ разстается неохотно, чтобы обратиться къ новымъ направленіямъ и къ зрѣлищу новой борьбы.

ПЯТЫЙ ПЕРІОДЪ.

РАВВИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

1200—1750 г. по Р. Х.

Введеніе.

Съ исходомъ двѣнадцатаго столѣтія оканчиваются мало-по-малу и среднѣе вѣка. Предпринимаются еще, правда, по временамъ крестовые походы, но большинство ихъ оканчивается несчастливо, особенно — послѣдній изъ этихъ семи, стоявшихъ жизни семи милліоновъ людей, но произведшихъ въ Европѣ великій и благотворный переворотъ. Тутъ результатъ заключался не только въ томъ, что слѣпое дѣйствіе разнузданной стихійной силы должно было уступить мѣсто цѣли, которая въ послѣднемъ основаніи своемъ все-таки была идеальна; нѣтъ, крестоносцы принесли еще съ собою съ востока новое міровоззрѣніе, увидѣвъ, что магометанинъ чтитъ человѣка, какъ человѣка, и практикуетъ тѣ же самыя добродѣтели—великодушіе и человѣколюбіе — которыя они привыкли считать добродѣтелями спеціально христіанскими. Завязавшія отнынѣ сношенія съ молодою и свѣжею образованностью востока давали кромѣ того богатую пищу для науки и искусства. Новое, идеальное содержаніе влилось въ жилы рыцарства; уваженіе къ женщинѣ достигло высокой степени; вышедшій изъ крѣпостного состоянія, благодаря обѣдненію дворянства, народъ, сплотившись въ среднее сословіе — буржуазію—выработалъ себѣ значительныя задатки силы для будущаго развитія и ревностно завладѣлъ развалинами прежней культуры, которая въ эту пору еще не совсѣмъ погибла въ Азіи.

Правда, суждено было пройти еще почти двумъ столѣтіямъ послѣ крестовыхъ походовъ прежде, чѣмъ наступилъ расцвѣтъ этого новаго міра; но совершенно безспорно, что первый толчокъ къ этому движенію дали именно крестовые походы.

Еврейство въ исходѣ двѣнадцатаго столѣтія тоже достигло важнаго поворотнаго пункта въ своемъ общемъ и духовномъ развитіи. Его средне-вѣковая эпоха, правда, еще не кончилась, она существовала еще въ то время, когда солнце новой культуры уже повсюду стояло въ зенитѣ, ярко блистая своими лучами. И рожденіе на свѣтъ новаго міросозерцанія было для еврейскаго народа мучительнѣе, чѣмъ для всѣхъ остальныхъ. Древне-библейское проклятiе Израилю за каждый случай ослушанія велѣніямъ Божиимъ, повидимому, исполнялось во всей своей полнотѣ, во всемъ своемъ ужасѣ, не смотря на то, что онъ вѣдь окружилъ всѣ эти велѣнія неприступной стѣной и хранилъ и оберегалъ ихъ болѣе чѣмъ тщательно. Да,

послѣдующій періодъ борьбы и пробужденія, враждебныхъ стычекъ между двумя міровоззрѣніями, оказался для еврейства гораздо болѣе пагубнымъ, чѣмъ всѣ предшествующіе, хотя и они доставили уже слишкомъ полную мѣру страданій странствующему народу-мученику. Если всю исторію евреевъ очень правильно раздѣлили на четыре большихъ періода, изъ которыхъ первый есть періодъ ихъ національной самостоятельности, а второй — разсѣянія и странствованія, то третій является временемъ мукъ и гоненій, за которыми только послѣ почти шести обогрѣнныхъ кровью столѣтій наступаетъ періодъ четвертый — постепеннаго и окончательнаго освобожденія.

Иную и существенно болѣе благопріятную картину представляетъ то духовное движеніе, которое съ Маймуни достигло своей высшей ступени, и хотя послѣ его смерти находилось нѣкоторое время въ опасности, но уже не могло быть остановлено, не смотря на разгорѣвшуюся теперь борьбу между философіей и традиціей, не смотря также на превосходившую его силою мистическую струю и все болѣе и болѣе суживавшееся изученіе Талмуда. Правда, еврейская литература слѣдующаго ближайшаго періода не производитъ уже ни такихъ оригинальныхъ явленій, какъ поэты Испаніи, ни такихъ значительныхъ характеровъ, какъ ея философы и изслѣдователи: но за то образованіе распространяется все больше и больше и находитъ себѣ доступъ даже въ тѣ страны, которыя до того времени оставались совершенно замкнутыми для него. Литературою начинаютъ заниматься всюду; каждая отдѣльная отрасль ея подвергается разработкѣ; знаніе всѣхъ европейскихъ языковъ становится рычагомъ для соединенія литературы еврейской съ литературами многихъ другихъ народовъ, и въ общемъ умственномъ движеніи того періода нѣтъ почти ни одной струи, которая такъ или иначе не коснулась бы и еврейской письменности. Мѣсто выдающихся отдѣльныхъ личностей заступаютъ школы и направленія; облегченныя международныя сношенія и книгопечатаніе открываютъ новые пути этой письменности, которая въ своемъ пятомъ періодѣ имѣетъ характеръ эпигонства, но такого, которое умѣетъ надлежащимъ образомъ опѣнить и хранить доставшееся ему великое наслѣдство. Только къ концу этого періода, когда и страданія народа достигли своего апогея, наступаетъ пора застоя; ибо всѣ направленія сливаются въ талмудизмъ, куда нетерпимость народовъ загнала Израиля. Но и изъ этого узкаго круга религіозныхъ интересовъ многіе сыны еврейскаго племени пробиваютъ себѣ дорогу къ сокровищамъ своего великаго прошедшаго, къ пріобрѣтеніямъ европейской культуры и науки — ту дорогу, которая наконецъ приводитъ

въ шестой и послѣдній періодъ, періодъ еврейской литературы настоящаго времени.

Всѣ направленія этой литературы, въ ихъ возникновеніи, сложныхъ путяхъ и постепенномъ ходѣ, становятся, однако, понятными для насъ только при помощи дополнительной картины общаго положенія, которое, какъ выше замѣчено, въ этомъ періодѣ существенно отличается отъ положенія періодовъ предшествующихъ. Между тѣмъ какъ церковь до этого времени относилась къ еврейству съ сострадательною терпимостію, или даже не обращала на него вниманія, теперь она преслѣдуетъ его всѣми находящимися въ ея распоряженіи средствами. И въ этой борьбѣ съ безсильнымъ и безпомощнымъ Израилемъ, теперь, рядомъ съ религіозными побужденіями, впервые начинаютъ дѣйствовать и національныя чувства. Возникаетъ непримѣрная въ исторіи народовъ борьба, истребительная война на жизнь и смерть; вся Европа охватывается желаніемъ истребить горсть безобидныхъ людей и преслѣдуетъ ихъ всѣми способами тяжелаго гнета. Но это не удается ей; тысячекратно изгоняемые, они возрождаются въ другой странѣ для новой жизни; сокровища ихъ конфискуются, книги сжигаются—они собираютъ новыя, и не погибаютъ, ибо *одну* книгу не можетъ отнять у нихъ никакой врагъ,—книгу, въ которой ихъ защита и ихъ утѣшеніе, ихъ сокровище и святыня, ихъ литература и религія, даже вся жизнь ихъ—Библию.

Какъ ни однообразно кажется историческое движеніе въ этомъ періодѣ, въ немъ все-таки замѣчается нѣкоторый прогрессъ. Оно начинается съ систематическаго, постепенно увеличивающагося исключенія евреевъ изъ европейскаго общества. Отъ этого исключенія до общаго преслѣдованія, поголовной рѣзни—всего нѣсколько шаговъ. Ихъ помогаетъ сдѣлать „черная смерть“. Старыя клеветы умножаются новыми; евреевъ обвиняютъ въ отравленіи колодцевъ, даже воздуха. Нѣтъ недостатка и въ другихъ поводахъ къ гоненію, изобрѣтаемыхъ ненавистью и фанатизмомъ. Тутъ происходитъ катастрофа—изгнаніе евреевъ изъ Испаніи, ихъ третьяго отечества послѣ Палестины и Вавилона. Все, слѣдующее затѣмъ, есть только продолженіе этой катастрофы—печальный эпилогъ, который, однако, тянется почти три мрачныхъ столѣтія.

Начало этой великой трагедіи связано съ выдающимся всемірно-историческимъ явленіемъ—царствованіемъ Иннокентія III, этого папы, который хотѣлъ сдѣлать церковь властительницею міра и отъ котораго исходили къ государямъ всѣхъ странъ, Испаніи какъ Франціи, рѣзкія укоризны за тер-

пимость ихъ къ евреямъ. Соборъ 1115 г. положилъ основаніе инквизиціи и отчужденности евреевъ установленіемъ особой одежды, «еврейскихъ знаковъ» или «еврейскихъ нашивокъ», остававшихся въ употребленіи до прошедшаго столѣтія. Примѣру папы послѣдовалъ императоръ—и Фридрихъ II былъ первый, запершій палермскихъ евреевъ въ особый кварталъ города (гетто). Когда эти средства оказались недостаточными, началось преслѣдованіе Талмуда, чѣмъ надѣялись уничтожить и все еврейство. По совѣту крещенаго еврея Николая Донины, папа Григорій IX въ 1239 г. издалъ повелѣніе отнять у евреевъ и сжечь всѣ экземпляры Талмуда. Диспуты и религіозныя бесѣды между раввинами и монахами не измѣнили и не устранили этого декрета: чрезъ три года послѣ его обнародованія, на одной изъ парижскихъ площадей были сожжены 24 телѣги книгъ Талмуда и другихъ еврейскихъ сочиненій.

Когда монгольскія орды Чингисъ-Хана наводнили Европу, на евреевъ, конечно, обрушилось обвиненіе, что это они призвали дикарей. Когда государи и знатные стали все чаще и чаще дѣлать евреевъ своими лейбъ-медиками, соборъ въ Безье 1246 г. постановилъ, чтобы еврейскіе врачи не имѣли права лечить христіанъ. Каждый новый соборъ приносилъ новое ограниченіе, каждое событіе, печальное или радостное, навлекало новыя страданія на сыновъ Израиля. Людовикъ Святой отнял у нихъ пріобрѣтенныя тяжкимъ трудомъ имуществы для покрытія издержекъ предпринятаго имъ крестоваго похода, и вслѣдъ за этимъ выгналъ разоренныхъ изъ Франціи. Не лучше имъ было въ Англіи, гдѣ ихъ грабили и убивали, или въ Германіи, гдѣ къ ихъ особой одеждѣ прибавили еще еврейскую шляпу (*pileum cornutum*), натурально—смѣшного вида. Даже въ Испаніи, между христіанами и арабами, нашла себѣ мѣсто ненависть къ евреямъ; папская булла противъ Талмуда проникла и въ Арагонію, а въ Кастиліи на нихъ наложили подушную подать почти въ три милліона мараведи. Но самое ужасное гоненіе на евреевъ началось въ Германіи, въ слѣдующемъ столѣтіи. Общины подверглись всяческому притѣсненіямъ и грабежамъ, ихъ раввиновъ заключали въ тюрьмы или изгоняли; каждый новый поводъ влекъ за собой денежныя вымогательства и убійства; оскверненіе причастія и умерщвленіе христіанскихъ дѣтей оставались обычными пунктами обвиненія, съ которыми выступали противъ несчастныхъ для отнятія у нихъ имуществъ, а въ большинствѣ случаевъ—и жизни. Въ 1290 г. ихъ выгнали изъ Англіи, въ 1306—изъ Франціи. Большая часть ихъ отправилась въ сосѣднія страны, другіе—даже въ Палестину. Правда, уже слѣ-

дующій французскій король, Людовикъ X, снова вернулъ ихъ въ свое государство—но только для того, чтобы обречь на ужасы такъ называемаго пастушескаго крестоваго похода, въ которомъ, по ту и по сю сторону Пиренеевъ, погибли жертвою страшнаго кровопролитія 150 еврейскихъ общинъ. Своего апогея гоненіе на евреевъ въ Германіи достигло около половины четырнадцатаго столѣтія. Избіеніе евреевъ въ Деггендорфъ послужило для всѣхъ «юдобоевъ» въ имперіи, Баваріи, Австріи, Богеміи и Моравіи сигналомъ къ умерщвленію тысячами беззащитныхъ евреевъ, и ни императоръ, ни папа не могли остановить эти неистовства. Вслѣдъ за тѣмъ появилась страшная «черная смерть», и вмѣстѣ съ нею несказанныя страданія обрушились на еврейское населеніе, такъ какъ именно его не преминули обвинить въ этомъ бѣдствіи. Изъ южной Франціи и Швейцаріи, гдѣ тоже начались гоненія, они распространились на всю Германію и часть сосѣднихъ земель. Лучше всего жилось евреямъ относительно въ Венгріи, а также въ Польшѣ, гдѣ защитникомъ ихъ былъ король Казимиръ IV.

Между тѣмъ подготавливалась великая катастрофа въ Испаніи. Чѣмъ болѣе тамъ мусульмане уступали господство испанцамъ, тѣмъ сильнѣе ухудшалось положеніе евреевъ. Права ихъ постепенно подвергались ограниченіямъ и наконецъ были совсѣмъ отняты, а когда инквизиція ввела въ дѣйствіе свои еретическія судилища, для еврейскаго населенія наступили страшные дни. Многіе поневолѣ крестились, но въ тайнѣ оставались евреями; ихъ прозвали *мараммами*. Больше всего приходилось евреямъ терпѣть, конечно, отъ отступниковъ, которые преслѣдовали своихъ прежнихъ единовѣрцевъ съ фанатическимъ рвеніемъ. Наконецъ, при Фердинандѣ Католикѣ и Изабеллѣ, великій инквизиторъ Торквемада, послѣ сожженія на кострѣ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, больше осьмидесяти тысячъ евреевъ, настоялъ на изгнаніи изъ этой страны всего еврейскаго населенія. Въ печальный день 9-го аба, въ 1492 г., 300 тысячъ евреевъ * оставили Испанію, сдѣлавшуюся для нихъ столь милою и дорогою, и большинство ихъ направилось на югъ, въ Италію, Африку и Турцію.

Въ этотъ же самый день Колумбъ отплылъ для открытія Америки.

Что Португалія не замедлила послѣдовать примѣру Испаніи — это совершенно естественно. Уже восемь мѣсяцевъ спустя, евреи были изгнаны

* По новѣйшимъ изслѣдованіямъ г. Исидора Леба---эта цифра преувеличена.

также изъ Португаліи и Наварры. Между тѣмъ въ Германіи гусситское движеніе породило новый поводъ для гоненій. Католическія войска сочли первымъ долгомъ своимъ истребить евреевъ. Даже папы и ихъ буллы не имѣли возможности защитить несчастныхъ отъ ярости фанатической черни, которую усердно подстрекалъ легатъ Іоаннъ Капистрано. Куда ни появлялся этотъ фанатикъ-монахъ въ своемъ странствіи по Германіи и Польшѣ, всюду обрушивались на евреевъ бѣдствія и смерть. Нѣсколько свѣтлыхъ красокъ представляетъ на мрачной картинѣ этого времени отчасти сносное положеніе евреевъ въ Италіи. Тамъ они тоже приняли участіе въ блистательномъ развитіи, которое получили науки и искусства въ эпоху Меди-чи. Но и Италія наконецъ, позже всей остальной Европы, воздвигла на нихъ гоненіе: ихъ обвинили въ занесеніи моровой язвы изъ Испаніи и за то начали всячески преслѣдовать и мучить, особенно въ Неаполѣ, Генуѣ и Венеціи.

Только въ Турціи участь евреевъ была благопріятная. Слова султана Баязета: «Вы называете Фернандо ушнымъ королемъ—его, привадаго въ обѣдненіе свое государство и обогатившаго наше», хорошо характеризуютъ положеніе, которое евреи постоянно занимали между турками. Такимъ образомъ Турція сдѣлалась пріютомъ для изгнанныхъ какъ изъ Испаніи и Португаліи, такъ впоследствии и изъ остальной Европы, евреевъ.

Что при такихъ обстоятельствахъ и въ такихъ условіяхъ мистику привѣтствовали какъ желанную и милую гостью, а всякаго псевдомессію какъ дѣйствительнаго спасителя, это болѣе чѣмъ понятно. Многочисленные лже-мессіи эксплуатировали въ эти столѣтія надежды и ожиданія угнетенныхъ евреевъ; самыми извѣстными между ними были: *Давидъ Реувени* и *Саб-батаи Цеви*.

Съ появленіемъ гуманистовъ начало измѣняться внѣшнее положеніе евреевъ. Споръ между *Рейхлиномъ* и *Пфефферкорномъ* окончился въ пользу жестоко поруганнаго Талмуда. Напротивъ того, реформація прошла для еврейскаго народа почти безслѣдно, потому-ли, что его было немного въ тѣхъ странахъ, гдѣ она распространилась впервые, или по внутреннимъ мотивамъ, о которыхъ намъ придется еще говорить подробно. Ощутительнѣе для евреевъ оказалась своими послѣдствіями антиреформація іезуитовъ, ибо она возстала противъ всѣхъ еретиковъ, а слѣдовательно, и противъ евреевъ, и снова—противъ Талмуда. И тутъ третье гоненіе на Талмудъ, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ сильное ухудшеніе участи евреевъ въ Италіи, устроили опять-таки крещенные евреи.

Только въ Польшѣ снова зажили они спокойно послѣ гоненій Капистрано. Потому-то и происходило постоянное переселеніе ихъ изъ Германіи въ эти славянскія земли, такъ что между польскими евреями оставался господствующимъ нѣмецкій языкъ, какъ на востокѣ — испанскій, благодаря евреямъ, перешедшимъ туда съ Пиренейскаго полуострова. Только тогда, когда въ Польшѣ воспитаніе юношества перешло также въ руки іезуитовъ, начались и тамъ страданія еврейства. Есть свидѣтельство, что казаки Богдана Хмельницкаго въ одно десятилѣтіе умертвили четверть милліона евреевъ. И вотъ оставшіеся въ живыхъ снова двинулись оттуда—въ Германію и Голландію, Турцію и Италію.

Поселеніе евреевъ въ Нидерландахъ было для нихъ началомъ лучшей участи. Толпы преслѣдуемаго племени немедленно направились въ эту гостепріимную страну и приняли дѣятельное участіе въ ея матеріальномъ и духовномъ развитіи. Примѣру Нидерландовъ послѣдовала въ половинѣ XVII столѣтія Англія. Въ Германіи тридцатилѣтняя война принесла съ собою новыя гоненія и грабежи, и между тѣмъ какъ въ остальныхъ земляхъ уже были провозглашены свобода совѣсти и терпимость, изъ австрійскихъ наслѣдственныхъ государствъ изгоняли всѣхъ евреевъ; большинство ихъ переселилось въ Венгрію, многіе отправились въ бранденбургскую землю, гдѣ великій курфюрстъ далъ имъ пріютъ. Но время теперь было уже не то, и духъ терпимости побѣдоносно распространялся все шире и шире. Постепенно улучшалось и положеніе евреевъ; гоненія прекратились, и только ограниченія правъ продолжали еще оставаться печальнымъ памятникомъ средневѣковой эпохи.

Какими образомъ при такихъ преслѣдованіяхъ и бѣдствіяхъ вообще могли существовать между евреями культура и литература, это представлялось бы почти необъяснимымъ, не будь признанною всѣми этнологами за отличительную черту еврейскаго характера живучесть этого племени, та изумительная твердость, съ которою оно оставалось вѣрнымъ своимъ традиціямъ и своей религіи, шумѣли-ли вокругъ него волны фанатической ненависти, грозили-ли ему поголовнымъ уничтоженіемъ огни костровъ. Но такъ какъ эта культура обнимаетъ столь многія и столь различныя столѣтія и распространяется на столько отдаленныхъ странъ, то представить хотя бѣглыми чертами картину ея было бы почти невозможно, если бы внутренняя жизнь евреевъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ не являлась нѣмъ одинаковою всюду, съ незначительными только отличіями, обуславливавшими болѣе высокое развитіе или болѣе благопріятное положеніе.

Естественно, что вся эта культурная жизнь группировалась вокруг еврейства и находившихся съ нимъ въ связи богословскихъ занятій. Библія и Талмудъ составляли содержаніе всѣхъ знаній; всѣми другими науками занимались исключительно настолько, насколько онѣ имѣли какое нибудь, хотя бы самое отдаленное, отношеніе къ этимъ двумъ книгамъ. Уже въ воспитаніе дѣтей кидались сѣмена этой твердой приверженности къ религіи отцовъ; еврейская грамота, переводъ Пятикнижія и впоследствии — всей Библии, затѣмъ изученіе Мишны и Гемары были важнѣйшими предметами преподаванія. Болѣе зрѣлый возрастъ находилъ возможность и средство къ дальнѣйшему образованію въ Bet-Ha-Midrash, или школѣ, и всѣ, бѣдные и богатые, молодые и старые, прилежали тамъ къ изученію закона, считавшемуся самымъ высшимъ долгомъ человѣка. Напротивъ того, дѣвушки получали только въ родительскомъ домѣ указанія и наставленія, какъ исполнять религіозныя обязанности, для того, чтобы онѣ не уступали мужчинамъ въ набожности. «Вся семейная жизнь регулировалась по формамъ религіи и носила строго патриархальный характеръ. Сношенія съ женщинами ограничивались брачнымъ сожителемъ; разъединеніе половъ было условіемъ доброй нравственности. Съ этой точки зрѣнія танцы часто подвергались осужденію, и исключеніе допускалось только въ праздникъ Пуримъ *. Радости и веселья не позволялъ властитель—врагъ; музыка смолкала предъ яростнымъ боемъ преслѣдователей и скрашивающее жизнь искусство оставалось чуждо тѣмъ, которымъ приходилось бороться за эту самую жизнь. По этому не было почти никакихъ игръ и развлеченій; только шахматы пользовались почти всюду большимъ почетомъ. Мужчины занимались денежными операціями или торговлею, такъ какъ другія профессіи были для нихъ или совершенно недоступны, или сопряжены съ большими затрудненіями; нѣкоторые становились ремесленниками, иные умѣли даже владѣть оружіемъ. Но не смотря на все это, пропасть, отдѣлявшая евреевъ отъ христіанъ, была въ первыя столѣтія не такъ велика, какъ въ позднѣйшія, когда мелочныя ограниченія размножались все больше и больше и создали наконецъ полную отчужденность. Одеждою и нарядами евреи старались подражать туземцамъ, говорили почти всюду однимъ съ ними языкомъ, и нерѣдко приходилось даже издавать строгія постановленія противъ увеличивавшейся роскоши и подражанія чужимъ нравамъ».

* Слѣдуетъ прибавить: въ праздникъ окончанія тора (Симхатъ-тора) и на свадьбахъ.

Вообще, однако, евреи вели жизнь умеренную, и большіе богачи встрѣчались между ними рѣдко. За то, вслѣдствіе плачевности ихъ положенія, суевѣріе распространялось въ еврейской средѣ все больше и больше; они вызывали духовъ, боялись вѣдьмъ, колдуновъ и дурного глаза, носили талисманы и прибѣгали къ леченію болѣзней посредствомъ знахарства *. Правы народовъ, которые окружали ихъ, часто приходились имъ по сердцу больше, чѣмъ обычаи, завѣщанные традиціей, и не одна горькая жалоба раздаётся въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ по поводу усиливающагося между евреями суевѣрія. Страждущій, которому нужны утѣшеніе и надежда, хватается вѣдь за всякій якорь спасенія, а суевѣріе давало евреямъ средства и возможность забывать на время мрачныя стороны ихъ существованія. Но, съ другой стороны, оно отчасти способствовало одичанію въ моральной жизни,—одичанію, которое въ семнадцатомъ и осемнадцатомъ столѣтіяхъ достигло своей крайней ступени. Самые низшіе слои вѣсть съ людьми той же категоріи изъ коренныхъ нѣмцевъ составили условный испорченный языкъ и образовали такимъ образомъ тотъ жаргонъ, составленный изъ смѣси испорченныхъ еврейскихъ и нѣмецкихъ словъ языкъ, который имѣетъ самое большое сходство съ еврейско-нѣмецкимъ діалектомъ.

Только религія оставалась свободною отъ всѣхъ этихъ заблужденій и уклоненій, оставалась въ своей неприкосновенности, будучи окружена неприступною стѣною постановленій и законовъ. Правда и совершенно естественно, что въ тяжелыя времена увеличивалось также число отступниковъ; но тѣ, которые не выходили за предѣлы общины, сохраняли непоколебимую преданность своей религіи. Набожнѣйшими между евреями всей Европы считались въ ту пору нѣмецкіе, служившіе всѣмъ остальнымъ образцами религіозности. Что общее страданіе создало прочную солидарность — это могли порицать только неразумные, ибо вѣдь каждый ударъ, наносившійся отдѣльной личности, поражалъ всю общину, и всякое бѣдствіе отдѣльной общины тяжело отзывалось на всѣхъ общинахъ Діаспоры. Такимъ образомъ естественно выработались законы и постановленія, обеспечивавшія существованіе общинъ и регулировавшія ихъ жизнь. Они исходили большею частью отъ раввиновъ, которые въ спокойныя времена собирались въ синагоды во Франціи, Германіи и Польшѣ. Титулъ «рабби», прежде давав-

* Но всѣ эти суевѣрныя обычаи были тогда, отчасти и теперь, равнымъ образомъ распространены въ низшихъ слояхъ всѣхъ европейскихъ народовъ.

шійся только ученому, впоследствии сдѣлался принадлежностью преимущественно религіознаго руководителя общины; сверхъ того установлено нѣчто въ родѣ посвященія—Semichah—посредствомъ котораго раввинъ вводился въ свою должность. Посвященный такимъ образомъ своими учениками получалъ сверхъ того почетный титулъ Могепи (нашъ учитель). Дѣятельность раввиновъ распространялась преимущественно на область религіознаго поученія. Но такъ какъ каждый членъ общины, выдававшійся своими познаніями, стоялъ вравнѣ съ раввиномъ, или даже могъ превзойти его, то въ еврействѣ не образовалось никакой іерархіи. Только тогда, когда стала уменьшаться богословская ученость, обнаружались попытки къ созданію іерархіи; раввины присвоили себѣ право произносить малое отлученіе—Niddui, и большое—Cherem, и такимъ образомъ установился авторитетъ, который часто вліялъ очень пагубно на жизнь евреевъ, но которому не удалось пріобрѣсти прочную силу, такъ какъ онъ могъ находить себѣ опору только въ религіозномъ знаніи.

Естественно, что эти страданія и бѣдствія должны были находить себѣ глубокое отраженіе и въ литературѣ. Они наложили на нее печать, оставившуюся неизгладимою, какъ ни старались уничтожить ее просвѣщенные умы и значительные мыслители. За высокими процвѣтаніемъ, которое доставилъ еврейской литературѣ Маймуни, послѣдовалъ, непосредственно послѣ его смерти, упадокъ. Борьба между философіей и традиціей втягиваетъ умы въ свои сѣти и заканчивается побѣдой традиціи. Этими результатами указываются направленіе и цѣль для послѣдующаго времени. Мистика, въ тиши дѣйствовавшая и до тѣхъ поръ, теперь выступаетъ могущественнымъ умственнымъ двигателемъ, и все добровольно повинуется ея волшебному слову. Весь интересъ сосредоточивается исключительно на изученіи Талмуда; творческая сила иссякаетъ, и въ познѣ время эпигоновъ тоже сменяется порою полнѣйшаго упадка.

Въ концѣ этого періода въ литературѣ мертвый застой. Но какъ въ буряхъ оканчивающейся зимы слышатся уже предвѣстники весны, такъ послѣ глубочайшаго духовнаго паденія загорается заря новаго времени, которая возвышаетъ евреевъ морально и умственно и даетъ ихъ литературѣ новое направленіе.

Обозрѣвая всю эту эпоху, которая, вслѣдствіе постоянно измѣняющихся тенденцій и теченій, представляетъ критику величайшія трудности, мы можемъ раздѣлить ее на три періода идущаго вспять движенія: первый—отъ смерти Маймуни до побѣды традиціи надъ философіей, второй—до

изгнанія евреевъ изъ Испаніи и Португаліи, третій—до начала освобожденія и новаго расцвѣта еврейской литературы, приблизительно въ половинѣ семнадцатаго столѣтія.

Языкъ литературы—преимущественно раввинское нарѣчіе. Но къ нему производительно присоединяются и всѣ европейскіе языки, равно какъ и латинскій и, главнымъ образомъ, чисто еврейскій въ качествѣ общепонятнаго органа. Благодаря изобрѣтенію книгопечатанія, литература въ это время получаетъ особенно широкое развитіе, вслѣдствіе чего образованность, достигшая въ предыдущемъ періодѣ своей высшей ступени, начинаетъ теперь обобщаться. Поворотъ отъ арабской схоластики къ классическимъ наукамъ составляетъ важный пунктъ и въ еврейской литературѣ этого періода, которая теперь имѣетъ уже характеръ почти массоваго движенія и такимъ образомъ грозитъ уничтожить всякую отдѣльную индивидуальность, всякое отдѣльное направленіе. Мѣстои дѣйствія покажутся все еще остаются Испанія, Франція и Германія; позже выступаютъ на первый планъ славянскія земли—особенно Польша. Тутъ же надо упомянуть объ Италіи и Голландіи, какъ о странахъ, въ которыхъ, въ противоположность направленію нѣмецко-славянскому, находятъ себѣ сочувствіе и разработку испанско-арабское,—направленіе, которое одно еще связываетъ этотъ періодъ постепеннаго упадка съ предшествующею и слишкомъ быстро исчезнувшю порою процвѣтанія.

Борьба между философіей и традиціей.

Подобно всѣмъ литературамъ, новоеврейской пришлось также совершить тотъ процессъ, который искони слѣдовалъ почти за всякимъ тѣснымъ союзомъ между религіей и философіей. Философія горячо старается высвободиться изъ объятій богословія, богословіе бѣжитъ изъ холодныхъ сферъ философской спекулятивности и тѣмъ сердечнѣе сближается съ мистическими тайнами вѣры. Вольшею частью этотъ процессъ начинается только тогда, когда обнаруживается стремленіе примѣнить ушедшее впередъ богословіе къ реальнымъ условіямъ жизни; въ еврейской литературѣ онъ начался немедленно послѣ смерти великаго учителя, предпринявшаго дѣло примиренія. Уже при жизни Маймуни обнаруживалась, правда—робко и тихо, оппозиція многимъ его философскимъ принципамъ, равно какъ и спекулятивному его пониманію различныхъ религіозныхъ представленій. Но до открытой борьбы дѣло не доходило, частью потому, что авторитетъ

учителя былъ слишкомъ великъ для того, чтобы кто либо отважился напасть на еще живого съ этой стороны, частью же и вслѣдствіе того, что противники еще недостаточно распознали опасное въ его системѣ, также какъ и ея слабыя стороны. Но едва Маймуни умеръ, какъ война возгорѣлась на всей линіи литературнаго направленія, того, которое было господствующимъ въ Испаніи и Провансѣ,—а впоследствии захватила въ свою область и сѣверную Францію. Только Германія и Италія не принимали участія въ этой борьбѣ: въ первой получило преобладаніе другое направленіе, остававшееся одинаково близкимъ и одинаково чуждымъ какъ философіи, такъ и традиціи, Италія же въ это время все еще не приобрѣла выдающагося литературнаго значенія.

Болѣе столѣтія продолжается война, постепенно становящаяся все болѣе и болѣе ожесточенною и доводящая противоположности до послѣднихъ крайностей. Окончательный результатъ ея не трудно было предвидѣть. Философія была еще недостаточно сильна для того, чтобы произвести переворотъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ; ей, сообразно племенной религіозности евреевъ, пришлось уступить побѣду традиціи, — побѣду, поддержанную высшими силами и оказавшую потомъ пагубное вліяніе на духовную жизнь, ибо умъ, которому запрещалось раціоналистическое обсужденіе высшихъ и конечныхъ предметовъ, нашелъ себѣ исходъ, чрезъ теозофическое пониманіе этихъ вѣчныхъ міровыхъ загадокъ, въ мистику. Мечтательное чувство доставляетъ то сладостное успокоеніе и то сердечное удовлетвореніе среди житейскихъ бурь, которыхъ никогда не найдешь въ ледяныхъ областяхъ философіи. Въ гавань мистики и дополняющей или продолжающей ее каббалы входятъ въ концѣ концовъ всѣ суда, нѣкогда поплывшія съ гордо развѣвающимися парусами по морю свободнаго изслѣдованія.

Даже христіанская, до тѣхъ поръ враждебная еврейству наука, погружается въ таинства этой каббалы, какъ глубокоскрытой истины и божественной мудрости. Но мистика есть только пріютъ для уставшаго отъ долгихъ и сильныхъ бореній ума, который ищетъ и находитъ себѣ въ ней временное отдохновеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ собираетъ силы для новой борьбы. Освѣженный и укрѣпленный, устремляется онъ затѣмъ отсюда въ міръ свободной мысли. Въ христіанствѣ за мистикой слѣдуетъ реформація, въ еврействѣ—начинающееся въ славянскихъ земляхъ изученіе Талмуда на новыхъ основаніяхъ.

Если мы еще разъ взглянемъ въ періодъ послѣ Маймуни относительно его литературнаго значенія, то, согласно постоянно повторяющемуся какъ

въ духовной жизни, такъ и въ жизни народовъ закону, увидишь, что за временемъ процвѣтанія и широкаго развитія послѣдовала пора общей усталости и апатіи, когда добровольные эпигоны собирали, пересматривали и комментировали сокровища великаго прошедшаго, когда производительно дѣйствовалъ примѣръ и всюду господствовало подражаніе. Въ сынахъ и ученикахъ стоявшихъ во главѣ великаго времени умовъ постоянно обнаруживаются въ полной ясности стремленія и способности подобной эпохи. Большинство ихъ старается сохранять въ неприкосновенности наслѣдіе отцовъ, распространять заветы учителей и защищать ихъ отъ недоразумѣній и нападокъ. *Авраамъ Маймуни* (1185—1254), сынъ Моисея Маймуни, бывшій, какъ и онъ, лейбъ-медикомъ султана Алькамеда, слѣдовалъ на правленію своего отца относительно философскаго пониманія и толкованія Гаггады въ написанномъ по арабски сочиненіи, гдѣ онъ поставилъ важный принципъ: «Одни изреченія слѣдуетъ понимать буквально, другія требуютъ объясненія, какъ это доказалъ уже Маймуни; одни затруднительны для объясненія, но всегда основаны на Св. Писаніи, другія оставляютъ буквальный смыслъ Писанія ради нравственныхъ уроковъ, которые они извлекаютъ оттуда; есть и такія, на которыя слѣдуетъ смотрѣть только какъ на преувеличенные образы». Повѣствовательная Гаггада распадается, съ его точки зрѣнія, на историческій матеріалъ съ примѣненіемъ къ поучительнымъ цѣлямъ, простые вымыслы, къ которымъ онъ относитъ и рассказы объ ангелахъ и духахъ, поэтическія метафоры и наконецъ притчи и сравненія. Существуетъ и открытое письмо этого писателя къ противникамъ его отца—преимущественно къ *Соломону б. Ашеру*—подъ заглавіемъ «*Milchamoth Adonai*» (Битвы за Бога), въ которомъ онъ оправдываетъ ученіе отца; затѣмъ — сборникъ, содержащій въ себѣ письменныя возраженія противъ Маймуни *Даніила б. Саадіи* и заглавіе котораго «*Birkath Abraham*» (Благословеніе Авраама) было дано ему, быть можетъ, уже въ послѣдствіи *. Авраамъ Маймуни унаслѣдовалъ характеръ и кротость своего великаго отца, но не его умъ, не перешедшій и къ любимому ученику Маймуни, *Іосифу б. Іегуда ибнъ Акнину* (1226), которому учитель даже посвятилъ свое главное философское сочиненіе. Въ молодости Ибнъ Акнинъ сочинялъ еврейскія макамы по арабскому образцу, которыя очень одобрялись компететными современниками, но на самомъ

* Это заглавіе несомнѣнно принадлежитъ переводчику сочиненія съ арабскаго на еврейскій языкъ Б. Гольдбергу. Ред.

дѣлѣ, судя по сохранившимся остаткамъ, не отличались особенною поэтичностью содержанія. Во всякомъ случаѣ, однако, если приписываемыя Соломону Ибнъ Цикбелю макамы дѣйствительно поддѣльныя, то Іосифъ ибнъ Аквинъ — первый еврейскій сочинитель макамъ. Впослѣдствіи онъ писалъ много сочиненій по медицинѣ, нравственной философіи, библейской экзегетикѣ и Талмуду. Изъ этихъ трудовъ появилась недавно въ еврейскомъ переводѣ, кромѣ комментарія къ «Пѣснѣ Пѣсней», написанныя по арабски введеніе и руководство къ Талмуду, составляющее, вѣроятно, введеніе къ обширному сочиненію о талмудическихъ иѣрахъ, вѣсахъ и монетахъ; а въ переводѣ нѣмецкомъ — три, также арабскихъ, трактата философскаго содержанія (о необходимо Существующемъ, о процессѣ исхожденія вещей изъ этого Существующаго, о сотвореніи міра), написанныхъ большею частью въ духѣ и направленіи Авиценны. Въ послѣднихъ двухъ вопросахъ онъ идетъ дальше Маймуни и его религіозно-философскихъ воззрѣній; вслѣдствіе этого, и потому еще, что онъ никогда не называетъ по имени знаменитаго учителя, его многіе не признавали за ученика Маймуни, а считали таковымъ другого *Іосифъ ибнъ Іегуду*, жившаго около этого же времени и которому приписывалось важное для тогдашняго состоянія науки сочиненіе «*Tibbul-nufus*» (Испѣленіе душъ), гдѣ мы ближе знакомимся съ источникомъ и ходомъ научныхъ занятій того времени. Сочиненіе это представляетъ полный энциклопедическій обзоръ тогдашнихъ наукъ. Положеніемъ, которое предоставлено здѣсь философіи въ средѣ остальныхъ отраслей знанія, именно только какъ защитницѣ вѣры, характеризуется и положеніе, которое младшіе современники и непосредственные преемники Маймуни заняли относительно его попытки соединить вѣру и мышленіе.

Позднѣйшіе потомки великаго человѣка также вступаютъ въ борьбу за его ученіе. Таковы, главнымъ образомъ, его внукъ *Давидъ Маймуни* (1228—1306) и правнукъ *Абраамъ* (1312), которые всѣ жили въ Египтѣ, между тѣмъ какъ защитники и противники сочиненій Маймуни сражались между собою въ Испаніи, Провансѣ и сѣверной Франціи.

Что касается до остальныхъ учениковъ Маймуни, то до насъ не дошли даже ихъ имени — краснорѣчивое свидѣтельство, что они не имѣли никакого значенія. И въ этомъ обстоятельствѣ заключается уже залогъ будущей побѣды противной партіи. Будь между защитниками Маймуни члвкъ, равный ему по уму, онъ принялъ бы спорящихъ, или по крайней мѣрѣ старался бы сгладить противорѣчія, отыскавъ болѣе высокое третье начало. Но среди его учениковъ не было ни одного, способнаго

для этой миссии, а изъ остальныхъ приверженцевъ его направленія тоже никто не могъ принять ее на себя, потому что всѣ они слишкомъ сильно втянулись въ борьбу обѣихъ партій.

Мы упоминали выше, что Маймуни самъ, скоро послѣ окончанія своихъ обонхъ большихъ сочиненій, увидѣлъ себя въ необходимости защищаться отъ многихъ нападеній, въ которыхъ уже заключались зародыши будущей борьбы. Когда появилась его «Mischneh Thora», возникло прежде всего опасеніе, что эта книга имѣетъ цѣлью вытѣснить и дѣйствительно совсѣмъ вытѣснить Талмудъ, изученіе котораго вѣдь собственно становилось излишнимъ при существованіи этого систематическаго компендіума. Затѣмъ серьезные критики начали осуждать автора за отсутствіе указанія источниковъ, препятствовавшее всякому научному контролю. Тутъ же играло не послѣднюю роль чувство умственного превосходства, гордаго самосознанія, которое подстрекало противниковъ браться за оружіе и было причиною того, что они прежде всего придирались къ частностямъ и мелкимъ недостаткамъ. Нападенія сдѣлались сильнѣе, когда „Руководство для сомнѣвающихся“ распространилось подъ заглавіемъ «Moreh Nebuchim» въ „мудрѣ“ еврейскихъ переводахъ, по всѣмъ европейскимъ землямъ. Это сочиненіе давало важный и удобный матеріалъ для противниковъ своимъ философскимъ идеямъ и ихъ примѣненіемъ къ догматамъ вѣры. Уже въ философскомъ введеніи къ большому религіозному кодексу, которое авторъ называлъ «Основаніе Ученія»—Maddah—и которому современники, благодаря его популярному изложенію, дали заглавіе «Ровной Книги»—Sefer Hajaschar—въ противоположность къ «Moreh», которую называли «Закнутаю Книгой»—Sefer hachatum,—уже въ этихъ фундаментальныхъ доктринахъ были найдены предосудительными ученіе Маймуни о безтѣлесности Бога, его мысли о различныхъ степеняхъ дара пророчества, изъ которыхъ самой высшей достигнулъ Моисей, его утвержденіе, что «заклинатели мертвыхъ, толкователи формъ, принимаемыхъ облаками, и колдуны не могутъ приносить ни пользы, ни вреда», наконецъ его воззрѣнія на жизнь въ загробномъ мірѣ, на награду и кару и на символическій смыслъ относящихся съ этими предметамъ мѣстъ Гаггады. Въ книгѣ же «Moreh» приверженцы традиціи нашли наиболѣе опасными для самыхъ существенныхъ основъ религіи и, слѣдовательно, требующими самой усиленной борьбы съ ними—доводы и положенія автора касательно обрядовыхъ законовъ—Ta'ame Hamizwoth—въ связи съ его взглядомъ на приношеніе въ жертву животныхъ, какъ на уступку язычеству; затѣмъ многія видимыя противо-

рѣчія съ традиціею относительно библейскаго уголовного права и символическаго толкованія библейскихъ разсказовъ, каковы о борьбѣ Іакова съ ангеломъ или о Балаанской ослицѣ, отрицаніе существованія злыхъ духовъ и демоновъ, утвержденіе, что преходимость міра не есть догматъ вѣры, и что если авторъ убѣжденъ въ справедливости библейскаго разсказа о сотвореніи міра изъ ничего, то это главнымъ образомъ вслѣдствіе недостаточности противныхъ доказательствъ; наконецъ, аллегорическое толкованіе грубо-матеріалистической Гаггады. Нападеніе на направленіе «Moreh» и «Maddah» началось почти одновременно съ двухъ сторонъ: во Франціи и въ Испаніи.

Немедленно послѣ смерти Маймуни выступилъ противникомъ его ученія о безсмертіи души *Меиръ б. Тодросъ Галеви Абулафіа* изъ Толедо (1244 г.), который и самъ образовался на испанской наукѣ, — человекъ знатный, ученый, но гордый и фанатическій, о которомъ одинъ современнѣйшій поэтъ выразился: «По учености я не могу сравнить съ нимъ никого, но надменность его да послужитъ ему къ стыду». Съ сомнѣніями своими по поводу доктринъ Маймуни онъ обратился къ ученымъ Прованса, «мудрецамъ Люнеля», съ которыми уже прежде переписывался о томъ же самомъ предметѣ, — но не встрѣтилъ въ нихъ никакого сочувствія и даже навлекъ на себя энергическое осужденіе Арона б. Мешулама и насмѣшки сатирическихъ поэтовъ, изъ которыхъ одинъ, имѣя въ виду его имя Меиръ (свѣтящій), сочинилъ слѣдующую эпиграмму:

„Вы спрашиваете, почему онъ называется свѣтящимъ,
Когда придаетъ такую малую цѣну свѣту?
Вѣдь называютъ же сумерки также полусвѣтомъ:
Языкъ любитъ противоположности!“

Служительницей воинствующаго богословія должна была сдѣлаться и поэзія, и «никому дитяти миролюбивой музы пришлось, облекшись въ латы, дѣйствовать мечомъ». Вышеприведенная эпиграмма была только отвѣтомъ на поэтическій вызовъ надменнаго Меира б. Тодроса:

„Если воскресшимъ суждено вновь умирать,
То я нисколько не желаю такой участи.
Если могильныя оковы снова должны упасть на нихъ,
То я предпочтаю остаться тамъ, гдѣ нахожусь“.

Но не смотря на встрѣченный отпоръ, Меиръ б. Тодросъ не положилъ оружія, и впослѣдствіи, въ общей войнѣ, онъ сдѣлался однимъ изъ самыхъ передовыхъ бойцовъ. Свои возраженія противъ «Moreh» онъ рѣзко и опредѣлительно сводитъ къ слѣдующимъ положеніямъ: книга «Moreh»,

правда, укрѣпляетъ корни религіи, но отсѣкаетъ ея вѣтви; она законопачиваетъ щели въ фундаментахъ, но въ тоже время уничтожаетъ все ограды; въ ея голосѣ звучитъ преданная покорность Богу, а между тѣмъ на ея языкѣ и смерть, и жизнь; она приближаетъ лѣвой рукой и тутъ же отталкиваетъ правою! Изъ самостоятельныхъ работъ Менра извѣстны только его комментаріи къ отдѣльнымъ талмудическимъ трактатамъ и грамматическій трудъ «Masoreth Sejag la-Thora» (Масора ограда вокругъ ученія), въ которомъ собрано и сдѣлано пригоднымъ для употребленія библейское правописаніе. Менръ Абулафіа скорбитъ объ испорченности текста Библии, но не отваживается ни на малѣйшее измѣненіе; при своихъ масоретскихъ работахъ онъ пользуется Codex Hilleli, однимъ изъ древнѣйшихъ манускриптовъ Библии и главнымъ источникомъ Масоры, пользовавшимся въ Испаніи большимъ авторитетомъ, тогда какъ на востокѣ былъ еще въ силѣ Codex Ben Ascher.

Другой ученый противникъ Маймуни былъ врачъ *Иуда б. Иосифъ ибнъ Алфахаръ* изъ знатной фамиліи. Ему приписывается даже сраженіе ксеніями съ Маймуни, сраженіе, которое воинственный *Иуда* начинаетъ слѣдующими колкими словами:

Прости, сынъ Амрама, не признавай насъ грѣшниками
За то, что одинаковое названіе съ тобой носятъ изобрѣтатель лжи:
Мы называемъ „наби“ пророка истинны,
Но также и проповѣдника языческаго духа обмана!

На это, говорятъ, Маймуни отвѣтилъ библейскимъ намекомъ на слово *сшатог*, означающее по еврейски оселъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ бывшее именемъ одного государя:

Если рожденіе отъ знатныхъ предковъ
Даетъ потомку ихъ санъ владыки,
То съ этихъ поръ я буду называть своего осла государемъ,
Ибо Хаморомъ звался нѣкогда одинъ государь.

Понятно, что эта стихотворная полемика—подложная; дѣйствительная же переписка этого *Иуды б. Алфахара* со старикомъ *Давидомъ Кинхи*, котораго молодой и ретивый *Иуда* старался возстановить противъ Маймуни, принадлежитъ къ интереснѣйшимъ документамъ этого движенія. Кинхи лично поѣхалъ къ Алфахару, чтобы успокоить его. Заболѣвъ въ Авило, онъ слабой рукой пишетъ письмо, начинающееся словами: «Я прихожу теперь препятствовать» (*le saïan*). Но фанатикъ отвѣчаетъ ему рѣзко и укоризненно: «Господь накажи тебя, сатана!»—ибо какъ это онъ можетъ принимать

сторону «руководителя заблудшихся», который самъ бродитъ во тьмѣ, который осмѣливается аллегорически толковать библейскіе рассказы, который вообще хочетъ соединить двѣ совершенно несоединимыя вещи, каковы религія и философія, и т. п. Колкая переписка продолжается еще нѣкоторое время, но благородному Книхи все таки не удается образунить и успокоить Алфазара.

Даже въ стихотворную форму облакаются возраженія, дѣлаемыя противъ доктрины Майнуни анти-майнунистами. Конечно, поэтическое достоинство этихъ произведеній ничтожное; но онѣ хорошо характеризуютъ время, создавшее ихъ. Въ одномъ изъ такихъ стихотворныхъ протестовъ, вызванномъ крайне преувеличенными восхваленіями Майнуни его учениками, говорится:

Горе дерзкимъ, осмѣливающимся говорить,
Что Св. Писаніе—только видѣніе сна,
Что не было на самомъ дѣлѣ того, о чемъ мы читаемъ въ немъ,
Что тамъ только сокрытыя тайны.

Особенно же чудеса сбиваютъ съ толку еретика:

Онъ вѣритъ только тому, чему научаетъ его опытъ.

И затѣмъ, изливъ свой гнѣвъ на переводчиковъ «Moreh», въ особенности на одного изъ нихъ, Іуду Харизи, поэтъ приходитъ къ слѣдующему заключенію:

Что взято изъ словъ праведныхъ въ «Maddah».
То усваивай себѣ, то доставляетъ наслажденіе;
Все же излишнее—пагуба, особенно разсужденіе о томъ,
Что такое Богъ: тѣло, духъ или образъ.
Съ меня достаточно, что Онъ есть, что Онъ правитъ нами.
Скрыто Его мѣстопребываніе, но Онъ мой Создатель, мой щитъ.
Слѣши же, слѣши, моя Франція,
Возстать противъ невѣрующей толпы!
Пламенно противься Безьеру, подыми мечъ
На дерзкихъ насмѣшниковъ съ преступными устами!
Этимъ огомстится за преступленіе тѣхъ грѣшныхъ,
И тверже упрочится фундаментъ вѣры!

Такое воинственное настроеніе должно было найти себѣ очень сочувственный откликъ въ вѣрующихъ сердцахъ. Поэту, когда французскіе раввины Саломонъ б. Авраамъ изъ Монпелье, Иона б. Авраамъ Герунди (1263 г.) и Давидъ б. Саулъ, нѣкоторымъ образомъ въ качествѣ представителей талмудическаго направленія, которое собственно и оказалось эретическимъ, ибо оно принимало буквально антропоморфизмы

библии и всѣ изрѣченія Гаггады,—когда они открыто выступили противъ Маймуни и—въ началѣ 1232 г.—произнесли отлученіе всѣмъ, читавшимъ философскую часть его сочиненій, или вообще занимавшимся какою бы то ни было наукой, кромѣ Библии и Талмуда, или же толковали по своему смыслъ писанія и объясняли Гаггаду иначе, чѣмъ это дѣлалъ Раши,—тогда эти дѣйствія послужили сигналомъ къ открытому возстанію съ обѣихъ сторонъ. Французскіе раввины большею частью прикнули къ вышеупомянутымъ вожакамъ, образованныя же общины въ Провансѣ, Лионелѣ, Нарбоннѣ, Безьерѣ протестовали противъ нихъ и въ свою очередь подвергнули отлученію всѣхъ тронхъ. Пламя раздора охватило почти всѣ общины Испаніи и Франціи. Съ боевымъ крикомъ: «Религія въ опасности!» выходили на битву одни, требованіемъ свободного изслѣдованія въ поставленныхъ Маймуни предѣлахъ отвѣчали имъ другіе.

Но приверженцы Соломона въ Монпелье, которые сами были раздѣлены на два лагеря, не довольствовались научнымъ споромъ. Въ первый еще разъ въ исторіи еврейскаго литературнаго движенія обратились къ чужой помощи. Къ «босоногимъ» и доминиканцамъ, чинившимъ въ то время инквизиціонный судъ надъ альбигойцами, былъ отправленъ доносъ съ просьбою подавить ересь и въ іудействѣ. Монахи, конечно, обрадовались случаю. Сочиненія Маймуни были публично сожжены въ Монпелье и Парижѣ. Это происшествіе заставило общины образумиться, и общее негодованіе относительно образа дѣйствій противной партіи обрушилось прежде и сильнѣе всего на вожаковъ антимаймунистическаго движенія. Доносчики были потребованы къ суду за клевету и, вѣроятно, по варварскому обычаю того времени, потерпѣли ужасное наказаніе: у нихъ вырѣзали языкъ. Но одинъ изъ трехъ обвиненныхъ раввиновъ горько раскаялся и выразилъ это публичнымъ покаяніемъ предъ народомъ. Онъ отправился затѣмъ къ гробу Маймуни, съ цѣлью тамъ въ теченіе семи дней просить прощенія у великаго человѣка, но умеръ на пути въ Толедо, въ 1263 г.

Эта смерть отчасти умиротворила озлобленныхъ и огорченныхъ, тѣмъ болѣе, что грозившія въ близкомъ будущемъ гоненія извнѣ, а главнымъ образомъ — сожженіе Талмуда въ Парижѣ, сами собой подавили раздоры внутренніе или, по крайней мѣрѣ, приостановили ихъ на время общей опасности. Если масштабомъ для силъ обѣихъ партій и ихъ руководителей мы примемъ умственное развитіе и научное значеніе той и другой, то въ результатъ окажется, что собственно и тутъ, и тамъ господствовало безсиліе. Фактъ, что въ сочиненіяхъ Маймуни лежали зародыши внутреннихъ

раздоровъ, теперь уже не подлежалъ отрицанію. Отъ его учениковъ завистлю, если-бы они были на то способны, не дать этимъ зародышамъ развиться и положительными разъясненіями положить конецъ этимъ недоразумѣніямъ. Бессиліе партіи противной достаточно доказано средствами, къ которымъ она пробѣгала, фанатизмомъ ея образа дѣйствій. Умственное достоинство ея руководителой стоитъ ниже уровня еврейско-испанской культуры, которая едва коснулась ихъ, которую они даже признавали врагомъ религіи и потому преслѣдовали. Главный контингентъ этой партіи составляли строго-ортодоксальные раввины сѣверо-французской школы, которыхъ призывъ къ оружію узлекъ въ бой въ слѣдъ за другими и которые опомнились, поняли настоящее положеніе дѣла только тогда, когда запылали на костръ сочиненія Маймуни.

Соломонъ изъ Монпелье, на котораго слѣдуетъ смотрѣть, какъ на виновника этой борьбы, считался значительнымъ талмудическимъ авторитетомъ. Но его религіозное міровоззрѣніе было до такой степени узкое, что внѣ Талмуда для него не существовало никакого авторитета. Антропоморфизмы Гаггады онъ принималъ за долженствующіе быть понимаемыми въ буквальномъ смыслѣ рассказы и объяснялъ ихъ не духовно, а грубо-матеріалистически. Злые духи, въ системѣ Маймуни не имѣвшіе мѣста, составляли у Соломона одинъ изъ догматовъ его вѣры. Съ такими взглядамъ онъ естественно долженъ былъ признавать Маймуни архіеретикомъ и бороться противъ него всѣми, находившимися въ его распоряженіи, средствами. Точно также думали и дѣйствовали оба ученика его: *Давидъ б. Саулъ* и *Іона б. Авраамъ Герунди*. Первый считалъ даже преступленіемъ, что философы не придавали ровно никакого значенія «божьему престолу» раввинской Гаггады, что они болѣе объясняли символически всѣ тѣлесныя представленія Библии о божествѣ. Въ послѣдствіи онъ правда защищался отъ обвиненія въ томъ, что будто-бы Богъ представлялся ему снабженнымъ видимымъ образомъ и тѣлесными членами. Значительнѣе Давида б. Саула былъ Іона б. Авраамъ, написавшій много моральныхъ сочиненій и талмудическіе комментаріи къ Алфаси, пользовавшіеся въ его время большою авторитетностью. Онъ, нѣкогда такъ ожесточенно возстававшій противъ Маймуни, впоследствии горько раскаявался въ этомъ, и въ проповѣдяхъ, произносившихся имъ въ послѣдніе года жизни въ Толедо, всегда говорилъ объ учителѣ не иначе, какъ съ глубочайшимъ почтеніемъ. Быть можетъ для того, чтобы представить видимое доказательство своего раскаянія, онъ написалъ два сочиненія о покаяніи по талмудическимъ нормамъ: «*Iggereth Hateschu-*

bah» и «Scha'are Hateschubah», а также аскетическое сочиненіе «Sefer Hajirah» (книга богобоязни), которое, впрочемъ, многими библиографами приписывалось другому, одноименному съ нимъ писателю. Въ этихъ трудахъ находимъ этическое міровоззрѣніе, развившееся на фундаментѣ той этики, которую проповѣдывалъ Бахія ибнъ Пакуда. Если на него оказали сильное вліяніе предшествующія произведенія нѣмецкой мистики, то въ свою очередь оно значительно повліяло на позднѣйшую этическую литературу еврейскихъ среднихъ вѣковъ, самыя выдающіяся сочиненія которой опираются на ученіе Бахи и Іоны Герунди.

Объ испанскихъ противникахъ маймунистическаго направленія, вскормленныхъ молокомъ еврейско-арабской культуры и затѣмъ возставшихъ на собственную мать, мы уже говорили. *Меиръ б. Тодросъ* и *Іуда ибнъ Алфазаръ* во всякомъ случаѣ превосходили умственно своихъ французскихъ современниковъ. Ихъ оппозиція имѣла, по крайней мѣрѣ, научное основаніе, и канонъ Іуды ибнъ Алфазара, уже много времени спустя, пользовался одобреніемъ даже со стороны Спинозы. Если, говорилъ онъ — есть въ св. Писаніи мѣсто, находящееся съ собою въ противорѣчій, то конечно его необходимо сгладить; если такимъ образомъ въ однихъ мѣстахъ положительно доказывается, что Бога нельзя представлять себѣ чувственно, что Онъ не имѣетъ видимаго образа, а въ другихъ говорится, что Онъ явился, былъ видимъ глазамъ, то мы должны объяснять одинъ другимъ. Гдѣ-же имѣть прямого противорѣчія между мѣстами Писанія, тамъ отнюдь не слѣдуетъ нарушать буквальный смыслъ. Маймунъ-же руководится не простымъ содержаніемъ Св. Писанія, а философскими соображеніями и предположеніями. Неужели-же дѣйствительно гречанка (философія) должны имѣть рѣшающій голосъ сравнительно съ еврейкою (Торой)? «Я не хочу—говорится дальше въ этомъ, уже упомянутомъ нами письмѣ къ Давиду Кинхи,—я не хочу обвинять Маймуни, но онъ былъ всетаки человѣкъ, и соглашаться съ его заблужденіями было-бы грѣшно. Да, Соломонъ б. Авраамъ великій человѣкъ, Правда, онъ увлекся до того, что сдѣлался доносчикомъ и обратился къ помощи насилія; но вы сами довели его до крайности, а кого можно дѣлать отвѣтственнымъ за дѣйствія, совершаемыя въ состояніи глубокой душевной скорби?».

Изъ поборниковъ маймунистическаго направленія мы уже упоминали о сынѣ Маймуни *Авраамъ* и его любимомъ ученикѣ *Іосифъ ибнъ Акинъ*; имъ пришлось кромѣ того участвовать въ войнѣ, разгорѣвшейся также на востокѣ. Виновникомъ ея былъ, благодаря одному изъ своихъ сочиненій,

переселившійся сюда французскій раввинъ, вышеупоминавшійся *Самсонъ б. Авраамъ* изъ Санса, одинъ изъ самыхъ выдающихся тоссафистовъ. Его глубокомысленныя глоссы, озаглавленныя «Sens-Tossafot», сохранились еще только въ отрывкахъ; касательно-же его антимаймунистическаго сочиненія есть извѣстіе, что оно не произвело особенно сильнаго впечатлѣнія. Только тогда, когда *Даніилъ б. Саадіа* выступилъ противъ талмудическихъ сочиненій Маймуни, а впослѣдствіи — и противъ его правовѣрности, сынъ и ученикъ обвиненнаго появились на аренѣ борьбы, которую они съ пламеннымъ усердіемъ вели потомъ также въ Провансѣ и Испаніи. Понятно, что всѣ либеральныя испанскія общины оказали имъ энергическую поддержку. Прежде всѣхъ поднялась община Сарогосская, главная въ Аррагоніи, со своимъ вожакомъ *Беханъ б. Моисей*, лейбъ-медикомъ и любимцемъ короля Хайме I-го. Онъ обратился ко всѣмъ общинамъ провинцій съ циркулярнымъ письмомъ, гдѣ высказался очень рѣшительно въ пользу Маймуни и требовалъ отлученія всѣхъ тѣхъ людей, которые осмѣлились «возстать противъ великой силы, исторгнувшей насъ изъ воли невѣжества, заблужденія и безумія»... Онъ дошелъ до того, что обвинилъ своихъ противниковъ въ противорѣчій съ Талмудомъ: «Наши мудрецы настоятельно рекомендуютъ намъ уяснить себѣ единичность Бога философскимъ путемъ; по ихъ словамъ, мы должны изучать всѣ науки, чтобы имѣть возможность давать отпоръ врагамъ религіи. Но вотъ, выступаютъ три совратителя народа съ пути истины, они стараются умалить славу великаго Маймуни, погружаютъ общины въ тьму и запрещаютъ читать философскія сочиненія, да и вообще заниматься науками».

Въ такомъ же духѣ написано обращенное къ французскимъ раввинамъ посланіе ревностнаго приверженца партіи Маймуни въ Испаніи, *Самуила б. Авраама Сапорты*, гдѣ онъ упрекаетъ ихъ въ слишкомъ поспѣшномъ, необдуманномъ увлеченіи. Ихъ спеціальность, по его словамъ, Галаха, а они перешли за предѣлы этой области и произнесли приговоръ надъ сочиненіями Маймуни, не познакомившись съ ихъ содержаніемъ во всей подробности, и, слѣдовательно, высказали рѣшительное мнѣніе по такимъ вопросамъ, въ которыхъ ровно ничего не понимали: «Какъ могли вы называть насъ отрицателями Бога и еретиками, когда мы, также какъ и вы, твердо держимся Торы и традицій? Какъ могли вы говорить о Маймуни съ такимъ пренебреженіемъ, когда не было во Израилѣ никого ему равнаго со времени рабби Аши, который находилъ великую радость душевную въ

ученіи еврейства и возвышенныя писанія котораго возвратили къ вѣрѣ многихъ колеблющихся».

Циркулярное посланіе это не преминуло произвести глубокое впечатлѣніе на набожныхъ французскихъ раввиновъ, и большинство ихъ дѣйствительно покинуло партію обскурантовъ. Въ такой же степени повліяло на общины Испаніи посланіе восторженнаго сторонника Маймуни, писателя *Авраама б. Самуила ибнъ Хасдан* изъ Барцелоны, извѣстнаго также и въ качествѣ поэта, и который уже прежде порицалъ своихъ испанскихъ товарищей за приверженность къ Соломону б. Аврааму, особенно же за позорный образъ дѣйствій ихъ относительно достопочтеннаго старика Кимхи. Авраамъ б. Хасдан зналъ также арабскій языкъ и перевелъ съ него на еврейскій, кромѣ «*Sefer Hamizwoth*» Маймуни, также этику арабскаго философа Алгаззали и псевдо-Аристотелевское сочиненіе «Книга Яблока» подъ заглавіемъ «*Meozne Zedek*» (Вѣсы Справедливости).

Само собой разумѣется, что и въ этомъ спорѣ не было недостатка въ посредникахъ, подымавшихъ голосъ за примиреніе и единеніе партій. Какъ ревностно, хотя съ недостаточными силами, дѣйствовалъ на этомъ неблагодарномъ посредническомъ поприщѣ *Давидъ Кимхи* и какъ рѣзко возстали на него за то молодые фанатики—объ этомъ мы уже упоминали. Онъ самъ былъ горячій приверженецъ Маймуни, изучившій его произведенія въ еврейскомъ переводѣ. Совершенно несправедливо утвержденіе—такъ заявилъ онъ въ своемъ второмъ посланіи къ Іудѣ Алфахару—что воинствующие члены общины въ Монпелье возстали противъ «враговъ закона»; это они сами невѣрующіе, желающіе ограничить извѣстнымъ пространствомъ всевѣдующее Божество и придать безпредѣльному тѣлесный образъ; противники же ихъ—дѣйствительно набожные израильтяне, ученики гаоновъ, такихъ людей, какъ Шерира, Гайя и Алфаси, и которые также соединили въ себѣ всѣ добродѣтели любви къ человѣку.

Но такъ какъ оружіемъ Кимхи были больше просьбы и слезы, чѣмъ аргументы, то ловкому бойцу Алфахару было нетрудно справиться съ нимъ и его посредничествомъ. Притомъ же въ глазахъ противниковъ онъ былъ слишкомъ уже экзальтированнымъ приверженцемъ Маймуни и испанско-научнаго направленія. Гораздо важнѣе по вліянію оказался голосъ другого посредника, имя котораго, и независимо отъ участія въ этой борьбѣ, пользуется въ еврейской литературѣ хорошою репутаціею, благодаря его самостоятельнымъ работамъ. Это—*Моисей б. Нахмани*, прозванный *Рамбаномъ*, изъ Героны (ок. 1200—1272 г.), многосторонне образованный

человѣкъ, безукоризненнаго характера и искренней набожности, надѣленный проникательнымъ умомъ и живою силою воображенія. Онъ былъ врачъ, философъ, поэтъ, толкователь писанія и законоучитель, но при этомъ также—приверженецъ и споспѣшествователь того мистическаго направленія, которое незадолго до того снова выплыло наружу въ Европѣ и нашло себѣ ревностныхъ послѣдователей. Вліяніе Нахмани на еврейскую письменность было весьма значительно до прошедшаго столѣтія. Какъ въ Маймуни видѣли средоточіе всѣхъ философскихъ стремленій, такъ въ Нахмани соединились нѣкоторымъ образомъ всѣ направленія еврейско-религіозной догматики.

Первое начало его дѣятельности относится къ тому времени, когда болѣе глубокіе умы освободились отъ верховнаго господства Аристотелевой философіи и предпочли отыскивать въ каббалѣ первобытную причину всѣхъ вещей. Нахмани, хотя и знакомаго съ философскою литературой, нельзя, однако, признавать философомъ въ настоящемъ смыслѣ, такъ какъ онъ былъ противникомъ метафизическаго умозрѣнія. Въ противоположность Маймуни, который исходилъ изъ философіи и старался согласить съ нею еврейство, Нахмани стоитъ на точкѣ зрѣнія Іегуды Галеви, слѣдовательно, строго богословской, побуждающей его подвергать философію тщательному изслѣдованію и обсужденію и принимать только тѣ результаты, которые не находятся ни въ малѣйшемъ противорѣчій съ традиціею. Три коренныя истины его религіозно-философской системы, съ которою знакомятъ только различныя экзегетическія сочиненія его, суть: созданіе міра изъ ничего, всевѣдѣніе Бога и божественный Промыслъ. Мышленіе его направлено больше къ чистому умозрѣнію, чѣмъ къ этическимъ проблемамъ, и тутъ находитъ онъ часто случай оппонировать Маймуни и развивать новыя, оригинальныя идеи. Въ этомъ отношеніи его сочиненіе о брахѣ «Iggeret Nakodesch»—трудъ почтенный, значеніе котораго умаляется только мистическими добавленіями, безъ какихъ Нахмани не обходился ни въ одномъ изъ своихъ произведеній.

Изслѣдованіемъ Талмуда онъ сталъ заниматься уже въ молодые годы. Его комментаріи почти на весь Талмудъ, его галахическія произведенія, полемическія статьи въ защиту Алфаси отъ смѣлыхъ нападеній Зерахія Галеви и Авраама б. Давида въ книгѣ «Milchamoth Adonai» (Битвы за Господа), а равно и отъ «Sefer Hamizwoth» Маймуни представляютъ намъ Нахмани серьезнымъ мыслителемъ. Принимая въ соображеніе его начеру изученія Талмуда, ему отводили мѣсто рядомъ съ французскими глос-

саторами и не безъ основанія давали названіе испанскаго тосафиста, по-колику разсужденіе его идетъ большею частью въ отдѣльныхъ подробностяхъ такимъ же путемъ и тутъ находятъ точки опоры для возраженій и опроверженій. Его путеводная звѣзда въ талмудической области—«великій и святой учитель Алфаси», которому онъ слѣдуетъ безусловно и котораго мужественно, часто даже безпощадно защищаетъ отъ всѣхъ нападеній современниковъ. Но если въ талмудическихъ его трудахъ мало самостоятельнаго, то напротивъ того библейскую экзегетику его слѣдуетъ признать въ извѣстномъ смыслѣ оригинальною, такъ какъ она соединяетъ въ себѣ разсудительный рационализмъ съ этическимъ и теплымъ сердечнымъ воззрѣніемъ и придаетъ привлекательность даже мистическому элементу.

Въ экзегетикѣ Нахмани трезвое изслѣдованіе и познаніе высшихъ истинъ разума постоянно соединены съ исконною традиціею и потребностями вѣрующей души, вотъ почему его комментарий къ Библии* и «Книгѣ Іова» приобрѣлъ большое значеніе и для послѣдующаго врененія. «Я написалъ этотъ комментарий—говоритъ онъ самъ во введеніи—по образцу древнихъ, съ цѣлю удовлетворить потребностямъ тѣхъ читателей, которые, томясь среди бѣдствій изгнанія, получаютъ въ субботніе и праздничные дни назиданіе и утѣшеніе отъ чтенія Св. Писанія. Сердце ихъ должны привлекать мои объясненія». Этой цѣли—сдѣлать свой трудъ книгою для народа—авторъ достигнулъ бы въ еще болѣе полной степени, если бы не далъ тутъ мѣста и мистическимъ объясненіямъ, относительно которыхъ онъ надѣется, что они будутъ понятны знакомымъ съ этимъ направленіемъ, но читать которыя онъ въ то же время совѣтуетъ только руководствуясь этимъ направленіемъ. На свободномыслящаго читателя такіа мистическія толкованія будутъ дѣйствовать, быть можетъ, отталкивающимъ образомъ, для него покажется очень страннымъ утвержденіе, что всю Библію слѣдуетъ объяснять только числовыми символами и что вся она состоитъ только изъ именъ Божьихъ. Но Нахмани самъ часто и настоятельно предостерегаетъ отъ всякаго злоупотребленія его словами; къ каждому мистическому мѣсту онъ присоединяетъ предохранительное замѣчаніе: «здѣсь скрыта великая тайна»; въ концѣ концовъ онъ все-таки держится преимущественно методомъ разумнаго толкованія и не чуждается также грамматическаго пониманія. И вслѣдствіе всего этого тотъ же свободномыслящій читатель находитъ извѣстную привлекательность въ этомъ простомъ и тепломъ объяс-

* Описки автора вмѣсто Комментар. въ Пятикнижію.

неніи Библіи, тѣмъ болѣе, что оно, будучи проникнуто почтеніемъ къ традиціи, отнюдь не противорѣчитъ однако разуму и нравственному чувству. Нахмани полемизируетъ съ Маймуни и Ибнъ Эзрою; но съ первымъ онъ согласенъ въ томъ, что безъ религіознаго чувства немислимо религіозное дѣйствіе, и сообразно этому взгляду, въ противоположность сѣверо-французскимъ раввинамъ, въ которыхъ духъ школы Раши давно уже вымеръ, онъ пускается въ изслѣдованіе коренныхъ основаній библейскихъ постановленій.

Не такъ рѣшительно поступаетъ онъ въ толкованіи антропоморфическихъ выраженій, признавая ихъ иногда риторическими метафорами, но все-таки не отваживаясь совершенно отвергать ихъ. Тутъ онъ большею частью прибѣгаетъ къ мистикѣ, въ которую посвятилъ его уже его учитель, *Иуда ибнъ Якаръ*, и которая занимаетъ почетное мѣсто во всѣхъ его сочиненіяхъ, обнимающихъ всю область еврейской богословской науки. Ученіе ея онъ старается согласить съ словомъ Писанія и религіозною традиціею; понятно, что это стоитъ ему немалыхъ усилій, и отсюда—его нерѣшительность, колебаніе между раціоналистическимъ воззрѣніемъ, нравственнымъ чувствомъ и погруженіемъ въ мистицизмъ. Этотъ писатель, который отказывается слѣдовать постановленіямъ еврейскаго закона, какъ неподлежащимъ обсужденію велѣніямъ царя, а хочетъ изслѣдовать лежащую въ нихъ основаніи цѣль, и который относится отнюдь не враждебно къ религіозно-философскимъ изслѣдованіямъ его родины, — этотъ самый писатель держится въ то же время нелѣпой системы толкованія Писанія по числовымъ вычисленіямъ; онъ рассчитываетъ, что Мессія явится въ такомъ-то опредѣленномъ году—именно 1358 г.,—онъ въ ученіи о воскресеніи мертвыхъ отыскиваетъ мистическій исходъ, утверждая, что у души послѣ смерти человѣка все-таки остается тоненькая тѣлесная оболочка, кожа въ костяхъ, которая не подлежитъ тлѣнію, и что такимъ образомъ въ аду наказывается тѣло; съ этимъ и связано воскресеніе.

Что въ ту пору возрождавшейся вѣры въ чудеса Нахмани пользовался немалымъ авторитетомъ — это понятно. Со всѣхъ сторонъ обращались къ нему съ вопросами, и его отвѣты, значительная часть которыхъ, конечно, потеряна, отличаются такою же глубиною чувства и такимъ же умомъ, какъ и всѣ его сочиненія, но вмѣстѣ съ тѣмъ проникнуты такою же нерѣшительностью и полны все тѣхъ же мистическихъ идей. Въ этихъ отвѣтахъ онъ со своей, склоняющейся къ неоплатонизму точки зрѣнія, смотритъ на исконное существованіе (Präexistenz) души, какъ на неоспоримое; за то имъ отвергается астрологія, о которой онъ говоритъ,

что «созвѣздія имѣютъ конечно вліяніе на человѣческія дѣйствія, но что не слѣдуетъ обращаться къ нимъ съ вопросами, а должно, какъ велитъ Писаніе, не отдѣляться сердцемъ отъ Бога». Таковъ былъ Нахмани, и эти характеристическія особенности дѣлали его какъ бы естественнымъ посредникомъ въ спорѣ между приверженцами и противниками Маймуни; но между тѣмъ какъ Кини держалъ больше сторону первыхъ, Нахмани рѣшительно склоняется въ пользу направленія противоположнаго, съ которымъ связывается онъ своими религіозными и мистическими идеями. При этомъ была у него конечно и личная причина. Поборники ученія Маймуни въ пылу битвы позволили себѣ нападенія и личнаго характера. Такъ, напримѣръ, намекнули они, что на семействѣ Іоны б. Авраама лежитъ пятно, благодаря которому онъ долженъ считаться незаконнымъ сыномъ. Но это обвиненіе касалось косвенно Нахмани, принадлежавшаго той же фамиліи; оттого онъ и объявлялъ немедленно раввинамъ Прованса, что не пропуститъ такихъ инсинуацій безъ отвѣта. Правда, въ одномъ циркулярномъ посланіи къ испанскимъ общинамъ онъ главнымъ образомъ старается установить миръ между враждующими, для того, чтобы возсоздать единство еврейства; но при всемъ своемъ уваженіи къ Маймуни, онъ все-таки повсюду обнаруживаетъ сочувствіе къ Саломону изъ Монпелье. Такъ какъ, однако, его голосъ былъ заглушенъ шумомъ борьбы, то онъ обратился и къ французскимъ раввинамъ съ посланіемъ, въ которомъ открыто высказалъ свое недовольство ихъ образомъ дѣйствій относительно Маймуни. «Если,—говоритъ онъ имъ,—вы находите что нибудь достойное осужденія въ Могенъ, то почему же вы обрушиваетесь и на Madda, полное чистой богобоязни?» Затѣмъ онъ прославляетъ благодѣтельное вліяніе, оказанное повсюду великимъ кодексомъ Маймуни, и такъ продолжаетъ свою защиту: «Въ нашей странѣ никто не сомнѣвается въ святости традиціи, никто не старается свращать народъ сомнѣніемъ или невѣріемъ; прекраснѣйшее единство и гармонія господствуютъ въ религіозныхъ дѣлахъ, и еврейство пустило именно теперь глубокіе корни въ сердцахъ націй».

Слабѣе защита философскихъ сочиненій Маймуни, въ которой Нахмани пускаетъ въ ходъ только одинъ доводъ: «Прежде молодые люди, для изученія медицины и другихъ наукъ, должны были обращаться къ помощи греческихъ философовъ, причемъ терпѣла ущербъ ихъ вѣра; теперь же они имѣютъ въ «руководителѣ» защиту и охрану отъ заблужденій, и незачѣмъ имъ больше просить совѣтовъ у Аристотеля и Галена». Въ заключеніе высказывается еще странное для посредника предложеніе—опалу съ Maddah

снять, но Могеи продолжать держать подъ отлученіемъ, которое распро-
странить и на всѣхъ противниковъ талмудической Гаггады. Отъ исполненія
этой мѣры Нахмани ожидаетъ самыхъ лучшихъ результатовъ; онъ надѣется
ею поставить плотину философскому изслѣдованію и удовлетворить оба на-
правленія, даже примирить ихъ между собою. На сколько онъ заблуждался,
показываетъ послѣдующее время, когда оба направленія постепенно расхо-
дились все больше и больше, пока преслѣдованія извнѣ не произвели на-
сильственного соединенія ихъ. Самъ Нахмани не дожилъ до конца борьбы.
Судьбу его рѣшилъ диспутъ его съ доминиканцемъ Пабло Христіано, въ
которому онъ былъ принужденъ генераломъ доминиканскаго ордена Раймон-
домъ Пеньяфорте и арагонскимъ королемъ Ханне и который происхо-
дилъ въ Барселонѣ въ дни отъ 20 до 24 іюля 1263 г. Правда, что
Нахмани въ своей рѣчи—которая впоследствии была и напечатана—защи-
щалъ свои убѣжденія съ достоинствомъ и энергіею, такъ что самъ король
сознался, что никогда еще не приходилось ему слышать такую умную за-
щиту «неправаго» дѣла; но результаты диспута оказались все-таки пагубны
для евреевъ, особенно для самого Нахмани: онъ—неизвѣстно по доброй
волѣ, или по принужденію—отправился въ Палестину, откуда писалъ сво-
имъ сыновьямъ письма, краснорѣчиво выражающія его глубокую скорбь
объ осиротѣвшемъ Сіонѣ и его трагической судьбѣ. Подобно Іудѣ Галеви,
своему образцу, Нахмани посвящаетъ своему горю и страданіямъ Израиля
не одну задумчивую пѣсню, источникъ которыхъ не столько побужденіе
художника, сколько глубочайшее душевное потрясеніе, и которыми поэту
придаетъ своеобразную прелесть искренность религіознаго настроенія:

«Я держусь Тебя; не обращаю вниманія на мои грѣхи,
Зная, что Ты основываешь міръ на милосердіи.

Прежде, чѣмъ воззову я, открывайся мнѣ милостиво—

Ибо не смѣю я ничего требовать отъ моего Царя.

О, Ты, мое утѣшеніе, предъ которымъ всегда исчезаютъ грѣхи,
Тебѣ вѣрить мое сердце, и оттого не боюсь я позора.

Ты заключаешь тѣло въ узы мрачной темницы,

Но *она* пребываетъ въ чертогахъ Царя.

И когда послалъ Ты ее внизъ, на землю,

То оставилъ Себѣ въ залогъ только ея оболочку,

И снова возвратишь ей одежду,

Когда прозвучитъ надъ нею приговоръ Судьи-Царя».

Какъ видно изъ послѣднихъ стиховъ этой покаянной пѣсни, Нахмани
вплеталъ и въ поэзію свои мистическія воззрѣнія; онъ считается первымъ,

давшими нѣсто въ синагогальной поэзіи каббалистической мистики. Но во всей его личности какъ нельзя лучше отразился и выразился періодъ эпигоновъ: обладая рѣзко опредѣлившимся, чистымъ характеромъ, соединяя въ себѣ набожный и кроткій образъ мыслей, выработанное въ школѣ испанской культуры, но въ послѣдствіи проникнувшееся духомъ строгаго талмудизма и воскресшей мистики міровоззрѣніе, и при этомъ нѣжное поэтическое чувство, Нахмани составляетъ собственно дополненіе Маймуни, но въ-стѣ съ тѣмъ и самую рѣзкую противоположность ему; ибо между тѣмъ какъ Маймуни видѣлъ въ еврействѣ культъ *мысли*, для Нахмани—по одному весьма нѣжному сравненію—оно было культомъ *чувства*, которому онъ охотно приносилъ въ жертву философскую мысль всякій разъ, когда она, какъ строительный матеріалъ, не укладывалась легко въ древнее и почтенное зданіе религіозной традиціи.

Такой культъ чувства, являсь въ то время, когда свободное философское направленіе и строгое талмудическое открыто враждовали между собой, естественно долженъ былъ сдѣлаться привлекательнымъ для всѣхъ, живущихъ сердцемъ, и удовлетворять ихъ несравненно больше, чѣмъ опиравшіяся исключительно на разумъ философскія ученія. Неудивительно поэтому, что одинъ изъ представителей этой партіи, быть можетъ выступившій на сцену и для защиты сочиненій Маймуни, ибо онъ, въ качествѣ странствующаго проповѣдника (по примѣру странствовавшихъ въ ту пору католическихъ проповѣдническихъ орденовъ), провозглашалъ повсюду религію чувства и практической дѣятельности,—неудивительно, что онъ пользовался особеннымъ сочувствіемъ и большимъ успѣхомъ. Это былъ *Моисей б. Иаковъ* изъ Куси (1285 г.), одинъ изъ самыхъ молодыхъ тосафистовъ, котораго глоссы къ отдѣльнымъ трактатамъ Талмуда были, однако, названы «Старые Тосафотъ»; онъ путешествовалъ по южной Франціи и Испаніи и своими краснорѣчивыми проповѣдями обратилъ многихъ къ почитанію закона и покаянію. Изъ этихъ проповѣдей составилаь потомъ его «Sefer Hamizwoth» (Книга Постановленій), въ которой 613 библейскихъ предписаній изложены и объяснены нѣсколько иначе, чѣмъ у Маймуни. Этотъ очень почтенный трудъ въ послѣдствіи, въ отличіе отъ другого, меньшаго въ этомъ же родѣ, получилъ заглавіе «Sefer Mizwoth gadol» (Большая Книга Постановленій), сокращенно—«Semag», и его много читали и неоднократно комментировали.

Для этого періода и его стремленій характеристично, въ какомъ духѣ Моисей изъ Куси, написавшій также краткія объясненія къ Пятикнижію—

понималъ свою миссію и что именно проповѣдывалъ онъ своимъ современникамъ. Онъ не только призывалъ ихъ возвратиться къ закону и не только укрѣплялъ въ нихъ сознаніе необходимости исполнять постановленія религіи, но преподавалъ имъ также правила нравственности и честности, и этимъ ставилъ въ этическомъ отношеніи выше своего времени то талмудическое направленіе, къ которому онъ все таки принадлежалъ. «Люди—говорилъ онъ—лживо поступающіе относительно не-евреевъ и обкрадывающіе ихъ, принадлежатъ къ разряду тѣхъ, которые оскверняютъ ния Божье, ибо они виною, если о евреяхъ говорятъ, что у нихъ отсутствуетъ законъ. Когда еврейи хорошо, они не должны становиться надменными и забывать Бога... Никому не слѣдуетъ кичиться преимуществами, которыя онъ имѣетъ, деньгами, красотою, умомъ; да остается онъ смиреннымъ предъ людьми, благодарнымъ Богу... Во всѣхъ житейскихъ сношеніяхъ не обманывайте и не вводите въ заблужденіе словами ни одного человѣка, безъ различія вѣроисповѣданія... Вслѣдствіе того, что человѣкъ на половину звѣрь, на половину ангелъ, происходитъ въ немъ часто такая сильнѣйшая борьба между этими обѣими, столь неодинаковыми натурами; звѣрь стремится только къ чувственнымъ наслажденіямъ и удовлетворенію тщеславія; ангелъ же сражается противъ этого и доказываетъ, что ѣда, питье, сонъ суть только средства для укрѣпленія тѣла къ изученію закона и службѣ Богу. Только въ часъ смерти становится очевидно, кто изъ нихъ двоиъ побѣдилъ... Но высшее служеніе Богу заключается въ чистой любви къ Создателю».

И этотъ Моисей изъ Куси, такъ настоятельно проповѣдывавшій идеальное ученіе добродѣтели и прощенія, былъ вывѣстѣ съ тѣмъ защитникъ Талмуда отъ его обвинителей, доминиканцевъ и апостатовъ, и сочиненіе, въ которомъ изложилъ онъ эти мысли для будущихъ поколѣній, было написано имъ лѣтъ чрезъ десять послѣ того большаго диспута въ Парижѣ (1140 г.), когда защиту славнотимаго Талмуда пришлось принять на себя, сверхъ Моисея, еще тремъ раввинамъ, главнымъ образомъ—*Iehielю* парижскому. Исходъ этого, во многихъ отношеніяхъ интереснаго диспута извѣстенъ: Талмудъ былъ публично сожженъ въ Парижѣ. И въ виду еще дымящагося костра, Моисей изъ Куси горячо и энергически проповѣдывалъ своимъ, повергнутымъ въ отчаяніе, единовѣрцамъ: «Кто прощаетъ, тому прощается! Жестокосердіе и непримиримость—тяжкій грѣхъ, недостойный израильянина. Пусть каждый, еще только начинающій упражняться въ страхѣ Божіемъ, говоритъ ежедневно, вставая съ постели: «Сегодня буду

я вѣрнымъ слугою Всемогущаго, буду остерегаться гнѣва, лжи, ненависти, брани и зависти, буду прощать всѣмъ, огорчающимъ меня».

Только съ такимъ набожнымъ настроеніемъ, съ такою рѣдкою твердостью въ вѣрѣ можно было мужественно и безропотно сносить бѣдствія, обрушившіяся на евреевъ вслѣдъ за вышеупомянутымъ сожженіемъ Талмуда. Но изученіе его не прекратилось. Несмотря на то, что не осталось ни одного экземпляра Талмуда, школы не закрылись, и работа тоссафистовъ тоже не была прервана. Появился даже именно въ это время новый тоссафотскій сборникъ, составленный *Самуиломъ б. Соломономъ Сиромъ Морелемъ*, хотя у него въ рукахъ не было Талмуда, и онъ долженъ былъ полагаться исключительно на свою память. Виѣстѣ съ нимъ братья *Самуилъ* и *Моисей* изъ Эврѣ, *Перецъ б. Эліа* изъ Корбея, *Эліезеръ* изъ Тукъ и др. присоединили къ прежнимъ глоссамъ новыя, которыя, большею частью по имени роднымъ авторовъ, были озаглавлены тоссафотами *Эвре*, *Тухскими* (Тукъ) и др. Только вслѣдствіе фанатизма, выгнавшаго евреевъ изъ Франціи, тоссафистическое движеніе въ этой странѣ уничтожилось, между тѣмъ какъ оно продолжало существовать въ Германіи.

Ироніей судьбы представляется однако то обстоятельство, что въ числѣ сорока цензоровъ, постановившихъ сжечь Талмудъ, находился тотъ ученый доминиканецъ *Альбертусъ Магнусъ*, который вывелъ схоластическую философію на новый путь, но при этомъ нерѣдко пользовался и сочиненіями и переводами тѣхъ самыхъ евреевъ, которыхъ онъ преслѣдовалъ. Извѣстно, что схоластика достигла въ тринадцатомъ столѣтіи высшей ступени своего значенія, когда Альбертусъ Великій, Тома Аквинскій и Дунсъ Скотъ эксплуатировали для своей философской системы тотъ ростъ идей, на которомъ исключительно зиждется прогрессъ науки въ средніе вѣка. Но возможностью вообще пользоваться системами греческихъ и арабскихъ мыслителей ученые схоластики были обязаны въ значительной мѣрѣ еврейскимъ переводчикамъ Аристотеля, которые познакомили ихъ, кромѣ логики стагирскаго мудреца, и съ его физикою, метафизикою и этикою, а также съ арабскими коментаріями и сочиненіями по медицинѣ и естествознанію. Сами схоластики были слишкомъ мало знакомы съ греческимъ языкомъ, чтобы читать Аристотеля въ подлинникѣ; латинскіе же переводы греческаго текста, сдѣланные нѣсколькими схоластиками, ока-

звались неудовлетворительными, и такимъ образомъ оставалось понимать Аристотеля такъ, какъ онъ передавался арабами и евреями.

Но кромѣ этого посредническаго вліянія на развитіе схоластической философіи, евреи ниѣли на нее и вліяніе самостоятельное ииенно въ эту пору, когда въ противоположность предшествующимъ періодамъ исключительно духовнаго или преимущественно свѣтскаго направленія образованія, распространялось и приобрѣтало авторитетъ знакомство съ предметами земными рядомъ съ изученіемъ богословія. Ибо схоластики для своихъ, преимущественно богословскихъ цѣлей, отнюдь не могли ограничиваться трудами арабскихъ философовъ или Аристотеля; арабскіе философы были свободные мыслители и еретики, высказывавшіе такіе принципы, которыхъ не могла допустить ни одна положительная религія; ученіе же Аристотеля только Маймуни согласилъ съ богословіемъ Библии, понимаемой въ высшемъ смыслѣ. Поэтому Маймуни могъ служить для схоластиковъ указаніемъ, какъ имъ держаться относительно тѣхъ воззрѣній древняго мудреца, которыя противорѣчили ихъ религіознымъ идеямъ; у него могли они научиться самостоятельному отношенію къ греческой и арабской философіи. И дѣйствительно, вліяніе Маймуни на Альбертуса Великаго и Тому Аквинскаго подтверждается многими данными, точно также, какъ вліяніе Авенцебровна-Габироля и философа Давида на францисканца, Дунса Скота.

По этому, когда Альбертусу Великому ставятъ въ заслугу, что онъ передѣлывалъ Аристотеля тамъ, гдѣ ученіе греческаго философа противорѣчило взглядамъ церкви, напр. относительно вѣчности міра, удержавъ библейскій рассказъ о сотвореніи, или утверждая существованіе личнаго безсмертія души,—то не слѣдуетъ забывать при этомъ, что ииенно несогласныя съ Аристотелемъ мысли Альбертусъ получилъ отъ Маймуни, а въ важнѣйшихъ вопросахъ, напр. о сотвореніи міра и пророчествѣ, прямо заимствовалъ воззрѣніе еврейскаго мыслителя сокращенною передачею цѣлыхъ трактатовъ «Moreh», по средневѣковому обыкновенію. Вліяніе, какое ниѣлъ «рабби Моше египетскій» на вожаковъ схоластической философіи, засвидѣтельствовано положительна уже въ новое время; оно простирается даже на опредѣленіе понятія о Богѣ, въ развитіи и аргументаціи котораго Тома Аквинскій — при этомъ обсуждавшій также философскимъ путемъ вопросъ, ниѣтъ-ли право церковь свободно распоряжаться имуществомъ евреевъ—близко слѣдовалъ «Руководителю Сомнѣвающихъ», бывшему въ его рукахъ въ латинскомъ переводѣ. Точно также маймунидовскаго происхожденія ученіе о существованіи въ мірѣ зла, перешедшее отъ Тома къ

Лейбницу и въ новую философію. Наконецъ въ эту же категорію входитъ и схоластическая этика, которая, поднявшись выше Аристотеля присоединеніемъ добродѣтелей вѣры, любви и надежды къ основнымъ греческимъ добродѣтелямъ мудрости, храбрости, умиренности и справедливости, и чрезъ это достигнувъ болѣе высокой ступени познанія, — воспользовалась только яснымъ различіемъ, которое установилъ уже Маймунъ, исходя изъ Аристотелева дѣленія на нравственные и логическія добродѣтели — различіемъ между добродѣтелями этическими и познавательными, изъ коихъ послѣднія, по его мнѣнію, стоятъ выше первыхъ и находятъ себѣ вѣнецъ даже въ дарѣ пророчества.

Что схоластики, также какъ и Маймунъ, не могли еще освободиться отъ послѣдняго остатка неоплатонической философіи — особенно отъ ученія объ эманации, и продолжали тащить его за собой, — это ясно видно изъ сочиненій Альберта и его преемниковъ, главнымъ же образомъ — изъ схоластическаго направленія глубокомысленнаго Дунса Скота, этого «*doctor subtilis*». И въ этихъ неоплатоническихъ идеяхъ схоластики опять таки слѣдовали отчасти Габриолу, котораго они конечно знали только какъ Авицебронъ и считали арабскимъ философомъ. Но между тѣмъ какъ Альбертъ Великій подчиняется вліянію этого неоплатоника только въ отдѣльныхъ, уклоняющихся отъ ученія Аристотеля воззрѣніяхъ, Дунсъ Скотъ слѣдуетъ ему какъ въ допущеніи существованія универсальной матеріи, такъ и въ Габриоловскомъ ученіи о божественной волѣ, которое Дунсъ, единственный самостоятельный мыслитель этой школы, развилъ дальше весьма умно и тонко. Если онъ дѣлаетъ отличіе между необходимымъ, вытекающимъ изъ сущности вещей или изъ разума, и тѣмъ, что есть дѣло свободы и воли и могло бы принять иной видъ, — если онъ и законъ природы и нравственности выводитъ изъ воли Божьей, въ которой воля и сущность не находятся между собою въ противорѣчіи, такъ что разъ Богъ захотѣлъ, чтобы былъ міръ, законы истекаютъ изъ Его вѣчнаго существа, — то въ этихъ воззрѣніяхъ мы находимъ воспроизведенными тѣ неоплатоническія идеи Габриоля, которыя изъ кн. «Источникъ Жизни» вошли въ схоластику и этою послѣднею развиты и разработаны производительно и своеобразно.

Такимъ образомъ и споръ еомистовъ со скотистами вращается преимущественно вокругъ возбужденнаго Габриолемъ вопроса объ отношеніи между формою и матеріею, касаясь при этомъ и тонкихъ догматическихъ опредѣленій. Дѣйствительно, это явленіе, встрѣченное нами уже въ еврейской лите-

ратурѣ, повторяетъ съ незначительными измѣненіями и въ христіанскомъ богословіи того же періода. Въ томъ самомъ Парижѣ, который сжегъ на кострѣ сочиненія Майнуни, синодъ нѣсколько лѣтъ спустя, наложилъ запретъ на физику и метафизику Аристотеля, — и какъ ревностные евреи объявили «Maddah» книгою законною, а «Moreh» подлежащею осужденію, такъ христіанскіе учителя помогли себѣ въ затруднительномъ положеніи установленіемъ тонкаго принципа, что одно и то же ученіе можетъ быть богословски правильно и философски фальшиво, и наоборотъ — принципа, который вѣроятно одобрили бы Соломонъ изъ Монпелье и его товарищи. Такъ началось саморазложеніе процесса схоластики въ то самое время, когда стало приходить къ концу процвѣтаніе еврейской религіозной философіи, которую по праву можно назвать кормилицею схоластики.

Но точно также, какъ наложенный папскими легатами запретъ не только не могъ воспрепятствовать изученію Аристотельскихъ трудовъ, но даже мало по малу былъ совершенно забытъ, — произнесенное раввинами отлученіе оказалось не въ силахъ сдержать распространеніе майнунистическихъ идей и сочиненій. И они тоже побѣдоносно проложили себѣ дорогу, вѣроятно среди постоянной борьбы, изъ отдѣльных фазисовъ которой сдѣлалось намъ извѣстнымъ немного достовѣрнаго, но за то обладающаго убѣдительною силой.

И такъ прошло болѣе пятидесяти лѣтъ прежде чѣмъ споръ вторично раздѣлилъ еврейскій лагерь на двѣ большихъ враждебныхъ партій, — пятидесяти лѣтъ, въ теченіе которыхъ философія просвѣщенія съ одной стороны, и мистическое ученіе съ другой сдѣлали большіе успѣхи, при чемъ однако взаимныя отношенія обонхъ замѣтно измѣнилось. Дѣйствительно, во второмъ фазисѣ борьбы между философіею и преданіемъ, въ высшей степени замѣчательнымъ представляется тотъ фактъ, что теперь и защитники преданія подчиняются вліянію идей Майнуни и уже не отваживаются сражаться съ его возрастающимъ авторитетомъ тѣмъ же оружіемъ, которымъ дѣйствовали противъ него ихъ предшественники. Притомъ же и объектъ нападенія часто не тотъ, что прежде: теперь выступаютъ противъ крайностей и увлеченій философскаго направленія, борются больше съ учениками, чѣмъ съ пользующимися уже общимъ уваженіемъ учителямъ.

Около того времени, когда первый споръ плачевно окончился сожженіемъ писаній Майнуни, въ Барселонѣ родился (ок. 1234—1310 г.)

*Соломонъ б. Авраамъ б. Адеретъ *-Раиба*—которому суждено было занять во второй половинѣ тринадцатаго столѣтія почти такое же руководящее положеніе, какимъ пользовался нѣкогда Маймунъ. Вышедши изъ школы Іоны Герунди и Нахмани, онъ натурально прикинулъ къ тому талмудическому направленію, представителями котораго были эти оба учителя; но въ послѣдствіи ученикъ оставилъ ихъ позади себя. Уже въ молодые годы Соломонъ Адеретъ считался замѣчательнымъ законоучителемъ; въ зрѣломъ возрастѣ онъ былъ первымъ авторитетомъ современнаго еврейства.

Вслѣдствіе этого его научная дѣятельность направляется прежде всего на сообщеніе отвѣтовъ по обращаемымъ къ нему вопросамъ обрядоваго содержанія. Соломонъ Адеретъ—первый испанскій законоучитель, отъ котораго мы и имѣемъ обширные сборники такихъ отвѣтовъ. Сохранилось всѣхъ около 3000, раздѣленныхъ на пять частей, но они составляютъ только половину всего количества ихъ. По отзыву опытныхъ знатоковъ они могутъ быть признаны кульминаціоннымъ пунктомъ литературы респонзовъ и обнимаютъ собой какъ философскія и этическія, такъ и экзегетическія и практическія темы. Экзегетика и этика проникнуты у него тѣмъ же духомъ, какъ и у Нахмани; особенно въ отвѣтахъ этического свойства обнаруживается глубокая нравственная чистота. Къ философіи Соломонъ не относится прямо враждебно, но еще менѣе является ея сторонникомъ; насколько онъ цѣнитъ и почитаетъ Маймуна, на столько же любитъ Нахмани. Понятно, что онъ старается примирить между собой два противоположныхъ направленія.

Отъ каббалы держится Соломонъ Адеретъ въ почтительномъ отдаленіи и не признаетъ за нею никакого вліянія на теорію и практику; съ другой стороны онъ находитъ, что «изслѣдованію, когда оно грозитъ подорвать основанія вѣры, должно ставить предѣлы». Въ общемъ направленіи Соломона было консервативное, причемъ однако онъ никогда не впадаетъ въ фанатизмъ или суевѣріе своихъ современниковъ. Онъ нисколько не затрудняется объяснять встрѣчающіяся въ Библии противорѣчія различіемъ въ выраженіяхъ, измѣняющимися вариантами. Но вѣсть съ тѣмъ онъ въ тѣхъ случаяхъ, когда пути философіи и традиціи расходятся между собой, постоянно и безусловно является приверженцемъ послѣдней. Когда однажды къ нему обратились съ запросомъ относительно высказаннаго въ

* Недавно доказано, что правильное произношеніе этого раввина—*б. Адрама*.
Ред.

одномъ изъ его сочиненій мнѣнія, что міръ современемъ перестанетъ существовать, онъ отвѣчалъ такъ: «Пусть философское изслѣдованіе утверждаетъ, что міръ вѣченъ; за это намъ не слѣдуетъ нападать на него, оно свободно въ своемъ движеніи; мы же имѣемъ около себя традицію и находимъ въ ней надежную руководительницу. Впрочемъ и философскому изслѣдованію, на сколько оно черпаетъ свои доказательства изъ природы, подобаетъ дѣйствовать со скромностью и не терять сознанія своей недостаточности. Развѣ мы можемъ опредѣлить причину свойствъ магнита притягивать желѣзо и притянутое желѣзо наклонять къ сѣверному полюсу? Если бы объ этомъ рассказали Аристотелю, онъ принялъ бы рассказъ за басню, а между тѣмъ опытъ доказываетъ дѣйствительность этого явленія; не слѣдуетъ-ли такимъ образомъ изслѣдованію поступать менѣе самоувѣренно? Мы же тѣмъ болѣе должны держаться руководства традиціи, что въ св. писаніи нѣкоторыя мѣста объясняются символически, и многія, противорѣчающія ему философскія мнѣнія могутъ быть находимы въ немъ посредствомъ толкованія, тогда какъ традиція напротивъ того выражается всегда ясно и съ отсутвіемъ всякой цвѣтистости. Таково наприимѣръ ученіе о безсмертіи души: то, что мы извлекаемъ касательно этого предмета изъ видѣнія Езекиіа, можетъ быть объясняемо символически и лишено доказательности. Точно также приводимыя на этотъ счетъ учителями изъ писанія доказательства суть только точки соприкосновенія, посредствующія звенья. Одна традиція съ незапамятныхъ временъ показывала намъ дѣйствительное существованіе безсмертія»!

Смѣлость, съ которою Адеретъ высказывалъ свои убѣжденія, представляетъ выгодную для нея противоположность съ языкомъ тѣхъ стражей Сіона, которые впервые выступили войною противъ философіи. Съ практической стороны его респонзы обвиняютъ собою всѣ области ритуала, гражданскаго брачнаго права, общинныхъ и политическихъ отношеній. Отвѣты его отличаются ясностью и глубокомысленностью. И эти же самыя достоинства слѣдуетъ признать за принадлежащими къ тому же кругу изслѣдованій новеллами его «Chidduschim» къ различнымъ талмудическимъ трактатамъ, и особенно за удовлетворяющими той же потребности кодексами, ставящими Соломона Адерета въ этой области безусловно рядомъ съ лучшими дѣятелями галахической науки, хотя направленіе его совсѣмъ иное, чѣмъ у нихъ. Кодексъ Соломона Адерета, первоначально долженствовавшій обнять всю область галахи, озаглавленъ «Torath Nabajith» (Ученіе Дома); онъ имѣетъ предметомъ только законы о пищѣ, субботѣ и

очищеніи женщинъ. Этотъ трудъ заставляеть новый исходный пунктъ для кодификаціи ритуальнаго закона и чрезъ это дѣлается противоположностью кодексу Маймуни, въ которомъ имѣеть мѣсто исключительно систематизація, тогда какъ здѣсь выступаетъ на первый планъ развитіе остроумія. Работа эта, стоящая по достоинству выше и кодексовъ школы тоссафистовъ, тѣмъ значительнѣе, что авторъ не имѣлъ почти никакой опоры въ трудахъ предшественниковъ. Безъ образцовъ и безъ приѣзровъ въ кодификаторской литературѣ, Соломонъ Адеретъ, вооруженный обширною ученостію и логикою, обратился къ источникамъ, привелъ мнѣнія различныхъ учителей и такимъ образомъ переработалъ весь литературный матеріалъ, исполнивъ это съ наглядною ясностью, благодаря тому, что онъ въ заключеніе ресурсами собственнаго ума и знанія ярко освѣтилъ предметъ, такъ что конечная норма какъ бы сама собою развивается и принимаетъ опредѣленный образъ предъ глазами читателей. Между тѣмъ какъ кодексъ Маймуни дѣйствуетъ только авторитетомъ власти, ибо въ немъ нѣтъ ссылки ни на одинъ источникъ, кодексъ Соломона Адерета отличается убѣдительностію и мотивированіемъ взглядовъ; первый предполагаетъ въ читателѣ большую ученость, и безъ нея пользоваться имъ почти невозможно; второй въ одно и то же время нормируетъ и учитъ, дѣлая ученика, посредствомъ архитектоники своего «Дома», какъ бы сотрудникомъ въ сооруженіи отдѣльных частей.

И этотъ кодексъ также подвергся сильной критикѣ со стороны современныхъ учителей. Особенно обстоятельно выступилъ противъ него *Аронъ б. Иосифъ Галеви* въ Толедо, ученикъ Нахмани и ученый изслѣдователь, котораго новеллы къ Талмуду справедливо пользовались большимъ авторитетомъ. Въ своемъ сочиненіи «*Bedek Nabajith*» (Поврежденія Дома) онъ подвергнулъ трудъ Соломона Адерета подробному разбору, рассмотрѣлъ его глава за главою и всюду, гдѣ это казалось ему необходимымъ въ интересахъ нормированія Галахи, высказывалъ свои опроверженія спокойнымъ и сдержаннымъ тономъ. Этому же писателю приписывается, — но несомнѣнно несправедливо — компендіумъ еврейскаго законовѣдѣнія, сдѣлавшійся извѣстнымъ подъ заглавіемъ «*Sefer Hachinuch*» (Книга Приготовленія) и въ позднѣйшее время пріобрѣтшій большую популярность. Онъ составленъ вѣроятно въ началѣ четырнадцатаго столѣтія и, быть можетъ, одноименнымъ авторомъ, съ цѣлью религіознаго поученія юношества; въ послѣдствіе же получилъ распространеніе и въ тѣхъ кругахъ, которымъ были чужды серьезныя научныя знанія. Для назиданія юношества приняты здѣсь въ осно-

ваніе 613 постановленій и заперщеній, а къ нимъ присоединены написанныя въ свѣжѣмъ, естественномъ и тепломъ тонѣ объясненія, касающіяся числа и сущности законовъ, дѣйствительныхъ причинъ этихъ послѣднихъ — болѣею частью по Майнуни и Нахмани, а равно и существующихъ для нихъ практическаго исполненія галахическихъ нормъ, и наконецъ, круга дѣйствія законовъ. Выходящаго за предѣлы такой учебной книги значенія безпритязательный этотъ трудъ не имѣетъ; только благодаря тому обстоятельству, что онъ ошибочно приписывался знаменитому Арону Галеви, на него было обращено усиленное вниманіе, ибо этотъ ученый повсюду признавался однимъ изъ первыхъ талиудистовъ и славился, какъ равноправный противникъ Соломона б. Адрета.

Но Соломонъ б. Адретъ не испугался критики этого противника. Въ новомъ сочиненіи «*Mischmereth Nabajith*» (Стража Дома) онъ раздражительно и съ полнымъ самосознаніемъ пользующагося громкою славой учителя опровергалъ возраженія Арона Галеви, къ которому относился довольно пренебрежительно. Правда, что держать себя такъ гордо Соломонъ Адретъ могъ считать себя въ правѣ при томъ положеніи, которымъ онъ пользовался въ предѣлахъ еврейства: къ нему обращались съ запросами изъ Азіи и Африки, Эльзаса, Германіи, Моравіи, Австріи, Португаліи, Франціи и Испаніи, и мы въ настоящее время имѣемъ полное основаніе удивляться существованію такихъ обширныхъ связей въ ту пору затруднительныхъ международныхъ сношеній. Но такое высокое положеніе естественно требовало часто и рѣшительности въ образѣ дѣйствій, въ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось защищать вѣру въ предѣлахъ еврейства или внѣ ихъ. Въ богатой полемической литературѣ противъ ислама, а затѣмъ и противъ возставшей на еврейство церкви, Соломонъ б. Адретъ стоитъ въ первомъ ряду. Дѣйствительно, представляется вѣроятнымъ, что сохранившійся только въ отрывкахъ и извлеченіяхъ комментарий его къ Гаггадотъ «*Chiddusche Haggadoth*», судя по этимъ остаткамъ, служилъ политическимъ цѣлямъ и имѣлъ назначеніемъ сражаться съ противниками Гаггады какъ въ предѣлахъ еврейства, такъ и внѣ ихъ, преимущественно же съ двумя опаснѣйшими врагами — съ доминиканцемъ Раймундомъ Мартиномъ и его ядовитымъ сочиненіемъ, «*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*», и съ обращеннымъ въ христіанство Алфонсо де Бургосъ и его юдофобскимъ произведеніемъ «*Liber bellorum Dei*». Однимъ объяснялся сокровенный смыслъ Гаггады, которая по мнѣнію бонъ Адрета, ни въ какомъ случаѣ не должна быть понимаема только буквально, другимъ доказывалась несостоятельность ихъ

аргументовъ противъ еврейства, опиравшихся именно на такіа гаггадическія мѣста. Еще рѣшительнѣе поленизируетъ онъ въ брошюрѣ «Ma'amag al-Ischmaël» съ однимъ магометанскимъ писателемъ, который подвергалъ особенно сильнымъ порицаніемъ еврейство и Библію.

Тѣмъ не менѣе, бенъ Адеретъ отнюдь не былъ зараженъ духомъ воинственности; напротивъ того, это былъ совершенно миролюбивый ученый. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось бороться въ интересахъ гонимой вѣры, онъ брался за оружіе и не отступалъ предъ непріателемъ. Вообще онъ—скромнѣе человекъ съ посредническими стремленіями, который конечно ставитъ выше всего законоученіе, признавая однако и науки «смѣсительницами мастей и приготовительницами пріяностей»,—которому, какъ вѣрному сыну испанской культуры, отрадно упиваться благоуханіемъ ея мастей, ароматами ея кореньевъ, — который не презираетъ философію, не отстраняетъ разумъ, чтобы очистить дорогу снова выплывшему наружу мистическому движенію, любить даже поэзію,—и отъ котораго сохранилась до настоящаго времени одна, написанная въ библейскомъ стилѣ и благороднымъ языкомъ молитва, получившая прозваніе «родъ царскаго вѣнца», какъ намекъ на родство ея съ знаменитымъ гимномъ Габироля. Такимъ образомъ Саломона Адерета мы никакъ не можемъ признавать человекомъ; способнымъ возбудить религіозную борьбу въ предѣлахъ еврейской общины. Только тогда, когда для него сдѣлалось уже невозможнымъ сопротивляться настояніямъ своихъ друзей и приверженцевъ, онъ рѣшился занять оппозиціонное положеніе относительно философскаго направленія и возобновить борьбу за традицію.

Но для того, чтобы понять этотъ второй и послѣдній фазисъ борьбы, необходимо принять въ соображеніе все, происходившее въ лагерѣ такъ называемой майнуновской партіи, а также познакомиться съ выдающимися представителями этого направленія въ различныхъ странахъ, принявшими въ наслѣдство борьбу отъ перваго поколѣнія послѣ смерти учителя. Два писателя либеральнаго направленія главнымъ образомъ вызвали гнѣвъ противниковъ и воскресили борьбу послѣ почти пятидесятилѣтняго перемирія: Іаковъ б. Аббамари и Леви б. Авраамъ.

Іаковъ б. Аббамари б. Самсонъ б. Анатолио (1232 г.), принадлежащій еще къ предыдущему поколѣнію, есть одно изъ очень интересныхъ явленій въ еврейской литературѣ. Онъ былъ родомъ изъ Прованса, женился на дочери извѣстнаго переводчика Самуила б. Тиббона и въ молодые годы переселился въ Неаполь, гдѣ императоръ Фридрихъ II принялъ

его къ себѣ, назначилъ ему жалованье и поручилъ переводы Аристотельскихъ сочиненій. Кромѣ большого количества математическихъ и философскихъ переводовъ, особенно Алмагеста — съ арабскаго текста Аверроэса, существуетъ еще въ рукописи его переводъ среднихъ комментаріевъ Аверроэса къ Аристотелевымъ Изагоге, Категоріямъ, Книгѣ Интерпретаціи и *Analythica priora*. Но есть полное основаніе думать, что сочиненія Аристотеля, переведенныя въ то время императорскимъ астрологомъ Михаиломъ Скотомъ, были переведены съ арабскаго на латинскій съ помощью Абба-мари (Андреасъ?). Михаилъ Скотъ былъ другъ Абба-мари, искренно почитавшаго этого своего единственнаго учителя и называвшаго его рядомъ съ Самуиломъ б. Тиббономъ.

Понятно, что Абба-мари сталъ на маймуновскую точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи между религіею и философіею и старался о повсемѣстномъ ея распространеніи. Правда, что его метода развитія маймуновскихъ идей, посредствомъ философской аллегоріи, которая должна была выродиться въ плоскій раціонализмъ, представляла мало плодотворнаго и ужъ нисколько не соответствовала духу учителя, котораго Абба-мари превозносилъ такъ, что ставилъ наряду съ пророками. Въ его главномъ сочиненіи «*Malmed Nataimidim*» (Побужденіе для учащихся), появившемся въ печати всего нѣсколько лѣтъ назадъ и состоящемъ изъ экзегетическихъ толкованій къ отдѣльнымъ перикопамъ Пятикнижія, эта философская аллегорія, только разводящая водою энергическое и жизненное слово Писанія, играетъ первую роль. Достаточно познакомиться съ его объясненіемъ трехъ этажей въ ковчегѣ Ноя, въ которыхъ онъ видитъ три группы человѣческаго знанія: точныя науки, физику и метафизику, чтобы получить понятіе о духѣ этой экзегетики, которая, однако, не смотря на это, нашла въ Провансѣ многихъ почитателей и чтеніе которой въ субботніе дни было очень распространено.

Для объясненія Писанія или по отношенію къ нравственной философіи это сочиненіе представляется почти бесполезнымъ, и интересъ его — развѣ что литературно историческій, такъ какъ Абба-мари нисколько не затрудняется принимать экзегетическія объясненія христіанскихъ изслѣдователей, преимущественно же своего друга-схоластика Михаила Скота, которыхъ онъ каждый разъ цитируетъ съ буквальною точностью, чтобы не быть птицею въ чужихъ перьяхъ; при этомъ онъ, однако, пускается также въ жаркую полемику съ исламомъ и христіанствомъ, возставая главнымъ образомъ противъ монашества, вѣры въ чудеса и ученія о миссіи; наконецъ, онъ вво-

дѣтъ въ кругъ толкователей Вибліи даже императора — своего высокаго покровителя, вводитъ посредствомъ различныхъ, даваемыхъ отъ имени этого послѣдняго объясненій, между которыми самое интересное — касательно причины, почему въ жертву могутъ быть приносимы животныя только домашнія, а не дѣсныя.

Еще больше Іакова б. Аббаари вызывалъ негодованіе набожныхъ второй представитель философскаго направленія, *Левви б. Авраамъ* изъ Вильфранша (1258 г.), потомокъ ученой фамиліи, одинаково свѣдущій въ Талиудѣ и философіи и признававшій путеводными звѣздами своей дѣятельности Маймуни и Ибнъ-Эзру. Уже въ его первомъ трудѣ «*Botte Nafesch we Halechaschim*» (Покои души и талисманы), дидактическомъ стихотвореніи о различныхъ предметахъ дѣятельности человѣческаго духа и обо всѣхъ, знакомыхъ автору наукахъ, ясно обнаруживается его либеральный образъ мыслей. Сочиненіе это, состоящее изъ десяти пѣсней и 1846 оканчивающихся на одну и ту же риму стиховъ и трактуемое по образу арабскихъ перипатетиковъ о происхожденіи философій, физики, метафизики и морали, въ поэтическомъ отношеніи незначительно; историческое же достоинство его во всякомъ случаѣ немаловажное, ибо оно должно было послужить надежнѣйшимъ пособіемъ для знакомства съ прогрессомъ въ философскихъ воззрѣніяхъ перваго по-маймуновскаго столѣтія.

Что и Левви б. Авраамъ чтитъ Маймуни выше всѣхъ другихъ — это совершенно понятно, какъ понятно и его высокое уваженіе къ Самуну ибнъ Тиббону и тѣсная дружба съ сыномъ этого послѣдняго, Моисеемъ. По побужденію этого друга онъ написалъ свое большое сочиненіе «*Livjath Chen*» (Вѣнецъ Граціи), родъ энциклопедіи наукъ въ двухъ большихъ отдѣленіяхъ, которая въ настоящее время не существуетъ въ полномъ видѣ и въ рукописи. Судя по рукописнымъ остаткамъ, разсѣяннымъ въ различныхъ библіотекахъ, трудъ этотъ распадался на двѣ части, озаглавленные — по колоннамъ въ храмѣ Соломона — Іахинъ и Боазъ. Ворота Іахинъ открываютъ путь къ пяти наукамъ: ариметикѣ, геометріи, астрономіи, физикѣ и метафизикѣ. Во второй части — Боазъ — обсуждаются только религіозно-философскіе вопросы о пророчествѣ, о тайнахъ закона и сотворенія міра, — и все это съ вполне раціоналистической точки зрѣнія. Взгляды автора на откровеніе, чудеса, пророчество, способъ изученія Талиуда естественно должны были въ то время возбудить противорѣчіе и неудовольствіе, тѣмъ болѣе, что Левви б. Авраамъ всюду находилъ себѣ покровителей, друзей и учениковъ. Но характеристично для того времени,

что изъ всѣхъ символическихъ толкованій и рационалистическихъ объясненій Леви наибольшее негодование возбуждаетъ то, которое, въ очень скромной и мало доказательной формѣ, касалось талмудическаго разсказа о двухъ буквахъ—Меш и Samech—каменныхъ скрижалей закона, не выпавшихъ изъ нихъ, благодаря чуду. Леви б. Авраамъ осторожно замѣчаетъ, что вѣроятно онѣ удержались за находившійся тутъ крючокъ. Можно-ли повѣрить, что въ то время это естественное и не особенно остроумное объясненіе чуда вызвало такую бурю, что бѣдный ученый подвергнулся сильнымъ гоненіямъ, уже на старости лѣтъ долженъ былъ пуститься въ скитаніе и былъ обвиненъ въ невѣріи и еретичествѣ?..

Правда, что противники философіи были въ то время еще не достаточно сильны для того, чтобы имѣть возможность дѣйствовать самостоятельно; они нуждались въ поддержкѣ выдающихся талмудическихъ авторитетовъ, которой однако покаместъ не находили ни въ Испаніи, ни въ Провансѣ. При томъ же, въ этомъ второмъ фазисѣ великой борьбы умственный перевѣсъ былъ рѣшительно въ либеральной средѣ приверженцевъ Маймуни и представителей Аристотелевой философіи. Къ этимъ послѣднимъ принадлежали и въ Испаніи, и въ Провансѣ сверхъ того нѣсколько людей, объ умственномъ значеніи которыхъ надо намъ еще сказать прежде, чѣмъ мы приступимъ къ изображенію отдѣльныхъ подробностей возобновившейся борьбы.

Между ними первое мѣсто занимаетъ *Шемтобъ б. Иосифъ Палквера* (1264 г.), испанецъ. Это—одинъ изъ ученѣйшихъ писателей тринадцатаго столѣтія, господствующій почти во всей области знанія той поры и защищающій маймуновскія идеи въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, которыя частью напечатаны, частью находятся еще въ рукописяхъ. Уже юношей написалъ онъ разсужденіе о взаимномъ отношеніи души и тѣла, этический трактатъ «Zogі Najagon» (Бальзамъ скорби) о покорности судьбѣ и душевной твердости въ несчастіи, равно какъ и діалогъ между приверженцемъ философіи и представителемъ традиціи—*Iggereth Hawikuach*, касающійся согласія религіи съ философіею и въ родѣ одного сочиненія Аверроэса. Къ этой-же категоріи принадлежитъ и большинство его позднѣйшихъ работъ, изъ которыхъ только нижеслѣдующія имѣютъ какое нибудь значеніе: «Sefer Nama'aloth» (Книга о степеняхъ)—о различныхъ степеняхъ человѣческаго совершенства; «Sefer Hanefesch» (книга о душѣ), психологія по принципамъ арабскихъ перипатетиковъ; «Moreh Намореh», коментарій къ религіозно-философскимъ мѣстамъ сочиненія Май-

муні, весьма полезный для изученія арабской философіи; главнымъ же образомъ—«*Hamibakesch*» (Ищущій), дидактическій романъ въ изящной ренованной прозѣ, гдѣ проводится мысль, что философское знаніе должно быть цѣнно выше всякаго другаго; наконецъ, кромѣ сочиненія въ защиту Маймуни въ снова разгорѣвшейся борьбѣ, еще извлеченія изъ «Источника Жизни», посредствомъ которыхъ Палквера вообще сохранилъ въ еврейскихъ кругахъ память о Габиролѣ.

Палквера—истинный философъ-популяризаторъ; какъ таковой, онъ имѣетъ неоспоримое значеніе и обладаетъ искусствомъ превращать золотые слитки философіи въ ходячую монету. Кто станетъ искать у него оригинальныхъ мыслей—ошибется въ ожиданіи; кто-же напротивъ того пожелаетъ виѣстѣ съ его «Ищущимъ» войти въ изученіе арабско-еврейской философіи, найдетъ въ его трудахъ много матеріала для побужденія къ работѣ и пріобрѣтенія знаній. Правда, сухое размышленіе, съ какими онъ обсуждаетъ высшіе вопросы науки и вѣры, дѣйствуетъ не особенно привлекательно или симпатически; но оно—въ духѣ того времени и соответствуетъ тому идеалу образованія, который представленъ въ формѣ діалога въ вышеупомянутомъ дидактическомъ романѣ. Тутъ любознательный ученикъ обращается къ испытаннымъ людямъ науки, образованности и набожности, и получаетъ отъ нихъ свѣдѣнія и мнѣнія касательно важнѣйшихъ предметовъ въ каждой изъ этихъ областей, чтобы сообразно съ этимъ образовать свой собственный взглядъ и усвоить наиболѣе того достойное. Натурально, что прежде всего онъ обращается къ философу; тотъ ему объясняетъ, что занятіе наукою не только допускается религіею, но и предписывается ею, и начертываетъ слѣдующій, характеристическій для стремленій того времени, порядокъ занятій:

„Сперва надо изучать письменное ученіе, потомъ устное, коментарій перваго. Но въ настоящее время достаточно изучить „*Halachot*“ Альфаси и сочиненія Маймуни—„*Mischneh Tora*“ и коментарій къ Мишнѣ. Этого довольно для образованія религіознаго мнѣнія въ сомнительныхъ случаяхъ. Если же есть время, то полезно познакомиться съ самою Мишною и ея коментаріемъ—Талмудомъ, такъ какъ эти книги укрѣпляютъ умъ и дѣлаютъ его воспріимчивымъ. Но вотъ что я совѣтую тебѣ: не трать время на задаваніе вопросовъ и погоню за отвѣтами, какъ это дѣлаютъ столь многіе, часто проводящіе цѣлую ночь за изученіемъ какой нибудь одной Галахи, но когда ихъ утромъ спросишь о ея содержаніи, неумѣющіе ровно ничего отвѣтить. Послѣ изученія Закона Божьяго, займись науками, и прежде всего тѣми изъ нихъ, которыя составляютъ подготовку къ физикѣ и къ ме-

тафизикъ; такимъ образомъ ты выучишься быть богобоязненнымъ и поймешь Бога“.

И дѣйствительно, любознательный ученикъ въ продолженіе пяти лѣтъ занимался Библіею, Мишною и Талмудомъ. Послѣ этого онъ разстается съ учителемъ и переходитъ къ другому ученому, у котораго знакомится съ математическими науками: арифметикой, геометріей, оптикой, музыкой и астрономіей, посвящая на изученіе каждой годъ; третій преподаетъ ему логику и физику три года. Но «Ищущій» желаетъ идти еще дальше впередъ въ обогащеніи себя познаніями и хочетъ узнать метафизическія проблемы. Онъ проситъ объ этомъ своего учителя; тотъ указываетъ ему на Аристотелеву метафизику, но отказывается самъ познакомить его съ этою областью, ибо не всякій можетъ понять ее. Ищущій самъ знаетъ это очень хорошо; онъ совсѣмъ не бакалавръ «Фауста», который быстро подвигается впередъ—«съ душевнымъ восторгомъ—ниѣя свѣтъ передъ собой, тьму позади себя»; правда, онъ и не получилъ ни отъ какого Мефистофеля демонскаго совѣта «прежде всего, связаться съ метафизикой»; онъ довольствуется тѣмъ, что основаніе для тайны этой науки онъ находитъ въ изреченіи Соломона: «Почитаніе Бога требуетъ подавленія слова» и разстается со своимъ послѣднимъ учителемъ совершенно удовлетворенный. Такъ оканчивается это сочиненіе, которое «при всей сухости своей—подобно остальнымъ произведеніямъ этого автора—свидѣтельствуетъ о глубокомъ пониманіи значенія науки и благородномъ рвеніи къ образованію своихъ единомышленниковъ».

Самостоятельно, если въ сущности и не превосходя значеніемъ Палкверу, который писалъ также библейскіе коментаріи, до насъ однако не дошедшіе—его испанскій современникъ *Исаакъ Албалагъ* (1307 г.), который, кажется, именно въ періодъ борьбы распространялъ раціоналистическія идеи посредствомъ своихъ сочиненій. Его ученіе, что «обѣщаніе Библіею награды и наказанія сдѣлано только для слабыхъ, философъ же не нуждается въ такихъ обѣщаніяхъ»—уже характеризуетъ умиственную точку зрѣнія человѣка, котораго метода философствованія вполне соответствуетъ методу схоластическихъ докторовъ того времени. Если они учили, что одна и та же идея можетъ быть богословски истинна и философски фальшива, то Албалагъ доказывалъ то же самое разногласіе между знаніемъ и вѣрою: въ своемъ переводѣ и обработкѣ «*Maḳasid al-falasifa*» (de intentione Philosophorum) Газзали, слѣланномъ подъ еврейскимъ заглавіемъ «*Tikun Hadeoth*», онъ прямо заявилъ, что какъ философъ

онъ можетъ быть убѣжденъ въ то и другое, какъ еврей же можетъ вѣрить въ совершенно противоположное! Еще дальше того зашелъ Албалагъ; онъ старался защищать, рядомъ со своимъ сухимъ рационализмомъ, и мистику, какъ традиціонное тайное ученіе, правильное пониманіе котораго къ сожалѣнію пришло въ упадокъ съ теченіемъ времени. Но при этомъ онъ, какъ видно, не особенно почтительно отзывался и писалъ на счетъ обязательности библейскихъ законовъ, даже отрицалъ созданіе міра въ опредѣленный срокъ, — ибо въ послѣдствіи, его обвинили, какъ еретика и отступника. Единственная заслуга, которую еще можно было бы признать за Албалагомъ—судя по сохранившимся скуднымъ остаткамъ его умственной производительности—состоитъ, пожалуй, въ томъ, что онъ совершенно открыто заявилъ о существованіи разлада между знаніемъ и вѣрою, вѣсто того, чтобы, подобно другимъ, стараться замазать этотъ фактъ. Онъ самъ съ ясностью и умомъ сознается въ своей неспособности перейти черезъ эту глубокую пропасть.

На точкѣ зрѣнія посредничества стояло и большинство либеральныхъ писателей Прованса, между которыми особенно выдающуюся роль въ возгорѣвшейся снова борьбѣ играетъ *Яковъ б. Махиръ* (1304 г.), изъ фамиліи Таббонидовъ (*Profatius Judaeus*). Онъ былъ врачомъ въ Монпелье и пользовался извѣстностью, какъ писатель въ области философіи и астрономіи. Вѣрный преданіямъ своей семьи, онъ перевелъ также съ арабскаго много философскихъ и математическихъ сочиненій; кромѣ того, написаны имъ многія хорошія астрономическія разсужденія, которыя потомъ были переведены на латинскій языкъ. Изъ его переводовъ особенно цѣнятся: логика Аристотеля и сочиненія «*De animalibus*» по Аверроэсу, «*Элементы*» Эвклида, «*Сферы*» Менелая и Косты б. Лука; изъ самостоятельныхъ трудовъ извѣстны: «*Алманахъ*», заключающій въ себѣ астрономическія и хронологическія таблицы, равно какъ и два трактата объ астролябіи и квадрантахъ. Яковъ б. Махиръ, не смотря на его ученость и высокій почетъ, которымъ его окружали, былъ человѣкъ очень скромный; въ своемъ введеніи къ «*Элементамъ*» Эвклида онъ положительно заявляетъ, что его единственное стремленіе—«снять со своихъ единовѣрцевъ позорное обвиненіе, что они не причастны ни къ какой наукѣ». И тотъ самый человѣкъ, котораго астрономическія наблюденія объ отклоненіяхъ земной оси въ послѣдствіи такой ученый, какъ Коперникъ, взялъ въ основаніе новыхъ изслѣдованій, сознается, что онъ не безъ робкаго колебанія приступилъ

къ работѣ, ибо хорошо понималъ, что «не обладалъ никакими познаніями и что даже арабскій языкъ былъ ему знакомъ далеко не вполнѣ».

Подобная скромность въ еврейской литературной средѣ того времени не представляетъ ничего необыкновеннаго. Можетъ быть, причина ея и заключается только въ крайне неблагопріятномъ политическомъ положеніи евреевъ, но во всякомъ случаѣ, она существовала и явственно обнаруживается во многихъ сочиненіяхъ, не имѣющихъ своимъ непосредственнымъ фундаментомъ еврейскую богословскую науку. Но и эти послѣдніе она не чужда; мало того: даже то гордое чувство собственного достоинства, которое украшаетъ крупные умы и дѣлаетъ сибѣшными и жалкими умы мелкіе, въ ново-еврейской средневѣковой литературѣ встрѣчается довольно рѣдко. Въ ту пору, когда борьба мѣстной раздѣлила еврейскую общину на два большихъ лагеря, ученѣйшимъ представителемъ талмудизма, рядомъ съ Саломономъ б. Адеретомъ, является *Менахемъ б. Саломонъ Меири* (Don Vidal Salomo, 1249—1306. г.). Но онъ, въ качествѣ перпиньянскаго раввина, только одинъ разъ пользуется случаемъ для принятія участія въ спорѣ, который (по его словамъ) вѣдь ведется только посвященными и въ которомъ поэтому его слово не можетъ быть авторитетнымъ. Его скромность обнаруживается и въ литературныхъ его работахъ, предметъ которыхъ составляютъ библейская экзегетика и изученіе Талмуда. Въ своихъ комментаріяхъ Библии, изъ которыхъ особенно извѣстенъ комментарий къ «Притчамъ», Менахемъ б. Меири употребляетъ естественную методу объясненія Писанія, однаково далекую отъ любимыхъ въ ту пору направлений—раціоналистическаго и мистическаго; искусственные доказательства онъ рѣшительно отстраняетъ, и суевѣріе его времени встрѣчаетъ въ немъ строгаго порицателя, не смотря на авторитеты, на которые оно опирается. Но важнѣе библейскихъ комментаріевъ, во многомъ напоминающихъ сѣверно-французскую экзегетическую школу, его талмудическія сочиненія, изъ которыхъ главное «*Beth Nabeshiga*» (Домъ Выбора), обвиняющее весь Талмудъ и снабженное цѣпнымъ въ историко-литературномъ отношеніи введеніемъ, появилось отчасти въ печати. Меири съ успѣхомъ принимаетъ въ своихъ талмудическихъ писаніяхъ путь, проложенный Маймуни; его комментаріи отличаются методическимъ расположеніемъ и научнымъ характеромъ; стиль, въ противоположность напыщенности или сибѣшному наръчію, простъ и ясенъ. Существуетъ также въ рукописи и насоретское сочиненіе Меири «*Kirjath Sefer*». Понятно, что такой человекъ, главные достоинства котораго были чувство мѣры и такта, относился съ не-

довѣріемъ ко всему странному и чудесному, — что однимъ изъ его стараній было противодѣйствовать смягчающимъ образомъ тѣмъ затрудненіямъ, которыя строились строгими учителями его времени, — что, наконецъ, онъ предпочелъ кабинетную жизнь ученаго участию въ борьбѣ мнѣній и партій.

Рѣзкую противоположность со спокойной и методичекой манерой этого ученаго представляетъ научный пріемъ руководителя другого движенія, Аббы Мари б. Моисей (En Astruc de Lunel), происходившаго изъ почтенной фамиліи Прованса. Но и онъ уже находится подъ вліяніемъ великихъ идей маймуновскаго изслѣдованія; и кто желаетъ воплотить въ двухъ индивидуальностяхъ громадныя прогрессъ этихъ идей въ теченіе одного столѣтія, тотъ пусть только сопоставитъ себѣ представителей въ борьбѣ противъ Маймуни, Соломона б. Авраама и Аббу Мари б. Моисей, обоихъ изъ Монпелье, прибавивъ къ нимъ *Симона б. Іосифа*, прозваннаго En Duran de Lunel. Между тѣмъ какъ первый направляетъ свои нападенія прямо противъ Маймуни и не допускаетъ никакихъ компромиссовъ съ философіею, Абба Мари и Симонъ б. Іосифъ — почитатели учителя, руководящія идеи котораго они восприняли и — приблизительно такъ, какъ это дѣлалъ Нахмани — распространяли вмѣстѣ со своими религіозными воззрѣніями. Но негодование ихъ устремлено главнымъ образомъ противъ крайностей современной философій, противъ плоскаго раціонализма, ребяческаго аллегоризма, противъ того, что убивало весь цвѣтъ религіозной жизни. Поэтому было бы неосновательно снотрѣть на эту возобновившуюся борьбу только какъ на продолженіе первой, и признавать ея участниковъ враждебными всякому знанію обскурантами, желавшими полнаго истребленія всякой философій и всякаго образованія. Что въ жару борьбы они вышли за предѣлы своихъ первоначальныхъ воззрѣній и увлеклись до провозглашенія философій ересью — это становится понятнымъ только тогда, когда узнаешь, какъ дѣятельно раціоналистическая партія распространяла свои идеи въ синагогахъ и школахъ и превращала принципы еврейства въ ничего незначащія, блѣдныя схемы. Извѣстіе о существованіи такого движенія въ южной Франціи и было причиною, по которой Абба Мари со своими единомышленниками обратился за совѣтомъ и помощью къ величайшему талмудическому авторитету, бенъ Адерету. Тутъ завязалась — за и противъ — оживленная переписка, которую Абба Мари собралъ въ большомъ сочиненіи «Minchath Kena'oth» (Жертва Гнѣва), чѣмъ сохранилъ для потомства цѣнныя документы этой борьбы.

Судя по обнародованнымъ до сихъ поръ свидѣтельствамъ, предметомъ

спора, въ этомъ второмъ фазисѣ его, были преимущественно «раціоналистическая проповѣдь» и «аллегорическое толкованіе писанія», изъ которыхъ первая была продуктъ маймуновской философіи, вторая — вѣроятно аллегористическая метода Филона, вторично проникнувшая въ синагогу большимъ обходомъ чрезъ посредство отцевъ церкви *. Этотъ аллегоризмъ въ ту пору сталъ играть такую преобладающую роль въ кругу почитателей Маймуни, что жалоба набожныхъ на то, «что въ Торѣ не осталось свободнымъ отъ аллегористическаго объясненія ничего, начиная съ первыхъ строкъ и кончая рассказомъ объ Откровеніи», едва ли была преувеличена. О сравненіи Авраама и Сары съ матеріею и формою мы уже упоминали; къ этому же разряду принадлежатъ аллегорическія толкованія о борьбѣ четырехъ царей съ пятью **, какъ споры четырехъ стихій съ пятью чувствами, исторія о Лотѣ и его женѣ, какъ интеллекта и матеріи, четырехъ патриаршихъ женъ, какъ четырехъ стихій, двѣнадцати сыновей Іакова, какъ двѣнадцати знаковъ зодіака, Амалека, какъ злого побужденія, Урима и Тумима, какъ астролябію и т. п. Въ томъ же духѣ составлялись и ихъ проповѣди; тутъ объяснялись раціоналистически библейскіе рассказы о лѣстницѣ Іакова и терновомъ кустѣ, о божественномъ голосѣ на Синаѣ, объ остановкѣ солнца по просьбѣ Іисуса Навина, о повелѣніи на счетъ филактерій и запрещеніи свиного мяса и др. Противъ такого толкованія традиціонныхъ основаній религіи, противъ этой чуждой еврейству и опасной типологіи возстали провансальскіе охранители вѣры.

У самого Аббы Мари три принципа, которые онъ признаетъ за корни еврейства: существованіе, единичность и безтѣлесность Бога, созданіе міра Богомъ и божественный Промыселъ. Эти три основныхъ принципа осуществляются въ еврействѣ: во 1-хъ въ законахъ, представляющихъ собою постоянное напоминаніе объ Откровеніи, во 2-хъ въ субботѣ, празднующей сотвореніе міра, въ 3-хъ въ Библии, научающей узнавать пути Господни. Но рассказы Библии не должны подлежать обсужденію разума, точно также, какъ человекъ не имѣетъ права изслѣдовать причины и основанія ея постановленій. Здѣсь такимъ обра-

* Слѣдуетъ замѣтить, что на еврейскихъ раціоналистовъ тогдашняго времени имѣла непосредственное вліяніе одна арабская раціоналистическая секта, которая отвергала простой смыслъ словъ Алкорана, замѣняя его *внутреннимъ смысломъ*, т. е. аллегорическимъ толкованіемъ. Ред.

** См. главу XIV Кн. Бытія. Ред.

зомъ расходятся дороги Аббы Мари и Майнуни, ибо первый, находя, что ученіе Аристотеля расшатываетъ вышеупомянутые принципы, вслѣдствіе этого требуетъ чтобы всѣ, недостаточно твердые въ вѣрѣ, держались какъ можно дальше въ сторонѣ отъ философій. Таково было религіозное міровоззрѣніе Аббы Мари, и таковъ былъ самъ онъ, слѣдующимъ образомъ отзывавшійся о себѣ во второй брошюрѣ своей. «Я говорю и не щажу того, кто потрясаетъ основныя твердыни вѣры и подкапывается подъ скалу религіи; я иду моею дорогою, не сбиваясь съ нея, не сдерживаю ни рѣчи, ни пера, когда приходится остановить разрушителя; никакого вниманія не обращаю я на насмѣшки или угрозы, энергически отражаю всѣ нападенія мечомъ вѣры, направляющимся противъ всякого, желающаго унижить еврейство, и который я вкладываю въ ножны только послѣ того, какъ святыня религіи очищена отъ осквернителей храма. Личная ненависть и честолюбіе не руководятъ мною, къ истинному мудрецу питаю я глубокое уваженіе; у меня нѣтъ склонности вмѣшиваться въ общественную жизнь, но на защиту добраго дѣла выхожу я съ жаромъ и безъ робости».

Такой человѣкъ былъ конечно вполне способенъ стать во главѣ религіознаго движенія, и бенъ Адерета долженъ былъ не мало испугать смѣлый и пламенный тонъ перваго письма, въ которомъ Абба Мари приглашалъ учителя стать во главѣ истинно набожныхъ и начать войну съ нововводителями. Адеретъ отвѣчалъ сперва уклончиво; правда, онъ соглашается съ сѣтованіями Аббы Мари на печальное положеніе дѣлъ въ предѣлахъ еврейства, но не смотря на то, не находитъ въ нихъ достаточно основаній для начала войны. Законоученіе, говоритъ онъ, должно быть свободно, такъ какъ источники доступны вѣдь всякому, и тотъ, кто призванъ учить, пусть защищаетъ находящуюся въ сильной опасности истину. Абба Мари въ своемъ возраженіи сожалѣетъ, что бенъ Адеретъ предпочитаетъ молчать и предоставить вещамъ идти своимъ порядкомъ. Если ужъ «Вѣнецъ современности» молчитъ, то остальные конечно будутъ оставаться спокойными; а между тѣмъ язва распространяется все шире и шире, въ синагогахъ выступаютъ проповѣдники, превращающіе библейскія личности въ философскія понятія и типы (намекъ на Іакова б. Абба Мари и Леви б. Авраама). До сихъ поръ въ синагогахъ души умилялись и возвышались отъ пѣснопѣвній Давида; теперь псалмы покидаютъ для чтенія Аристотеля и ему подобныхъ, и у этихъ ученыхъ ищутъ питательной пищи. Поэтому—заключаетъ Абба Мари—необходимо поднять оружіе во спасеніе чести Божіей; самъ онъ не хочетъ выступить доносчикомъ и назвать виновниковъ по

именамъ, но общее собраніе вѣрующихъ въ Монпелье конечно могло бы составить нѣсколько рѣшающихъ постановленій. Въ отвѣтъ на это письмо бенъ Адеретъ выступаетъ противъ философіи уже болѣе рѣзко; онъ требуетъ безусловной вѣры, въ противоположность философіи, требующей доказательствъ. Но на энергическія дѣйствія онъ все-таки не рѣшается, а желаетъ представить все спокойному духу времени: «Собственникъ виноградника самъ съунѣетъ выдолоть колючій тернъ!»

Бенъ Адеретъ не могъ однако такъ легко избавиться отъ впечатлѣнія, вызваннаго въ немъ смѣлыми словами ревнителя за погибающее дѣло религіи. Онъ обращается сначала къ живущему въ Перпиньянѣ *Дону Крескасу Видалю* и проситъ его подумать, какими бы средствами можно было бы производительно дѣйствовать противъ распространителей ложныхъ ученій; его приглашеніе къ вліятельному человѣку горячо поддержано одновременнымъ письмомъ брата Крескаса, дономъ Бонифаціемъ Видалемъ. Вслѣдствіе этихъ двухъ писемъ Крескасъ пишетъ прекрасное и характеристическое циркулярное посланіе, въ которомъ разъясняетъ возбужденные въ эту пору вопросы и тепло защищаетъ сдѣлавшагося предметомъ многихъ нападеній мецената и поэта *Самуила Сулами*, который гостепріимно принялъ у себя *Левина б. Авраама*. Но въ концѣ Крескасъ, не смотря на всѣ сомнѣнія, обращается къ бенъ Адерету съ слѣдующимъ предложеніемъ: «Въ тебѣ же однако соединены и право и сила для того, чтобы постановить рѣшительный приговоръ въ этомъ дѣлѣ. Если ходячіе слухи подтвердятся, воспользуйся своимъ авторитетомъ безпощадно; всѣ набожные охотно откликнутся на твой зовъ, и масса охотно приметъ произнесенное тобою отлученіе противъ всѣхъ тѣхъ, которые раньше достиженія тридцатилѣтняго возраста, занимаются свѣтскими науками (кромя медицины), а равно и противъ учителей этихъ наукъ». Отъ имени Бенъ Адерета отвѣчаетъ Бонифасъ Видалъ своему брату, что оба они согласны съ его мыслями и что Адеретъ приступить къ точному изслѣдованію положенія дѣла въ Монпелье. Между тѣмъ переписка между ними становится все оживленнѣе, и дѣйствіе принимаетъ уже почти драматическій характеръ.

Такъ въ одномъ письмѣ Бенъ Адерета къ Крескасу Видалю высказывается рѣзкое осужденіе *Левина б. Авраама* и его единомышленниковъ, и всѣ они называются «архи-еретиками». Въ письмѣ къ покровителю *Левину, Самуилу б. Сулами*, бенъ Адеретъ говоритъ ему: «Твое намѣреніе благое, дѣйствія же твои совсѣмъ не таковы!.. Кто, какъ *Левин*, объявляетъ войну общественному мнѣнію, тотъ пусть не прячется позади тебя, а выступаетъ

на бой самостоятельно и открыто!» Тогда Леви пишетъ къ бенъ Адерету и пытается, достаточно впрочемъ слабо, оправдаться предъ нимъ. Отвѣтъ Адерета есть прекрасное свидѣтельство его кроткаго характера. Въ тонѣ дружескаго увѣщанія онъ совѣтуетъ Леви вернуться на путь истины. «Знай,—говоритъ онъ—что я отнюдь не человѣкъ, видящій во всякомъ иномышленникѣ еретика, и не задѣваю никого безъ крайней надобности; но противъ тебя высказывается голосъ народа; послѣдуй же моему совѣту и послѣ того, какъ ты уже изслѣдовалъ всѣ остальные области знанія, довольствуйся полученнымъ отъ предковъ священнымъ наслѣдіемъ».

Но скоро послѣ того отъ словъ на счетъ энергической оппозиціи переходятъ къ дѣлу. Въ Монпелье прибылъ посланный отъ Бенъ Адерета и четырнадцати барселонскихъ раввиновъ и чрезъ посредство Абы Мари вручилъ представителямъ общины письмо, въ которомъ требовалось, чтобы они торжественно объявили, что до достиженія тридцатилѣтняго возраста никто не имѣетъ права читать философскія книги.

Абба Мари, которому уже прежде приходилось защищаться во многомъ даже предъ своими единомышленниками, сперва позондировалъ настроеніе общины, и когда убѣдился, что оно благопріятно для его плановъ, то въ одну изъ субботъ Эллуля мѣсяца 1304 г. созвалъ въ синагогѣ Монпелье общественное собраніе для прочтенія вышеупомянутаго раввинскаго посланія. За день до того однако *Іаковъ б. Махиръ* торжественно протестовалъ противъ этого собранія, на которое онъ сперва, быть можетъ, безотчетно изъявилъ согласіе. Собраніе, не смотря на это, все таки состоялось, и тутъ знаменитый потомокъ Тяббонидовъ повторилъ, при поддержкѣ многихъ товарищей, свой протестъ противъ вмѣшательства чужихъ раввиновъ. Это происшествіе раздѣлило общину на двѣ партіи, вслѣдствіе чего Абба Мари долженъ былъ отложить на другое время продолженіе совѣщанія, а къ бенъ Адерету были отправлены два письма. Въ одномъ *Іаковъ б. Махиръ* и его друзья смѣло и рѣшительно высказывались противъ поступка барселонскихъ раввиновъ и кончали слѣдующими словами: «Мудрецы, вложите карающій мечъ въ ножны, изслѣдуйте дѣло, прежде чѣмъ произнесете приговоръ, и тогда наказывайте съ умѣренностью и осторожностью!» Второе письмо было отъ Аббы Мари и двадцати четырехъ сторонниковъ его партіи, и въ немъ конечно выражалось безусловное согласіе съ рѣшеніемъ раввиновъ.

Предъ представителями либеральной партіи бенъ Адеретъ оправдывается въ очень скромномъ письмѣ; въ такомъ же духѣ пишутъ имъ его дру-

зья: «наша цѣль только миръ и единеніе!» Напротивъ того, къ Аббѣ Мари и его партіи бенъ Адеретъ писалъ, что онъ твердо рѣшился отступить отъ этого дѣла, въ которомъ его добрыя намѣренія были перетолкованы въ такую дурную сторону. Въ написанномъ одновременно съ этимъ письмѣ къ набожному Саломону изъ Люнеля бенъ Адеретъ давалъ полную волю своему негодованію на причиненное ему оскорбленіе: «Мы вѣдь не навязываемъ вамъ готовыхъ декретовъ—говорится въ этомъ интересномъ посланіи—а только даемъ совѣты, какъ и за вами признаемъ право руководить нами въ критическихъ случаяхъ».

Въ то же время Бенъ Адеретъ и три другихъ раввина писали вѣрному сіонскому стражу Аббѣ Мари, прося его еще разъ тщательно развѣдать настроеніе общины въ Монпелье и назвать по имени инициатора враждебнаго движенія. Но и та, и другая мѣра оказались безуспѣшными. Саломонъ Люнельскій отвѣчалъ въ очень раздраженномъ тонѣ и особенно сильно напалъ на Аббу Мари, (писемъ противниковъ Абба Мари не собралъ, въ слѣдствіе чего мы можемъ составить себѣ о нихъ понятіе только по отвѣтамъ на нихъ), и бенъ Адеретъ не хотѣлъ рѣшиться дѣйствовать до полученія согласія покрайней мѣрѣ отъ двадцати общинъ Прованса. Въ такомъ положеніи было дѣло, и борьба колебалась то на одну, то на другую сторону, не оканчиваясь побѣдой ни той, ни другой, пока защитники традицій не получили значительную помощь изъ остававшейся до сихъ поръ безучастною Германіи, которая въ религіозномъ отношеніи служила вѣдь для нихъ идеаломъ. *Ашеръ б. Іехіель* (Ромъ, ок. 1250—1357 г.), преслѣдованіями выгнанный изъ этой страны, своей родины, пробрался чрезъ южную Францію въ Испанію и тамъ избралъ себѣ городъ Толедо постояннымъ мѣстопребываніемъ. Ашеръ б. Іехіель считался у себя въ отечествѣ высшимъ авторитетомъ еще дѣйствовавшей тамъ въ то время тосафистической школы; съ его вмѣшательствомъ въ современныя запутанныя дѣла пріобрѣтаетъ силу новый элементъ, до тѣхъ поръ остававшійся чуждымъ евреямъ какъ Испаніи, такъ и южной Франціи,—ибо Ашеръ, человекъ строго набожный, съ рѣдкимъ отсутствіемъ эгоизма, очень ученый талмудистъ, относился однако съ презрѣніемъ ко всѣмъ остальнымъ наукамъ, въ которыхъ онъ, подобно многимъ нѣмецкимъ раввинамъ того времени, чужалъ только враговъ вѣры и которые поэтому были предметомъ ревностныхъ гоненій его. Разъ одинъ изъ его учениковъ сдѣлалъ ему возраженіе по этому поводу; Ашеръ отвѣчалъ: «Что ниѣ за дѣло до твоихъ силлогизмовъ? У меня свѣтлаго ума не меньше, чѣмъ у всѣхъ»

ученыхъ Испаніи, и онъ такой, какой получается изъ Торы и Талмуда. Вашихъ свѣтскихъ наукъ я не знаю. Слава и хвала Господу за то, что онъ мнѣ чужды, что Онъ сохранилъ меня отъ нихъ». Сила Ашера заключалась въ Талмудѣ, которымъ онъ владѣлъ въ совершенствѣ и которому была также посвящена вся его дѣятельность. Кромѣ тосафистическихъ глоссъ почти ко всѣмъ трактатамъ Талмуда и недошедшихъ до насъ библейскихъ коментаріевъ, Ашеръ составилъ также обширный сборникъ отвѣтовъ; главный же его трудъ—компендіумъ Талмуда, обыкновенно называемый по имени автора «Aschegi»,—сочиненіе, которое совершенно основательно можетъ считаться заключительнымъ сводомъ религіознаго законодѣнія по порядку талмудическихъ трактатовъ, и руководствомъ для котораго, при принятіи въ соображеніе всѣхъ предшествующихъ работъ, точно также какъ и тосафистическихъ, служатъ преимущественно рѣшенія Алфаси. Но этотъ гордый человѣкъ, говорившій о себѣ: «Слава Богу! пока я живу, не погибло еще св. ученіе во Израилѣ!»—этотъ самый человѣкъ являлся вмѣстѣ съ тѣмъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касалось этого же ученія, очепь смиреннымъ и въ завѣщаніи сыну оставилъ ему цѣлое сокровище этическихъ указаній, которое и по прошествіи значительнаго количества времени могло приводиться въ образецъ. Тутъ говорится между прочимъ: «Не спи подобно лѣнивому, вставай съ солнцемъ и съ первой пѣснью птицы... Не возвышайся гордо надъ людьми, оставайся лучше прахомъ, который попирается всѣми. Не говори съ жестокою надменностью, будь не упрямъ, а богобоязненъ... Не стремись къ суетной славѣ одерживанія верхъ надъ мудрецомъ... Оставайся благодаренъ всякому, помогшему тебѣ заработать хлѣбъ; будь искрененъ и правдивъ относительно всякаго, хотя и не еврея; всякому, безъ различія вѣры, кланяйся первый... Молитва есть внутреннее богослуженіе; будь при ней набоженъ, но высказывай въ слухъ слова ея, чтобы ты самъ слышалъ себя молящагося».

Что касается до борьбы, интересовавшей общины Испаніи и южной Франціи, то Ашеръ б. Іехіель, какъ уже замѣчено, былъ желаннымъ союзникомъ набожной партіи, отъ котораго она имѣла основаніе ожидать значительнаго вліянія на еще колебавшагося бенъ Адерета, но который внесъ также въ движеніе, сперва направленное собственно только противъ раціоналистическихъ увлеченій отдѣльныхъ лицъ, новый элементъ—осужденія вообще философіи и наукъ. «Особенно благопріятно то обстоятельство—воскликаетъ Абба Мари—что именно теперь заключили между со-

бою союзъ обѣ свѣтлыя звѣзды: Ашеръ б. Іехіель и Соломонъ б. Адеретъ; ихъ совмѣстная дѣятельность должна привести къ чуднымъ результатамъ!»

Но первое предложеніе, сдѣланное Ашеромъ въ этомъ случаѣ, оказалось къ удивленію посреднической попыткой. Онъ предложилъ именно созвать синодъ, на которомъ представители обонхъ направленій посовѣтовались бы, какимъ образомъ цѣлесообразно примирить свои взаимныя воззрѣнія и требованія. Предложеніе это конечно не имѣло успѣха въ этомъ періодѣ борьбы, когда умы были уже разгорячены и раздражены. Всѣ напротивъ того требовали окончательнаго рѣшенія, и оно казалось неотложнымъ. По всей странѣ разѣзжали посланные, призывавшіе общины къ принятію участія и дѣйствительно склонившіе къ тому многія изъ нихъ; одинъ изъ самыхъ видныхъ провансальскихъ дѣятелей, *Наси Калонимъ б. Тодросъ* въ Нарбоннѣ, былъ тоже привлеченъ въ эту партію; Абба Мари принималъ все болѣе и болѣе вызывающій тонъ и даже устроилъ въ синагогѣ Монпелье демонстрацію. Наконецъ престарѣлый бенъ Адеретъ, еще до послѣдней минуты увѣрявшій въ одномъ письмѣ къ Іакову б. Махиру—что онъ чтитъ и любитъ Маймуни и его семью, не могъ далѣе сопротивляться обращавшихся къ нему со всѣхъ сторонъ настояніямъ его партіи. Не дожидаясь разрѣшенія провансальскихъ раввиновъ, онъ въ одну изъ субботъ 1305 г. произнесъ въ барселонской синагогѣ отлученіе противъ всѣхъ, которые раньше достиженія двадцатипятилѣтняго возраста изучаютъ физику и метафизику по греческимъ сочиненіямъ, какъ въ подлинникѣ, такъ и въ переводахъ. Только медицину пощадилъ этотъ приговоръ, изданный на пятьдесятъ лѣтъ и дѣйствіе котораго простиралось такимъ образомъ не только на писанія Абба Маре, Леви б. Авраама и т. п., но и на философскія сочиненія Маймуни. Постановленіе бенъ Адерета было разослано, съ присоединеніемъ торжественныхъ увѣщаній, въ общины Испаніи, Франціи и Германіи, но не имѣло желаннаго успѣха. Противная партія въ Монпелье какъ-то провѣдала во-время объ этомъ рѣшительномъ ударѣ и съумѣла искусно отпарировать его, распространивъ повсюду слухъ, что отлученіе направлено преимущественно противъ Маймуни, и вмѣстѣ съ тѣмъ выхлопотавъ себѣ дозволеніе начальства произнести и съ своей стороны отлученіе. Этому послѣднему подвергались всѣ тѣ, которые по религіознымъ соображеніямъ удерживали своихъ сыновей отъ изученія наукъ, или относились непочтительно къ Маймуни и признавали религіознаго писателя еретикомъ только вслѣдствіе его философскаго мышленія.

Такъ враждовали между собой обѣ партіи, дѣйствуя одна противъ другой отлученіями, и понятно, что каждая старалась вербовать себѣ какъ можно больше приверженцевъ. Все оживленнѣе и страстнѣе становилась переписка, особенно между Барселоною и Монпелье; Ашеръ б. Іехіель даже заявляетъ изъ Толедо, что бенъ-Адеретовское отлученіе представляется ему недостаточнымъ въ той формѣ, въ какой оно постановлено, ибо по его личному убѣжденію и установленіе границы возраста для изученія философіи рѣшительно неумѣстно, такъ какъ занятіе «свѣтскими науками» слѣдуетъ запретить вообще и во всякомъ возрастѣ. Напротивъ того, одинъ молодой поэтъ, о которомъ еще будетъ у насъ рѣчь, *Іедаія Пенини*, въ блистательной защитительной статьѣ высказывается безусловно за философское направленіе, и его пламенное, апологетическое посланіе, повидимому, произвело въ общинахъ южной Франціи глубокое впечатлѣніе. «Мы не можемъ разстаться съ наукой,—страстно восклицаетъ молодой поэтъ,—она дыханіе нашей жизни. Если бы даже самъ Іисусъ Навинъ запретилъ намъ заниматься ею, мы не могли бы послушаться его. Ибо мы имѣемъ человека, стоящаго выше всѣхъ васъ—Маймуни, который открылъ намъ науку и поселилъ въ насъ любовь къ ней. Да, мы готовы пожертвовать за нее нашею жизнью, нашими дѣтьми и нашимъ имуществомъ!»

Но среди этой борьбы партій внезапно, точно громовой ударъ, разразилось событіе, пришедшее извнѣ и быстро положившее конецъ волненію внутри: постановленіе Филиппа IV объ изгнаніи евреевъ изъ Франціи. Въ 1306 г. имъ пришлось покинуть эту прекрасную страну. Абба Мари отправился въ Арль, потомъ въ Перпиньянь,—но о возобновленіи спора уже не было и рѣчи, тѣмъ болѣе, что четыре года спустя, умеръ Саломонъ б. Адеретъ.

Если объ исходѣ борьбы слѣдуетъ судить по результатамъ ея, то надо признать, что талмудическое направленіе, съ этихъ поръ удерживавшее за собою перевѣсъ, вышло побѣдителемъ. Склонность къ занятію философіей все болѣе и болѣе ослабѣвала; по временамъ видны были еще послѣдніе проблески стараго духа въ Испаніи, но скоро и тамъ все смолкло и стемнѣло. Въ другихъ странахъ Діаспоры борьба прекратилась уже раньше, какъ, напр., на востокѣ и въ Италіи, въ иныя даже совсѣмъ не проникала, напр., въ сѣверную Францію, Германію и славянскія страны, насколько эти послѣднія вообще могутъ быть принимаемы въ соображеніе въ этомъ періодѣ.

Отдѣльные фазисы борьбы были почти вездѣ одни и тѣ же, и въ то самое время, когда въ Испаніи и южной Франціи сражались противъ философіи и ея представителей, въ сущности же главнымъ образомъ противъ направленія Маймуни, на востокѣ также агитировалъ посланный нѣмецкими талмудистами *Саломонъ Петитъ*, выступившій съ циркулярнымъ посланіемъ противъ «Moreh», и тамъ также признавали необходимыми произносить отлученіе всѣмъ, занимающимся этими науками.

Но движеніе на востокѣ было сдержано и остановлено преимущественно въ самихъ общинахъ внукомъ Маймуни, равно какъ и экзилархомъ дамасскимъ, Ишай б. Хискія, и поддержкою, оказанною испанскими и итальянскими учеными. Изъ итальянцевъ главное мѣсто въ этомъ отношеніи занимаетъ *Гиллель б. Самуилъ* (1250 г.). Онъ выступаетъ первымъ представителемъ принесенныхъ имъ изъ Испаніи идей въ Италію, гдѣ въ XIII столѣтіи начала развиваться болѣе свѣжая умственная жизнь. Онъ пламенный поклонникъ Маймуни, и сдѣланное имъ объясненіе 25 предварительныхъ вопросовъ во второй части «Moreh» свидѣтельствуетъ о немъ, какъ о мыслящемъ и вѣрующемъ философѣ, который очень бы желалъ согласить традицію съ наукою. Кроме того онъ врачъ и медицинскій писатель, переведшій съ латинскаго на еврейскій языкъ Хирургію Бруно ди Лунгобурго и другія сочиненія, наприѣръ, книгу «De causis», труды Фома Аквинскаго и Эджидіо делле Колонне. Но только въ позднѣйшее время, послѣ того какъ сдѣлалось болѣе извѣстнымъ его главное сочиненіе «Tagmule Hanefesch» (Вознагражденіе Души) по вопросу о человѣческой душѣ и возмездіи, оцѣнили значеніе этого ученаго, какъ бойца за маймуническія идеи и какъ изслѣдователя въ области философіи, который первый обнаружилъ близкое знакомство съ христіанскими источниками и первый перевелъ съ латинскаго на итальянскій одно философское сочиненіе. Вышеупомянутый трудъ о возмездіи раздѣляется на двѣ части, изъ которыхъ первая разсуждаетъ о существованіи и сущности души, вторая же имѣетъ предметомъ награду и наказаніе въ загробной жизни, рай и адъ по философскому воззрѣнію того времени, какъ символы идей.

Особенный интересъ для характеристики борьбы между философіею и традиціею представляетъ переписка Гиллеля б. Самуила съ папскимъ лейбъ-медикомъ *Маэстро Исаакомъ Гаіо* и жившимъ также въ Римѣ еврейскимъ философомъ *Зерахія б. Исаакомъ б. Шеальтіелсмъ* изъ Барцелоны,—переписка, которая также сдѣлалась извѣстною только въ новое

время. Зерахія б. Исаакъ былъ хорошо знакомъ съ философіею Аристотеля и энергически, не допуская никакихъ компромиссовъ съ Гаггадою, боролся за раціоналистическое направленіе. Его экзегетическіе труды,—изъ которыхъ, къ сожалѣнію, сохранились только комментаріи къ «Іову» и «Притчамъ»,—стоятъ рѣшительно на сторонѣ того либеральнаго воззрѣнія, которое старалось объяснять чудеса Библіи естественнымъ путемъ. Вслѣдствіе этого авторъ былъ вовлеченъ въ ученый споръ съ набожнымъ Гиллелемъ. На попытки этого послѣдняго кое-какъ согласить свободное изслѣдованіе съ вѣрою въ чудеса, Зерахія иронически замѣчаетъ ему: «Если такъ, то возвратись въ страну отцовъ; укутайся въ молитвенный плащъ, читай мистическія сочиненія «Sefer Iezirah», «Schiur Komah» и т. п. и чуждайся трудовъ по естественнымъ наукамъ и философіи!»

Такая насмѣшка подѣйствовала на Гиллея тѣмъ тягостнѣе, что ему и безъ того уже не легко было выдерживать борьбу съ нападавшими на Маймуни. Поэтому онъ обратился съ письмомъ къ другому видному чело-вѣку, котораго хотѣлъ склонить на сторону маймуновскаго ученія, и къ Давиду Маймуни, которому онъ предложилъ созвать синодъ, гдѣ устроился бы диспутъ самыхъ выдающихся ученыхъ востока съ противниками философіи. Но и это предложеніе, какъ всѣ посредническія попытки въ этомъ ожесточенномъ спорѣ, не нашло себѣ отклика, и на востокѣ, точно также какъ это было на западѣ, дѣло ограничилось борьбою посредствомъ взаимныхъ отлученій, съ тою только разницею, что на востокѣ одержала и сохранила за собою на послѣдующее время побѣду партія маймуновская.

Въ самой Италіи споръ, повидимому, не переходилъ за предѣлы литературныхъ диспутовъ, въ родѣ вышеупомянутыхъ. Религіозная жизнь и научная не достигли еще тамъ достаточнаго развитія для того, чтобы вызвать страстный обмѣнъ мнѣній, а ужъ подавно и борьбу. Кромѣ вышеупомянутыхъ двухъ философовъ, Гиллея и Зерахія, работали въ Италіи всего нѣсколько переводчиковъ, имена которыхъ намъ придется еще называть въ связи съ другими родственными этимъ стремленіями.

Представителемъ талмудизма въ Италіи былъ въ эту пору *Исаія-де-Мали* Старшій, изъ Трани (1250 г.), котораго тосафистическія глоссы и новеллы къ различнымъ трактатамъ Талмуда свидѣтельствуютъ о немъ, какъ о выдающемся изслѣдователѣ закона. Для Италіи онъ имѣлъ такое же руководящее значеніе, какимъ пользовались первые талмудическіе учителя Діаспоры. Вѣстѣ съ тѣмъ онъ одинъ изъ плодovitѣйшихъ талмудическихъ

писателей средневековой эпохи, съ рѣдкою ясностью распоряжающійся своимъ матеріаломъ, избѣгающій всякой безусловной вѣры въ авторитеты, обнаруживающій рѣдкое пониманіе критики текста и не чуждающійся при этомъ наукъ. Ему или одноименному внуку его приписываются также различные экзегетическіе комментаріи къ книгамъ Судей, Самуила, Іова, къ Притчамъ, которые получили извѣстность какъ первое итальянско-еврейское объясненіе Библии. Въ нихъ видно стараніе подражать Раши, котораго и Исаія-де-Мали, и внукъ ставятъ особенно высоко и почитаютъ больше, чѣмъ всѣхъ французскихъ и испанскихъ ученыхъ, съ которыми, впрочемъ, они близко знакомы. Младшій современникъ послѣдняго—*Цидкіа б. Авраамъ*, тоже жившій во второй половинѣ XIII столѣтія въ Римѣ; его талмудическій компендіумъ о ритуальныхъ законахъ, «*Schibbole Haleketh*» (Сжатые колосья) частью напечатанъ и перешелъ въ позднѣйшее анонимное сочиненіе «*Taniah*» (учили, преподавали). Но значительнѣе этого, многими эксплуатировавшагося сочиненія, слѣдуетъ признать «*Sefer Haterumoth*» (Книга начатковъ) *Самуила б. Исаака*, прозваннаго Гасарди, такъ какъ онъ былъ родомъ изъ Сардиніи. Какъ ученикъ Нахмани, онъ составилъ въ его духѣ кодексъ талмудическаго гражданского права въ полномъ его объемѣ, трудъ, который между систематическими сочиненіями о Талмудѣ занимаетъ почетное мѣсто и сдѣлался основаніемъ для позднѣйшихъ, получившихъ большое значеніе кодексовъ.

Четвертый компендіумъ, относящійся приблизительно къ тому же времени, заслуживаетъ особаго упоминанія еще потому, что въ немъ справедливо признали «первое еврейское собраніе проповѣдей». Это книга «*Natadir*» (Постоянный), сочиненіе *Моисея б. Іекутіеля де-Росси*, собственно сводъ обрядовыхъ законовъ, но «заключающій также въ себѣ нравственныя правила, поученія, философскія изслѣдованія, а равно и относящееся къ уходу за здоровьемъ, напр., поминovanje дней, пригодныхъ для кровопусканія, при этомъ еще, сообразно духу времени, свѣдѣнія астрономическія, астрологическія, предсказанія погоды» и т. п. Въ этотъ же сборникъ включено другое моральное сочиненіе палермскаго врача *Ахитуба* подъ заглавіемъ «Корзина». «Лежащая въ основаніи этого сочиненія и напоминающая Божественную Комедію Данта идея придумана не дурно, но выполненіе неудовлетворительно». Значительною производительностью отличался и братъ Цидкіи б. Авраама, *Веніаминъ б. Авраамъ* (1300) г. изъ фамиліи Анавицъ (*degli Mansi*), авторъ религіозныхъ пѣ-

сень, морально-дидактическаго стихотворенія «Scha'are Ez Nachaajim» (Врата древа жизни), состоящаго изъ 63 строфъ, каждая изъ которыхъ оканчивается словомъ Chaajim (жизнь) и воспѣваетъ какую нибудь добродѣтель или какой нибудь порокъ, а также книги «Massah Gei Chisajjon» (Предсказаніе о долинѣ Откровенія), одного изъ лучшихъ сатирическихъ произведеній среднихъ вѣковъ. Одноименный съ нимъ писатель, *Веніаминъ б. Исуда*, изъ той же фамиліи въ Римѣ, пользовался значеніемъ, какъ толкователь Библии. Его комментаріи къ агіографамъ имѣютъ въ виду исключительно простой смыслъ словъ, въ противоположность экзегетическимъ работамъ его современниковъ, которыя всѣ отличаются почти исключительно гомилетическимъ характеромъ. Веніаминъ (Боцеко) современники прославляютъ сверхъ того, какъ «отца всѣхъ ученыхъ въ области математики». Въ Римѣ жилъ въ это же время *Иехиель б. Иекутіель*, также принадлежавшій къ фамиліи Аनावимъ, авторъ прекрасной моральной книги «Ma'aloth Hamiddoth» (Преимущества прекрасныхъ качествъ), въ которой уроки морали искусно подкрѣпляются доказательствами, взятыми изъ гагадической письменности. Изложеніе здѣсь «теплое, занимательное и оживленное многочисленными иѣткими изреченіями». Важнѣйшимъ пунктомъ своей этики Иехиель признаетъ «хорошій образъ жизни».

За предѣлы талмудическихъ изслѣдованій съ одной стороны, а съ другой—переводческой дѣятельности вмѣстѣ съ раціоналистическимъ объясненіемъ Библии, какимъ оно самымъ явственнымъ образомъ выражается въ трудахъ Іакова б. Аббамаре,—за эти предѣлы умственная жизнь Италіи того времени едва-ли переходила. Конецъ тринадцатаго столѣтія и начало четырнадцатаго ознаменовались здѣсь, какъ и во всей Европѣ, общимъ упадкомъ силъ—результатомъ долговременной борьбы, умственною апатіей, какъ необходимою смѣною усиленнаго оживленія, которое поддерживало эта же борьба въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій. Всѣ эти явленія сдѣлали почву пригодною для того теченія, которое уже также столѣтіе назадъ вышло изъ своего узкаго русла и разлилось на огромное пространство,—теченія, которое потомъ всюду, гдѣ высоко взлетавшіе умы возвращались усталые въ область мышленія, предлагало себя къ ихъ услугамъ, чтобы съ высоты мысли низвести ихъ въ глубину чувства,—для *мистики!*

К а б б а л а .

Если мы прослѣдимъ путь того мощнаго теченія, которое несетъ съ собою мистику, начиная отъ самаго перваго источника его, то этимъ пер-

выихъ источникомъ окажутся тѣ двѣ главы Библии, которыя повѣствуютъ о сотвореніи міра и величіи Бога. Въ нихъ обѣихъ изъ рамокъ поучающей закону и исторіи Библии восходится къ происхожденію самихъ вещей. Вотъ почему, когда въ Александріи встрѣтились между собою греческая философія, халдейское или египетское суевѣріе и еврейское богословіе, обѣ онѣ сдѣлались предметомъ философскаго обсужденія, а затѣмъ и остались таковыми, когда мыслительная работа Талмуда закончилась, и въ русло еврейской литературы вошло новое теченіе,—остались въ Палестинѣ, гдѣ эссеяне практиковали свое мистическое ученіе, а равно и въ Вавилонѣ. Въ это-то время возникло сочиненіе, выработавшее космополитическую философію еврейства въ систему «Sefer Iezirah», въ которомъ тайна міроваго порядка изображена числами и буквами.

Эта книга сдѣлалась основаніемъ цѣлой литературы. Въ позднѣйшихъ Мидрашахъ, псевдо-эпиграфическихъ писаніяхъ и многочисленныхъ комментаріяхъ къ «Sefer Iezirah», мысли этой послѣдней развивались, толковались и принимали болѣе грубый характеръ. Во многихъ изъ этихъ сочиненій къ теозофіи присоединяются уже суевѣріе, хиромантія, магія и демонологія, нашедшія себѣ опору даже и въ Талмудѣ. Этотъ родъ мистической теозофіи имѣлъ постоянно своихъ приверженцевъ и дѣятелей. Къ ней обращались иногда и значительные мыслители, напримѣръ Саломонъ Габироль, а созерцательная набожность Бахи ибнъ Пакуды, Іегуды Галеви и т. п., равно какъ астрологическое суевѣріе людей въ родѣ ибнъ Эзры, давали ей новую пищу. Только Маймунъ стоитъ совершенно вдали отъ нея и относится къ ней рѣшительно враждебно *. Мистическому погруженію въ космогоническія и теозофическія теоріи, астрологической игрѣ числами, набожной созерцательности, этому всему, находившему себѣ опору въ неоплатонизмѣ, Маймунъ противопоставилъ въ еврействѣ аналитическую систему чистаго мышленія, которую однако его ученики превратили въ плоскій раціонализмъ.

Рѣзкою противоположностью этому раціонализму, дѣлавшему изъ образовъ Библии философскія схемы и чистыя отвлеченности, выступила мистика. Не по всѣмъ столѣтіямъ подъ рядъ можно прослѣдить ея теченіе. Отъ первыхъ временъ ея возникновенія до времени Маймуни оно скрывается въ

* Въ новѣйшее время доказано, что и до Маймуни вавилонскіе гаоны были противниками мистики и что Маймунъ слѣдовалъ въ этомъ отношеніи примѣру гаоновъ и опирался на ихъ авторитетъ. *Ред.*

глубокой тьмѣ; только въ началѣ тринадцатаго столѣтія снова выходитъ оно наружу, и затѣмъ разрастается все больше и больше въ громадный потокъ, который скоро наводняетъ всѣ области литературы и производитъ въ нихъ величайшія опустошенія. Какъ повсюду, такъ и въ еврействѣ, мистика приняла наслѣдіе великой поры и составила основную черту эпохи, въ которую образованіе понизилось, умственная дѣятельность ослабѣла. Въ такое время мистика должна была встрѣтить дружественный пріемъ, какъ рѣзкая реакція противъ односторонняго философскаго направленія разума. Этимъ объясняется пріобрѣтенная мистикой сила и въ христіанскомъ мірѣ тринадцатаго столѣтія, гдѣ она обнаружилась въ явленіяхъ, аналогическихъ съ еврейскими, и точно съ такими же симптомами. Имѣютъ ли всѣ эти направленія одинъ и тотъ же источникъ, или источники ихъ различные—это до сихъ поръ остается неразрѣшенной загадкой. Одни приписываютъ рѣшающее вліяніе на развитіе мистики восточной теозофіи, другіе—парсизму, третіе—халдеямъ и грекамъ. Одни находятъ ея колыбель въ Египтѣ, другіе переносятъ время ея рожденія даже въ патріархальный вѣкъ и доказываютъ, что она рядомъ съ моисеевскою традиціею идетъ путемъ устной передачи, какъ активное тайное ученіе. Но всѣ эти мнѣнія лишены достаточнаго историческаго основанія, и ни одному изъ нихъ не удалось объяснить происхожденіе мистическаго ученія—каббалы, которая внезапно и разомъ выступила на сцену, какъ умственная сила. И совершилось это именно въ Провансѣ, гдѣ въ противоположность христіанской схоластики выработалось одновременно съ нею направленіе, поставившее на первый планъ непосредственную вѣру и создавшееся въ вѣрѣ и любви общеніе Бога съ человѣкомъ, и гдѣ также и въ еврействѣ впервые зашла рѣчь объ ученіи каббалы, ученія, которое далеко зашло за предѣлы мистики гаонскаго періода, находившей даже въ «Книгѣ Сотворенія» раціоналистическую подкладку, и должно быть строго отъ нея отличаемо.

Авраамъ б. Давидъ, вониствующій и ученый раввинъ Нима, главнѣйшій же образъ его сынъ, слѣпой *Исаакъ*, считаются первыми дѣятелями или воскресителями этого ученія. Учителемъ Авраама б. Давида называютъ какого-то *Іакова Назира*, жившаго въ двѣнадцатомъ столѣтіи, и отсюда нить мистической традиціи тянется все вверхъ, доходя до пророка *Иліи* и патріарха Авраама. Слепцаго *Исаака* уже въ слѣдующемъ столѣтіи славятъ какъ творца каббалы, первымъ поводомъ къ созданію которой была повидимому потребность толковать антропоморфическую Гаггаду бук-

важно, но вмѣстѣ съ тѣмъ такъ, чтобы это объясненіе было допускаемо. Ученіе Исаака называютъ «глубокимъ и чистымъ»; онъ разработалъ числовую систему Сефирота, впервые нашедшую себѣ мѣсто въ *Sefer Iezirah*, и провозгласилъ идею метемпсихозы. Главнѣйшими его учениками и представителями каббалистическаго ученія въ первомъ помануйновскомъ столѣтіи считаются *Эзра* и *Азріель*, которыхъ тоже признаютъ за одно лицо и которые также, по мнѣнію иныхъ, были учителями Нахмани въ Каббалѣ. Одному изъ этихъ двухъ приписывается комментарий къ десяти Сефиротъ, гдѣ каббалистическія идеи впервые были изложены въ нѣкоторомъ систематическомъ порядкѣ.

По его объясненію, главные пункты каббалы составляютъ понятія о *En Sof* (бесконечномъ) и *Sefiroth*—понятія, которыя до тѣхъ поръ въ этомъ видѣ были чужды еврейской письменности. Первое изъ нихъ, заимствованное изъ неоплатонизма, хотя и сильно настаиваетъ на атрибутахъ отрицательныхъ, но все таки предполагаетъ существованіе трехъ свойствъ: абсолютнаго совершенства, всеединичности и неизмѣняемости, изъ которыхъ среднее, заключающееся въ томъ, что нѣтъ ничего внѣ Бога, т. е. что все въ немъ, ведетъ къ заключенію, что такимъ образомъ и міръ долженъ необходимо быть въ немъ. Но такъ какъ міръ съ одной стороны имѣетъ много недостатковъ, съ другой же—устроенъ руководимою разумомъ творческою волею, то въ немъ нельзя видѣть непосредственное созданіе *En Sof* (т. е. бесконечнаго). Должно допустить—и такова также развитая Габиролею неоплатоническая идея—существованіе разумныхъ субстанцій между Богомъ и міромъ—*Sefiroth*, существъ, занимающихъ средину между совершеннымъ Богомъ и несовершеннымъ міромъ, отдѣлившихся отъ *En Sof* посредствомъ эманации. Число этихъ сефиротъ по Азріелю, а также и позднѣйшей каббалѣ, десять; но имена ихъ у различныхъ писателей различны. Толкованіе этихъ именъ теряется уже въ глубокихъ безднахъ каббалы, куда глазъ изслѣдователя не можетъ слѣдовать за ними.

Но рядомъ съ этимъ каббалистическимъ теченіемъ, по еврейской литературѣ той эпохи—подобно тому, какъ весною рѣка раздѣляется на двѣ крупныя струи—проходитъ еще одно мистическое теченіе, которое можно скорѣе признать продолженіемъ гаонской мистики и которое родилось, быть можетъ, въ Германіи, но своимъ происхожденіемъ обязано страданіямъ и преслѣдованіямъ евреевъ въ этой странѣ.

Еще были живы въ Германіи, Богеміи и Австріи послѣдніе тоссафисты

или ихъ ученики, и талмудизмъ находилъ себѣ въ этихъ мѣстностяхъ ревностныхъ приверженцевъ и дѣятелей. Но плачевное политическое и общественное положеніе евреевъ въ Германіи не позволяло имъ работать и учить въ духѣ ихъ собратьевъ въ романскихъ земляхъ. Единственное утѣшеніе находили они поэтому въ самой суровой строгости и въ погруженіи себя въ слово Божье. Религіозная строгость германскихъ евреевъ вошла въ Діаспорѣ въ пословицу, и они часто выставлялись, какъ образецъ, менѣе набожнымъ единовѣрцамъ Испаніи и Прованса. Но глубокое погруженіе въ духъ первобытныхъ временъ съ другой стороны вызвало мистическое направленіе, которое оказывается поразительно родственнымъ съ аналогическими явленіями въ христіанской церкви, такъ что нельзя не признать справедливымъ мнѣніе, что умственные направленія послѣдователей той и другой религіи никогда, быть можетъ, не были такъ родственны между собою и такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, какъ въ тринадцатомъ столѣтіи,—томъ самомъ, въ которомъ они въ практической жизни наиболѣе враждовали между собою и были отдѣлены одно отъ другаго глубочайшею бездною.

Это родство обнаруживается въ личности и воззрѣніяхъ человека, возвеличеніемъ котораго съ особенною любовью занималась легенда—*Ieguda Гахасида* (Благочестиваго), жившаго въ Регенсбургѣ къ концу двѣнадцатаго и началу тринадцатаго столѣтія. Онъ вѣроятно первый вывелъ теозофію въ Германіи на новый путь, мало похожій на тотъ, по которому каббала пошла въ Испаніи. Мистическое направленіе его имѣло источникомъ не оппозицію противъ философіи, которая вѣдь была почти чужда нѣмецкимъ евреямъ, а личную житейскую скорбь и страданія, которыя онъ видѣлъ вокругъ себя. Такимъ образомъ Iегуда Благочестивый выработалъ себѣ собственное міровоззрѣніе, въ которомъ нельзя даже не видѣть нѣкотораго рода оппозиціи противъ преобладавшаго талмудизма. «Преданный своему идеалу познанія и набожности, онъ въ жизни и мышленіи далеко превзошелъ своихъ современниковъ». Его изреченія и взгляды были въ послѣдствіи собраны и изданы подъ его именемъ; на сколько при этомъ пострадала первоначальная редакція, рѣшить трудно. Несомнѣнно то, что взгляды, составляющіе фундаментъ его міровоззрѣнія, отличны отъ взглядовъ его современниковъ, которыхъ онъ не боится порицать за слишкомъ ревностное занятіе Талмудомъ и съ которыми рѣшительно расходится во многихъ вещахъ, даже изъ тѣхъ, что входятъ въ область религіозной практики. Выше опирающейся на галахическіе источники строгой ортодоксальности

онъ ставитъ любовь къ Богу и погруженіе человѣка въ Его святые тайны— «страстную любовь къ Богу христіанской мистики»,—признавая ихъ несравненно важнѣе практической набожности. «Обнаруживать самое благородное въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, самое высшее въ дѣйствіяхъ еврея, отыскивать въ намекахъ и указаніяхъ священныхъ книгъ самую глубокую истину»—въ этомъ находятъ цѣль стремленій его глубокого и чистаго ума, въ которомъ представляются слитыми воедино «поэтическое, нравственное и божественное». Изъ сочиненій его, которыя, какъ уже сказано, сохранились только въ обломкахъ, упоминаются преимущественно «Sefer Nakabod» (Книга о небесной славѣ) и главнымъ образомъ—въ послѣдствіи цѣнившаяся очень высоко «Sefer Nachassidim» (Книга благочестивыхъ). «Возвышенное и мелочное, прекрасное и отталкивающее переиѣшано здѣсь одно съ другимъ; драгоценные камни, сверкающіе чуднымъ блескомъ, лежатъ засыпанные пылью, зерна золота рассыпаны въ грязи и песокъ, благоухающіе цвѣты, вырастаютъ изъ мусора и гнили, картина самой свѣжей жизни является рядомъ съ образами тлѣнія и смерти». Но основную черту книги составляетъ любовь къ Богу и людямъ; и потому-то къ ней совершенно идетъ заглавіе «Книга благочестивыхъ». Ея авторъ—ибо таковыиъ мы должны безусловно признавать Іегуду Гахасида—самъ до такой степени проникнутъ и восторженно охваченъ этой любовью, что придаетъ ей первенствующее значеніе во всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ и во всѣхъ вопросахъ вѣры. Отъ всего этого сочиненіе его производитъ странное впечатлѣніе: рядомъ съ нѣжнѣйшими аккордами чистой любви и благородной человѣчности раздаются глухіе звуки глубочайшаго суевѣрія и съ отчаяніемъ смотрящей на міръ мистики, которой Іегуда Гахасидъ преданъ тѣломъ и душою. Примирить эти два, столь рѣзко противоположныя одно другому направленія, можетъ только этическое мировоззрѣніе автора. На счетъ отношеній человѣка къ Богу и людямъ, еврея къ христіанину, дѣтей къ родителямъ, «Книга благочестивыхъ» даетъ совѣты, полные чистѣйшей нравственности и идеальности,—изъ коихъ мы приведемъ нѣсколько для характеристики всего сочиненія:

„И самый набожный не можетъ имѣть притязанія на награду Божью, и хотя бы онъ прожилъ тысячи лѣтъ, не въ его силахъ воздать даже за мельчайшее изъ многихъ благодѣяній, оказываемыхъ ему Господомъ. Поэтому пусть всѣ служатъ своему Создателю не ради надежды на рай, а изъ чистой любви къ Нему и Его завітамъ.—Не обманывай никого, также и не-еврея, умышленно своими дѣйствіями; не злобствуй на людей, къ какой бы вѣрѣ они ни принадлежали. Поступай честно въ своихъ дѣлахъ.—Не должно ни съ кѣмъ,

равно и съ иновѣрцами, дѣйствовать несправедливо. Въ сношеніяхъ съ не-евреями старайся быть такимъ же добросовѣстнымъ, какъ и съ евреями; не давай не-еврею замѣчать его заблужденія, и лучше тебѣ жить милостивею, чѣмъ къ позору еврейства и еврейскаго имени убѣгать съ чужими деньгами. Впрочемъ, поведеніе евреевъ въ большинствѣ мѣстъ сообразуется съ поведеніемъ христіанъ. Гдѣ безнравственны христіане, тамъ порочны и евреи.—На деньгахъ людей, которые обрѣзываютъ монету, занимаются ростовщичествомъ, употребляютъ фальшивыя мѣры и вѣсы и безчестно ведутъ торговлю, нѣтъ благословенія Божьяго; дѣти и помощники этихъ людей оканчиваютъ тѣмъ, что дѣлаются нищими.—Кто имѣетъ состраданіе къ людямъ, того щадитъ Богъ.—Величайшій порокъ—неблагодарность; она недозволительна и относительно животныхъ.—Не говори: „Я воздамъ зломъ за зло!“ Надѣйся на Бога, и Онъ поможетъ тебѣ.—Зависть и ненависть отстраняй отъ себя; когда тебя бранятъ, молчи.—Когда твоя жена огорчаетъ тебя, и ты ненавидишь ее, то проси Бога не о томъ, чтобъ онъ далъ тебѣ другую жену, но чтобы поселилъ въ этой любви къ тебѣ.—Древніе писали сочиненія, но не выставляли на нихъ своихъ именъ; они хотѣли наслаждаться плодами своей дѣятельности не въ этой земной жизни.—Кто истязаетъ себя постами, грѣшитъ. Если бы Богу были угодны посты, Онъ потребовалъ бы ихъ.—Должно молиться только на томъ языкѣ, который понимаешь. Молитва требуетъ набожности, а она невозможна безъ пониманія того, что произносишь въ молитвѣ.—О набожныхъ, дѣлающихъ добро, евреи-ли они или христіане, должно говорить: память ихъ къ добру!—Неправильное мнѣніе набожнаго человѣка не должно быть распространяемо, ибо сказано: Люби ближняго, какъ самого себя,—и притомъ человѣкъ вѣдь не желаетъ, чтобъ распространялись его собственные заблужденія.—Въ день страшнаго суда будутъ воедино собраны всѣ, равные между собою по заслугамъ. Но отецъ не будетъ тогда скорбѣть объ отсутствующемъ сынѣ, ибо радости рай и наслажденіе отблескомъ божества преодолеваютъ всякую печаль!“

Такимъ образомъ этика Іегуды Благочестиваго вошла въ гавань мистики. Но если идеалы, какъ и его сочиненія, остались только развалинами, то все-таки этическая сторона его ученія—хотя, къ сожалѣнію, и мистическая—получила дальнѣйшую разработку трудами его учениковъ и преемниковъ. Напротивъ того, зародыши той робкой оппозиціи исключительно галахическому направленію, которая безспорно имѣетъ мѣсто въ его міровоззрѣніи, не достигли зрѣлости.

Нѣсколько капель философскаго масла, быть можетъ, помогли бы этой робкой оппозиціи разгорѣться яркимъ пламенемъ; но и этихъ капель не было у вѣмецкихъ евреевъ того времени, которымъ въ заботѣ о существованіи, каждый день висѣвшемъ у нихъ на волоскѣ, было вовсе не до занятія науками. Когда же, можетъ быть, къ нимъ проникли смутныя вѣсти

объ умственномъ движеніи въ южныхъ странахъ и о находившейся съ этимъ въ связи борьбѣ за и противъ Маймуни, то это пренебреженіе наукъ ввели даже въ обязанность, поучали ему, какъ дѣлу, составляющему заслугу человѣка. Только въ области Талмуда производили они кое-что значительное, если и не самостоятельное. Изъ учениковъ Іегуды Хасида занимаетъ первое мѣсто, какъ главный представитель этого мистическаго хасидизма, *Елеазаръ б. Іегуда* въ Ворисѣ (1230 г.), извѣстный подъ именемъ своего галахически-этического сочиненія «Rokeach». Онъ былъ талмудистъ и мистикъ, авторъ покаянныхъ пѣсень и моральныхъ сочиненій, изучалъ астрономію и писалъ комментаріи къ библейскимъ книгамъ, молитвамъ и неизбѣжной «Sefer Iezirah». Но ему не были чужды и выдающіеся мыслители испанско-арабской школы, каковы Саадіа, Ибнъ Эзра и др. Въ сочиненіяхъ его, обнимающихъ всѣ области знанія, находимъ пеструю смѣсь ученія объ ангелахъ и Мидраша, философіи и каббалы, суевѣрія и этики. Напротивъ того, его покаянныя пѣсни — числомъ около шестидесяти — просты и безпритязательны, безъ всякихъ мистическихъ добавленій. Главными сочиненіями его считаются «Rokeach» (по числовому значенію его имени) и книга противъ еврейскихъ антропоморфистовъ «Scha'age Sod Hajjichud we Ha'emunah» (Врата тайны единичности и вѣры), гдѣ рѣзко настаивается на духовности понятія о Богѣ и отрицается вѣратѣхъ, которые принимаютъ Гаггаду буквально. Но ясное положеніе относительно этой Гаггады не удалось, конечно, занять и Элеазеру б. Іегудѣ, и его представленія о небесномъ тронѣ Божьемъ съ его сонмами ангеловъ едва-ли достигаютъ высоты тогдашней еврейско-философской школы Испаніи. Онъ наполняетъ весь міръ ангелами, даетъ каждому человѣку ангела-хранителя или ангела судьбы и отыскиваетъ въ словѣ Писанія скрытый «внутренній смыслъ», чѣмъ понятно открывается широкій просторъ фантастическимъ призракамъ того времени. Научнымъ основаніемъ для его теоріи строенія міра служитъ космогонія «Борайта Элеазара», которая буквами и числовой экзегетикой выработана у него въ какую-то причудливую космографію. Кроме того онъ, по всей вѣроятности, былъ первый, примѣнившій въ самой широкой степени — въ своемъ большомъ сочиненіи «Sode Raze», о тайнахъ каббалы — мистическую игру числами, состоящую именно въ томъ, чтобы переставлять буквы имени божьяго и стиховъ Писанія, переводить ихъ на числовые знаки, или смотрѣть на нихъ, какъ на сокращеніе знаменательныхъ словъ (Ziruf, Gematria, Notarikon) — игру, которую позднѣйшая каббала сильно эксплуатировала для своихъ цѣлей.

Но что съ другой стороны ставить Элеазара б. Іегуда выше его современниковъ, такъ это его этическое міровоззрѣніе. Любовь къ Богу и смиреніе суть путеводныя звѣзды его жизни, любовь къ человѣку и добродѣтель—его высочайшіе идеалы. Но всѣ добродѣтели—смиреніе и набожность, раскаяніе и цѣломудріе, честность и вѣрность, по его убѣжденію, ничто иное, какъ лучи сознательнаго представленія человѣка о Богѣ, и Элеазаръ славить ихъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, слѣдуя въ этомъ благородному образцу—«Обязанностямъ Сердца» Бахіи, и выставляетъ идеалами чистаго состоянія ума и сердца. Въ иное время и при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ этотъ человѣкъ несомнѣнно обнаружилъ бы необыкновенную дѣятельность и могъ бы создать значительныя вещи. Его вліяніе на современниковъ было не заурядное, и созданное имъ направление разработали менѣе даровитые, но такіе же ревностные ученики его, въ духѣ своего учителя. Одинъ изъ этихъ учениковъ, *Менахемъ* изъ Аквиден, быть можетъ, возстановилъ связь между нѣмецкою мистикой, для которой однако En-Sof и десять сефиротъ были еще незнакомыя понятія, и испанско-провансальскою каббалою, которая въ свою очередь не знала игры числами. Онъ сдѣлалъ это посредствомъ различныхъ своихъ сочиненій, главнымъ же образомъ—посредствомъ комментарія на десять сефиротъ и касавшейся того же предмета книги «Kether Schem Tob» (Вѣнецъ добраго имени). Не всѣ однако ученики Іегуды Благочестиваго и Элеазара б. Іакова, которые могутъ считаться отцами нѣмецкой мистики, пошли по указанному въ ихъ сочиненіяхъ пути. Есть даже основаніе думать, что уже младшіе современники и ученики предчувствовали опасность, какая могла быть вызвана этимъ мистическимъ стремленіемъ къ Богу, этимъ мечтательнымъ смиреніемъ, въ ихъ скрытой оппозиціи традиціонному ученію. По крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ, *Моисей б. Хисдаи* изъ Тахау, называвшійся поэтому также *Моисей Таку*, авторъ различныхъ рѣшеній, комментарій къ Талмуду, ритуальныхъ объясненій и одного сочиненія по религіозно-философскимъ вопросамъ, полемизируетъ очень рѣшительно съ направленіемъ Іегуды, при этомъ правда не менѣе рѣзко выступая противъ представителей философіи, противъ Саадіи, Маймуни, Ибнъ Эзры. Онъ требуетъ буквальнаго пониманія гаггадическихъ изреченій о Богѣ, но тѣмъ не менѣе отвергаетъ мистическія сочиненія съ ихъ грубыми антропоморфизмами, доказывая, что они выдуманы и контрабандно пущены въ ходъ каранинами. Моисей Таку есть такимъ образомъ повидимому представитель третьяго направленія въ средѣ тогдашняго еврейства—направленія Галахи,

въ противоположность философій и мистикѣ. И дѣйствительно, въ галахической области его цитировали, какъ авторитетъ, и къ нему обращались за рѣшеніями по юридическимъ вопросамъ.

Своимъ знакомствомъ съ карамской литературой онъ обязанъ несомнѣнно * старшему современнику, *Петахія изъ Регенсбурга*, известному какъ писатель-путешественникъ и рассказы котораго были записаны его землякомъ Іегудою Гахасидомъ. Они въ настоящее время носятъ заглавіе «Sibbub schel Rabbi Petachia» (Путешествіе рабби Петахія) и сообщаютъ подробности о путешествіи, предпринятомъ около 1170—1180 г. изъ Праги, по Польшѣ, Россіи, татарскимъ землямъ, странѣ туркменовъ, оттуда на востокъ и потомъ чрезъ Грецію обратно въ Регенсбургъ. Записки эти не лишены общаго интереса, хотя и далеко уступаютъ достоинствомъ запискамъ Веніамина Тудельскаго; подобно этимъ послѣднимъ, и они распространены въ различныхъ переводахъ.

Изъ всѣхъ указанныхъ направленій, побѣда въ концѣ концовъ осталась въ этомъ періодѣ—первой половинѣ тринадцатаго столѣтія—въ Германіи и Австріи, за галахическимъ и талмудическимъ. Умные и ученые изслѣдователи сдѣлали то и другое господствующимъ въ предѣлахъ тогдашняго еврейства, и какъ односторонній раціонализмъ, такъ и чувствительная мечтательность уступили первсе мѣсто серьезному изученію закона божьяго, поднятому на значительную высоту такими людьми, какъ *Меиръ* изъ Ротенбурга и его учитель *Исаакъ б. Моисей* изъ Вѣны. Послѣдній—въ сокращеніи *Ріазъ*, обыкновенно же называвшійся по его главному сочиненію Исаакъ «*Or saguah*» (Разсѣянный свѣтъ)—былъ ученикъ сира Леона въ Парижѣ и повидимому перенесъ его тосафистическій способъ ученія въ Германію. Сочиненіе его, появившееся въ полномъ видѣ только въ новое время, объясняетъ Талмудъ въ порядкѣ его отдѣленій и серій такимъ образомъ, что все содержаніе переработано въ самостоятельныя главы по отдѣльнымъ предметамъ—галахотъ—при чемъ однако авторъ не держится послѣдовательнаго порядка самаго Талмуда. Для исторіи пониманія и обсужденія многихъ, относящихся къ этимъ областямъ Талмуда предметовъ, трудъ Исаака весьма важенъ.

* Это далеко не несомнѣнно: Моисей Тахау говоритъ только, что онъ читалъ карамскія книги, привезенныя изъ Россіи, и нигдѣ нѣтъ указаній, чтобы именно Петахія ихъ привезъ.

Но первымъ раввинскимъ авторитетомъ того времени былъ безспорно *Меиръ б. Барухъ* въ Ротенбургѣ на Тауберѣ (ок. 1225—ок. 1293 г.), прославившійся кромѣ того удивительными обстоятельствами своей жизни. Можно даже сказать, что его личное значеніе почти больше значенія литературнаго, такъ какъ изъ трудовъ его сохранились только галахическія писанія, рѣшенія по юридическимъ вопросамъ—числомъ около 1300—и нѣсколько синагогальныхъ стихотвореній. Но есть историческое основаніе признавать въ его дѣятельности замѣтную противоположность съ направле-ніемъ Іегуды Благочестиваго. Не подчиняясь суевѣрію и преувеличенной чувствительности, онъ признавалъ только одно—изученіе Талмуда, практикуя его заимствованною у французскихъ тосафистовъ методою, и славился, какъ первый авторитетъ Германіи и Сѣверной Франціи. Слава эта была такъ велика, что и современники и потомки не называли его «Хасидъ», а придавали титулъ «Великій Свѣтъ»—какимъ до тѣхъ поръ удостаивали только Гершона, Раши, и подобныхъ знаменитостей.

Въ синагогальныхъ стихотвореніяхъ *Меиръ б. Барухъ* подражаетъ возвышенному образцу—Іегудѣ Галеви,—Сіонская Пѣснь котораго вызвала у него цѣлый рядъ подобныхъ скорбныхъ пѣсенъ, по стихосложенію и постройкѣ очень близкихъ къ образцу, но достоинствомъ конечно ниже его. Полетомъ фантазіи и глубиною чувства *Меиръ Ротенбургскій* правда не очень уступаетъ Іудѣ, но рѣшительно не можетъ сравниться съ нимъ чистотою языка. Его Сіонская пѣснь, принятая также и въ нѣмецкомъ синагогальномъ богослуженіи, оплакиваетъ сожженіе Торы—въ римскія времена, или во время французской инквизиціи въ Парижѣ, объ этомъ трудно догадаться*,—и начинается слѣдующими строфами:

Дошла-ли до тебя, Тора, вѣсть о скорби учениковъ,
Которые, увы, такъ любили пребывать въ твоей тѣни?
Теперь они тяжело стонутъ, раненные въ сердце,
Раненные тѣмъ, что ты сдѣлалась жертвою огня.

Они радостно ожидали, что твой яркій блескъ
Сдѣлается свѣточемъ, который озаритъ весь міръ;
И вотъ міръ погруженъ въ тьму, такую ужасную, такую густую,
И нѣтъ ни одного луча, который освѣтилъ-бы эту темноту.

Оттого такъ горько скорбь твоихъ вѣрныхъ,
Оттого рана горитъ какъ палящій огонь,

* Далеко вѣроятнѣе однако второе предположеніе.

Карпелесъ, Ист. евр. Литературы, т. I.

Оттого разбитое сердце стонетъ и плачетъ,
 Подобно жалобному заныванью сови.

Сбрось, Синай, роскошное одѣяніе твое,
 Одѣнься, какъ вдова, въ печальный трауръ,
 И слезы, текущія изъ моихъ глазъ,
 Пусть сольются въ великій и мощный потокъ;

И пусть донесется онъ къ гробницѣ Моисея,
 И постучится въ двери его и спроситъ:
 Развѣ есть у него какое-нибудь новое ученіе,
 Если онъ допустилъ ожечь твои свѣтки?

Трагическая судьба Меира Ретенбургскаго, бывшаго, — по мнѣнію нѣ-
 которыхъ — первымъ «великимъ раввиномъ нѣмецкой имперіи», извѣстно.
 Онъ сдѣлался жертвою хищническихъ склонностей тогдашнихъ властителей
 и умеръ въ тюремномъ заточеніи въ Энзисгеймѣ. Высокое почтеніе, которымъ
 окружали этого твердаго человѣка при жизни его, еще усилилось его
 трагическою судьбою, и она конечно была также причиною того, что
 нѣкоторыя изъ его синагогальныхъ стихотвореній приобрѣли и удержали
 за собою прочное мѣсто въ богослуженіи — честь, выпадавшая большею
 частью на долю только произведеній стараго времени. Но даже строго
 галахическое направленіе, принятое Меиромъ въ противоположность Іегудѣ
 Гахасиду, впоследствии не осталось вполне чуждо мистическимъ заблуж-
 деніямъ. Скоро послѣ того, какъ возстановилась связь между хасидизмомъ
 и Каббалой, мистика овладѣла всей областью Діаспоры и стала находить
 себѣ тѣмъ болѣе ревностныхъ приверженцевъ, тѣмъ плачевнѣе дѣлалась
 судьба евреевъ и тѣмъ чаще взоры ихъ подымались изъ юдоли земной
 скорби къ наслажденіямъ неба и рая.

Въ Испаніи, гдѣ противоположности сталкивались между собою рѣзче,
 чѣмъ гдѣ-бы то ни было, Каббалѣ пришлось еще выдержать сильную схват-
 ку съ философіею. Тамъ не позабылись еще традиціи Маймуни, который
 энергически отвергалъ всякое таинственное ученіе и о мистической лите-
 ратурѣ говорилъ, что она заслуживаетъ сожженія. Но для приверженцевъ
 Каббалы это обстоятельство служило только новымъ побужденіемъ под-
 робно заняться тѣми писаніями, которыя богохульно изображали божество
 по его тѣлеснымъ свойствамъ. Очень характерично, что большинство
 этихъ приверженцевъ вышли изъ философской школы и что только недо-

вольство крайностями рационалистов заставило ихъ кинуться въ другую крайность.

Что *Нахмани* былъ одинъ изъ ревностныхъ распространителей мистическаго ученія, объ этомъ мы уже говорили. На его авторитетъ опирались всѣ послѣдующіе мистики. Каббала для Нахмана «божественная мудрость», и весь библейскій текстъ въ его пониманіи растворяется по большей части въ буквенныя стихи, изъ которыхъ можно составлять мистическія названія Бога. Въ этомъ духѣ писалъ и неизвѣстный авторъ несправедливо приписывавшагося *Перецу б. Исааку* въ Геронѣ большого сочиненія «Maagescheth Ha'elohuth» (Божественный Порядокъ), гдѣ находимъ стараніе установить полную систему мистическаго ученія. Авторъ идетъ даже дальше, утверждая, что отдѣльныя ученія Каббалы, напримѣръ объ *En Sof*, не находятся ни въ Пятикнижьи, ни у Пророковъ и агіографовъ, ни въ Мишнѣ и Талмудѣ, и дошли до насъ посредствомъ тайной передачи изъ поколѣнія въ поколѣніе.

Но въ еще болѣе вѣскихъ авторитетахъ нуждалась молодая мистика, чтобы доказать свою глубокую древность и найти себѣ доступъ въ общины. Такимъ путемъ и создавалась обширная псевдо-эпиграфическая литература, въ которой появилось въ ту пору книга «*Bahir*» (Блескъ), приписанная ни болѣе, ни менѣе, какъ таннанту *Нехуніи б. Гаканъ* и отъ этого получившая заглавіе «Мидрашъ раббн Нехуніи б. Гаканы». Вымыслу охотно повѣрили, и книга была пущена въ ходъ, какъ священное преданіе.

При такихъ благопріятныхъ обстоятельствахъ Каббала распространилась быстрѣе, чѣмъ распространялись когда либо до того времени новыя умственныя теченія въ Испаніи. Изъ Героны, бывшей повидимому мѣстомъ ея рожденія, она въ короткое время прошла всю Испанію въ Толедо, и здѣсь также воспламенила сердце и поработила себѣ умы. Толпы полужнаекъ наводняли страну самыми мудреными идеями и сочиненіями, всѣ точно пьянѣли отъ религіознаго бреда, и люди, воспитанные въ традиціяхъ чистаго мышленія, теперь съ какимъ-то сладострастіемъ предавались новымъ мистическимъ откровеніямъ. Въ пророкахъ и чудотворцахъ въ такое время конечно не было недостатка, за теоретическою Каббалой послѣдовала скоро практическая (*Kabbalah ma'asioth*), занявшаяся совершеніемъ чудесъ и изготовленіемъ талисмановъ и объявившая войну всякой философіи.

Одинъ изъ самыхъ видныхъ дѣятелей въ области мистики былъ въ

этомъ періодѣ *Тодросъ* * б. *Іосифъ Абулафіа* (1230 г.), занимавшій въ Севильѣ, при дворѣ короля Санчо IV, важную должность и доставившій мистическому ученію много приверженцевъ, благодаря своему общественному положенію и своимъ сочиненіямъ, полнымъ таинственнаго экстаза. Будучи потомкомъ того Меира б. Абулафіи, который нѣкогда пошелъ войною на Маймуну, Тодросъ натурально также выступилъ противъ философіи: онъ сражается съ нею въ каббалистическомъ сочиненіи «*Ozar Hakabod*» (Сокровище Чести)—и сражался также страстно, какъ и его предокъ. Такъ какъ—говорилъ онъ — философія отрицаетъ существованіе злыхъ духовъ, то она должна отвергать вѣру и въ ангеловъ, а поэтому заслуживаетъ полнаго осужденія. «Они (т. е. философы) бродягъ во тьмѣ и не могутъ понять существованіе неземныхъ духовъ, а ужъ и подавно — высочайшаго Духа, который человѣческому разуму совершенно недоступенъ». Напротивъ того Каббалу и Тодросъ выставилъ какъ божественную мудрость, глубокія тайны которой должны однако оставаться скрытыми отъ непосвященныхъ, и ученія которой онъ находилъ вполне согласными съ талмудическою Гаггадой.

Вокругъ такой выдающейся личности естественно сгруппировались всѣ представители мистическаго ученія въ Испаніи. Изъ нихъ заслуживаютъ упоминанія по своему литературному значенію наиболѣе слѣдующіе: *Бахія б. Ашеръ*, *Авраамъ Абулафіа*, *Іосифъ Гекатилиа*, *Исаакъ ибнъ Латифъ*, *Іаковъ б. Шешетъ Герунди*, особенно же *Моисей де Леонъ*. Они привели Каббалу въ опредѣленную, законченную систему и служатъ представителями различныхъ направленій ея, — направленій, характеристическія отличія которыхъ выступаютъ болѣе или менѣе явственно въ ихъ сочиненіяхъ. Если же иные изслѣдователи пытались комбинаціею этихъ различныхъ направленій создать опредѣленные каббалистическія школы, то подобныя попытки, какъ ни остроумны и тонки, быть можетъ, онѣ, остаются все-таки только комбинаціями, которыя въ мало изслѣдованной до сихъ поръ области Каббалы легко могутъ быть вытѣснены другими.

Первый изъ вышеупомянутыхъ писателей, *Бахія б. Ашеръ* (1291 г.) въ Сарагоссѣ, правда не принадлежитъ безусловно къ каббалистическому направленію, но и онъ не можетъ освободиться отъ чаръ Каббалы и наконецъ совсѣмъ запутывается въ ея сѣтяхъ. Его коментарій къ Пятикни-

* Собственно: *Теодоросъ*, *Теодорусъ* (Теодоръ).

жію, въ которомъ разумная библейская экзегетика перемѣшана съ каббалистическими толкованіями, въ прежнее время много читался и объяснялся. Онъ коментировалъ слово Писанія четырьмя путями—философскимъ и каббалистическимъ, раціональнымъ и гагадическимъ. Будучи ученикомъ бенъ Адерета и современникомъ Нахмани, онъ слѣдовалъ методъ того и другаго; главнымъ же образцомъ изъ этихъ двухъ учителей служилъ для него Нахмани, вслѣдствіе чего конечно его коментарій къ Библии пользовался большою популярностью и въ народной массѣ. Этому же писателю принадлежитъ сочиненіе по религіи и морали—«Kad Nakemach» (Кружка съ мукой) въ пятидесяти главахъ; но надо замѣтить, что этическое міровоззрѣніе автора крайне ограничено и эгоистично. Въ противоположность своимъ просвѣщеннымъ предшественникамъ за цѣлое тысячелѣтіе съ лишнимъ онъ настоятельно внушаетъ своимъ читателямъ, что воскресеніе изъ мертвыхъ и рай предназначены на долю исключительно евреямъ—мнѣніе, котораго впрочемъ даже въ то, чуждое всякой терпимости время, не раздѣлялъ съ нимъ никто. Сверхъ того Бахъи б. Ашеру приписываются еще коментарій къ книгѣ Іова и сочиненіе «Schulchan Arbah» — правила, какъ держать себя въ нравственномъ отношеніи при четырехъ трапезахъ.

Болѣе значительное вліяніе на развитіе Каббалы имѣлъ писатель, который, самъ будучи продуктомъ философскаго образованія своего времени, сталъ потомъ все глубже и глубже погружаться въ мистику и сдѣлался наконецъ самымъ яркимъ противникомъ философіи. Это—*Іасифъ б. Авраамъ Чикитиліа* или *Гекатиліа*. Уже двадцати шести лѣтъ отъ роду онъ написалъ свое главное сочиненіе «Ginnath Egoz» (Орѣховый Садъ) — орѣхъ часто употреблялся въ мистической литературѣ символомъ тайной, скрытой подъ скорлупою мудрости. Здѣсь авторъ самъ заявляетъ, что при схоластическомъ процессѣ мышленія у него оставались неудовлетворенными потребности чувства, стремленіе сердца къ высшему откровенію, и что поэтому онъ перешелъ отъ философскихъ воззрѣній къ мистическимъ. Первая часть этого сочиненія занимается въ пяти «вратахъ» экзегетикой имени Бога; вторая — буквами алфавита, причемъ тутъ же нагромождено вѣчто въ родѣ энциклопедіи всѣхъ философскихъ, естественно-научныхъ и астрономическихъ знаній каббалистовъ; третья трактуетъ о гласныхъ; все это конечно только по отношенію къ мистическому ученію. Много еще различныхъ сочиненій того же автора написаны въ томъ же направленіи; стиль ихъ текучій, часто подымающійся на поэтическую вы-

соту, и всюду Гекатилиа поучаетъ тайнамъ Каббалы, которой пророкомъ онъ, какъ говорятъ, провозглашалъ себя впоследствии.

Одинаковое съ Гекатилиею положеніе занимаетъ *Исаакъ б. Авраамъ ибнъ Латифъ* (1250 г.), который однако выступаетъ виѣстѣ съ тѣмъ и какъ писатель-философъ для того, чтобы бороться съ ученіемъ Аристотеля. Въ Каббалѣ онъ, по мнѣнію позднѣйшихъ изслѣдователей, дѣйствуетъ съ умысломъ нѣсколько двусмысленно: «одной ногой онъ стоитъ въ философіи, другою въ мистикѣ». Если философія и не представляется ему «истиннымъ путемъ къ святинѣ», то онъ все таки пользуется ею для того, чтобы изъ нея объяснить свои идеи о Богѣ, мірѣ и созданіи. Эманацию объясняетъ онъ математическими формулами: тутъ происходитъ тоже самое, что въ процессѣ расширенія точки въ линію, линіи въ плоскость и плоскости въ распространенное тѣло. Изъ его сочиненій напечатаны: коментарій къ «Kohelet» и каббалистическія писанія «Scha'are Haschamajim» (Врата Неба), «Zugath Haagez» (форма Земли)—космологія въ 27 главахъ, и «Zegor Hamog» (Миртовая Вѣтвь). Вліяніе, на развитіе самого мистическаго ученія онъ не оказалъ.

Послѣдовательнѣе въ этомъ отношеніи былъ жившій приблизительно за четверть столѣтія до того *Іаковъ б. Шешетъ* изъ Героны, который смѣло противопоставлялъ Каббалу философін и слышать не хотѣлъ о какомъ бы то ни было примиреніи между ними. Обычною рифмованною прозой того времени онъ написалъ свое сочиненіе «Scha'ar Haschamajim» (Врата Неба), въ которомъ выступилъ войною противъ «еретиковъ и философовъ» и утверждалъ, что они «повергаютъ на землю истину». Особенно дурно отзывался онъ о школѣ Майнуни, ибо она доказывала, что молитва имѣетъ лишь внутреннюю цѣну и не должна быть дѣломъ только движенія губъ.

Но всѣхъ представителей этого направленія превосходилъ умомъ и знаніемъ *Авраамъ б. Самуилъ Абулафіа* изъ Сарагоссы (ок. 1240—1292 г.), любитель приключеній и бродяжнической жизни, человекъ, полный необузданной фантазіи, сперва вошедшій чрезъ посредство Гиллеля б. Самуила въ майнуновскую философію, потомъ, благодаря «Sefer Iezirah», знакомящійся съ Каббалой, но, не найдя и здѣсь удовлетворенія, отыскивающій все болѣе и болѣе высокое откровеніе въ видѣніяхъ и чудесахъ. Чрезмѣрнымъ аскетизмомъ онъ доходитъ наконецъ до средства получать высшее пророческое откровеніе,—но это средство ничто иное, какъ уже упомянутая игра числами, игра буквами, замѣна однихъ буквъ другими (No-

tarikon, Ziruf, Gematria); операції эти Абулафія производить на всевозможные кудреватые манеры, и онѣ представляются ему единственнымъ путемъ для того, чтобы войти въ общеніе съ міромъ духовъ. Онѣ лишаетъ Каббалу всякихъ соприкосновеній съ философією и отводитъ для нея исключительно одну область—чудеснаго. Въ своихъ мистическихъ экстазахъ онѣ творилъ также чудеса и этииъ понятно производилъ пагубное вліяніе на легковѣрный народъ, такъ что даже бенъ Адеретъ, собственно къ Каббалѣ не относившійся враждебно, счелъ долгомъ возстать своимъ авторитетомъ противъ этого фантазера. Абулафія отъ этого не обратился на путь истины, а напротивъ того, сталъ болѣе и болѣе впадать въ восторженно-мистическое состояніе и наконецъ выдалъ себя въ Мессинѣ за пророка, а потомъ и за жадно ожидаемаго Мессію. Высказанное бенъ Адеретомъ осужденіе вовлекло Абулафію въ странную оппозицію талмудическому направленію, и онѣ не затруднился заявить, что «Мишна — могила закона» и что тѣ, которые занимаются исключительно изученіемъ Талмуда, страдают неизлечимою болѣзью и стоятъ неизмѣримо ниже знатоковъ Каббалы! Но ученіе современныхъ ему каббалистовъ о сефиротъ онѣ рѣшительно не принималъ и даже по временамъ посмѣивался надъ опредѣленными для этихъ существъ числомъ десятью. Возсоздать его теорію по сохранившимся болѣею частью только въ рукописи сочиненіямъ его очень трудно, ибо эти сочиненія принадлежатъ двумъ различнымъ періодамъ. Въ пору своего перехода отъ философій къ мистикѣ онѣ написалъ около двадцати шести различныхъ трудовъ, въ томъ числѣ нѣсколько грамматическихъ разсужденій, комментарій къ «Moreh», но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ «Sefer Iezirah». Къ періоду пророческаго откровенія относятся двадцать два сочиненія, въ которыхъ и совершаются до безконечности вышеупомянутыя мудренныя операції съ числами и буквами; между ними особенно выдается «Книга Жизни», явственно обнаруживающая вліяніе, которое оказывала на Абулафію нѣмецкая мистика, главнымъ же образомъ—«Rokeach» Элеазара б. Іегуды. Воззрѣнія Абулафіи можно скорѣе прировнять къ христіанской мистикѣ того времени: какъ эта послѣдняя стремится къ непосредственному созерцанію и переживанію божественнаго, какъ она пользуется словомъ Писанія только въ качествѣ переходнаго пункта для того, чтобы этииъ путемъ достигнуть непосредственнаго сношенія съ божествомъ и добыть отъ Него новыя откровенія, такъ и Абулафія въ своемъ экстазѣ усматриваетъ соединеніе божества съ человѣческой душой «въ поцѣлуѣ», естественнымъ послѣдствіемъ котораго онѣ признаетъ высшее откровеніе, послѣ чего объ-

ясняетъ это послѣднее посредствомъ числовыхъ комбинацій изъ слова Писанія. Подобно своему современнику, христіанскому мистикъ Бонавентурѣ, онъ тоже считаетъ мистическую созерцательность за высочайшее на землѣ, за предвкушеніе будущаго блаженства. Какъ «doctor sēaphicus» принималъ «семь ступеней созерцательности», такъ Абулафія сочинилъ семь мистическихъ методъ толкованія Св. Писанія. Въ сочиненіи «О чудесахъ» онъ заявляетъ сверхъ того, что Христосъ былъ пророкъ, оставшійся непризнаннымъ евреями; такое же мнѣніе высказалъ уже за полтораста лѣтъ до того караниъ Іегуда Гадаси.

Мистическое направленіе свое Абулафія самъ называетъ пророческимъ, и намъ почти понятна высказанная имъ однажды жалоба на то, что «между тѣмъ какъ христіане вѣрили его словамъ, евреи, которымъ было неизвѣстно вычисленіе буквъ имени божьяго, оставались невѣрующими». Онъ пошелъ еще дальше, онъ старался обратить и папу Мартина IV, но эта попытка обошлась ему дорого. Только съ большимъ трудомъ,—какъ рассказываетъ онъ самъ въ описаніи своихъ приключеній и странствій,—избѣгнулъ онъ востра, благодаря тому, что Богъ далъ ему «двойныя уста». Вѣроятно его не казнили оттого, что ученіе его близко подходило къ извѣстнымъ католическимъ догматамъ. Что такой фантазеръ находилъ приверженцевъ, это крайне характеристично для того времени, въ которое даже такой высокоавторитетный человѣкъ, какъ бенъ Адерегъ, напрасно обращался къ общинамъ со словами: «въ томъ состоитъ преимущество Израиля, что онъ повсюду основательно изслѣдуетъ истину». Дѣло въ томъ, что Каббала уже пріобрѣла господство надъ умами и приняла наслѣдіе философіи. Тутъ о примиреніи уже не могло быть и рѣчи, тѣмъ болѣе, что и тѣ, которые могли бы явиться посредниками въ этомъ дѣлѣ, сами чувствовали себя уже не совсѣмъ свободными отъ мистическихъ увлеченій.

Такое время было за то крайне благопріятно для пророковъ, мессій и чудотворцевъ, и они дѣйствительно стали являться въ различныхъ мѣстахъ, возвѣщая конецъ изгнанія и зарю освобожденія. Но книгою, которая лучше всего другого характеризуетъ этотъ періодъ, его вѣриѣйшимъ зеркаломъ и виѣстѣ съ тѣмъ источникомъ, гдѣ сходятся всѣ струи мистическаго ученія, служить «Sohar» (Блескъ).

Авторомъ этого важнаго сочиненія наука въ настоящее время признаетъ *Моисея б. Шемтоба де Леонъ* (1287 г.), жившаго въ Гвадалаксарѣ во второй половинѣ тринадцатаго столѣтія. Долго сочинителемъ его считали вышеупомянутаго Авраама Абулафію, а еще дольше—таннанта блестящаго

талмудическаго вѣка, Симону б. Іохан *. При жизни дѣйствительнаго автора возникали на этотъ счетъ легкія сомнѣнія; но въ послѣдствіи этотъ трудъ, написанный на торжественномъ, если не всегда правильномъ арамейскомъ языкѣ, приобрѣлъ самое высокое значеніе, такъ что онъ можетъ считаться почти канономъ Каббалы. Рѣдко кто въ теченіе послѣдующихъ столѣтій позволялъ себѣ мало-мальски сомнѣваться въ подлинности «Зогара». Только въ прошедшемъ столѣтіи началась борьба противъ поддѣлки, борьба, окончившаяся въ нынѣшнемъ вѣкѣ такою блистательною побѣдой, что теперь едва-ли кто серьезно вѣритъ въ принадлежность перу Симона б. Іохан сочиненія, дѣйствительный авторъ котораго несомнѣнно зналъ труды Габироля, Іегуды Галеви, Маймуни, и далъ мѣсто въ своей арамейской рѣчи испанскимъ словамъ, которыя онъ считалъ собственностью еврейскаго языка. Утвержденіе, что «Sohar» дѣйствительно состоитъ изъ отрывковъ старыхъ преданій, которыя въ тринадцатомъ столѣтіи были собраны и дополнены, приводится только за неимѣніемъ чего нибудь болѣе убѣдительнаго: вѣдь нельзя представить себѣ, чтобы подобныя преданія могли оставаться въ теченіе почти тысячелѣтія неизвѣстными людямъ науки; да это сомнѣніе и высказалъ, скоро послѣ появленія книги, одинъ каббалистъ, *Исаакъ Ажко*. Но Моисей б. Леонъ успокоилъ совѣсть ограниченнаго чловека торжественною клятвой, что въ его домѣ въ Авилѣ сохранилась старая рукопись работы Симона б. Іохан. Скоро послѣ того Моисей б. Леонъ умеръ, и благодаря его клятвѣ, «Sohar» считался съ этихъ поръ подлиннымъ, не смотря на то, что семья поддѣлывателя послѣ его смерти охотно созналась, что такой рукописи никогда не существовало. Вѣра въ эту книгу обратилась формально въ догматъ, и вредъ, причинявшійся ею всюду, гдѣ господствовала эта вѣра, былъ совсѣмъ немаловажный.

Если мы теперь познакомимся съ самою книгой, то станетъ понятнымъ, почему она въ то время могла приобрести такое вліяніе. Чары таинственности лежатъ на всемъ сочиненіи; онъ разлитъ на каждой страницѣ и очень усиливаются суровою торжественностью арамейской рѣчи, фантастическими фразами и мистическими словами. Съ внѣшней стороны книга «Зогаръ» представляется непрерывнымъ комментариемъ Библіи, который, однако, отнюдь не изложенъ въ систематическомъ порядкѣ, но составленъ изъ пестрой смѣси экзегетики, Каббалы, Гаггады, неоплатонической, гно-

* Слѣдуетъ прибавить: за твореніе котораго само сочиненіе себя выдаетъ.

стической и даже Аристотелевой философии. Она состоитъ изъ трехъ главныхъ частей, къ которой, однако, присоединяется большое количество побочныхъ. Кромѣ самаго «Зогара» здѣсь помѣщены: «Книга Тайны», «Большое Собрание», «Малое Собрание», «Старецъ», отрывки «Midgash Rut», «Книга Свѣта» съ добавленіемъ, «Вѣрный Пастырь», «Дворцы», «Тайнство Ученія», «Скрытый Мидрашъ», «Тайны Тайнъ», Мидрашъ къ «Пѣснѣ Пѣсней», разсужденіе «Приди и смотри!», «Мальчикъ» и разныя поученія.

Изъ всѣхъ этихъ разнообразныхъ составныхъ частей свѣдующіе изслѣдователи соорудили однако систему Каббалы, систему, которая можетъ быть приблизительно резюмирована слѣдующими основными положеніями. Богъ, вѣтхій деньми, въ своей сущности неосязаемъ, Его нельзя опредѣлительно обозначить никакимъ образомъ, никакимъ атрибутомъ и никакимъ именемъ. А поэтому онъ En Sof или Ajin. Но изъ этой неосязаемости Богъ, въ своей благодати, выходитъ настолько, насколько это необходимо для того, чтобы дать познать Его величіе, силу и красоту. Это сдѣлалъ Онъ тѣмъ, что принялъ образъ, который дѣлаетъ Его видимымъ для насъ. Образъ этотъ — міръ сефиротъ или первая ступень созданія. Священный образъ Богъ покрылъ пышною и блестящею одеждою — это вселенная. Сперва Богъ создалъ чисто духовную субстанцію, которую, такъ какъ она была первый актъ созданія, называли „первоначальною точкою“ или первою сефирой, Kether (Вънецъ). Эту субстанцію, въ которой міръ уже лежалъ въ зародышѣ, Богъ надѣлилъ силою производить остальныхъ сефиротъ, которыя такимъ образомъ составляютъ отдѣльные моменты развитія субстанціи. Эманация слѣдовательно происходила въ такомъ порядкѣ: Первая сефира приняла двойное направленіе, такъ что изъ нея произошли два начала — мужское и женское, которыя и на языкѣ Каббалы называются „отецъ“ и „мать“; при этомъ есть еще у нихъ названія Chochma (мудрость) и Binah (Разумъ). Посредникомъ между этими двумя направленіями служитъ медіумъ, въ которомъ они соединяются, такъ что обѣ эти сефиротъ остаются „неразлучными друзьями“. Посредствующій принципъ носитъ названіе Da'ath (Познаваніе), но онъ не есть отдѣльная сефира, какъ три предшествующія, представляющія собою первую ступень развитія и которыхъ священное число три есть символъ „познаваемого міра“. Развитіе вступаетъ затѣмъ въ новый фазисъ; за высшею тринностью слѣдуетъ другая тринность, которая тоже состоитъ изъ противоположныхъ началъ — мужскаго Chesed (Благодать), женскаго Din (Право) и по-

средствующаго Tifereth (Красота, Крѣтость). Эта вторая ступень развитія получила въ послѣдствіи названіе „осязаемаго міра“. Слѣдуетъ затѣмъ послѣдняя троица, мужское начало которой называется Nezach (Сила), а женское Hod (Блескъ), посредствующее же — Iesod (Основаніе). Эта троица носитъ названіе „естественнаго міра“. Гармонія всѣхъ сефиротъ обозначается десятою сефирой — Malkuth (Царство). Всѣ эти три фазисы развитія составляютъ съ десятию сефиротъ одинъ міръ, — міръ сефиротъ или эманаций. Изъ него возникли затѣмъ міръ чистыхъ духовъ или „Тронъ“, міръ ангеловъ или „Образованіе“, наконецъ міръ демоновъ, который заключаетъ въ себѣ какъ сферы, такъ и матерію, и называется „Дѣйствіе“. Каждый изъ этихъ четырехъ міровъ имѣетъ своихъ сефиротъ, которые всѣ находятся между собою въ связи и втекаютъ одинъ въ другаго. Вліяніе этихъ сефиротъ на міръ совершается естественно только при содѣйствіи Бога; оно и есть именно божественное управленіе міромъ, котораго „органами“ и „каналами“ служатъ сефиротъ. Каждая отдѣльная сефира можетъ быть разсматриваема трояко: сама по себѣ, воспринимаящею свыше, сообщаящею внизъ. Поэтому сефиротъ называются также «тронною колесницею Бога» (Merkabah), ибо онѣ однѣ даютъ намъ возможность и средство познавать Всевышняго. Такъ какъ низшіе міры служатъ только истокомъ высшихъ, то самый нижній имѣетъ конечно самую незначительную долю во всеблагости Божіей; по мѣрѣ того, какъ созданіе отдѣлялось отъ своего первоначальнаго источника, этотъ низшій міръ оплотнялся и матеріализировался, вмѣстѣ съ тѣмъ ухудшаясь въ очень значительной степени. Такимъ образомъ, по Каббалѣ, возникли матерія и злое. Но съ возникновеніемъ злаго, созданный Богомъ порядокъ въ природѣ уничтожился бы, если бы Онъ не распространялъ Своего управленія на самыя низшія ступени творенія. Только въ человѣкѣ борьба добра и зла есть не слѣпая игра, а сознательная дѣятельность. Отсюда его высокое положеніе въ цѣпи твореній, и такъ какъ высшіе міры постоянно вліяютъ на низшіе, то человѣкъ, соединяющій въ себѣ духъ и матерію, есть собственно связующее звено всѣхъ міровъ, и вслѣдствіе этого стоитъ ближе всѣхъ къ божеству и болѣе всѣхъ похожъ на него. Каббала видитъ, стало быть, въ человѣческой жизни образъ макроkozма, въ который она, какъ уже выше упомянуто, вноситъ половое различіе и побужденіе къ соединенію. Человѣческая душа есть плодъ союза двухъ сефиратъ: Tifereth съ Malkuth; сообразно этому и возвращеніе души къ ея первобытному источнику совершается посредствомъ новаго соединенія обѣихъ

этихъ сефиротъ. Въ связи съ этимъ высокимъ назначеніемъ человѣка, какъ образа и подобія божества, находится и удостоеніе его „особеннаго Провидѣнія“; онъ — цѣль созданія.

Таковы основные принципы Каббалы. Но въ «Sohar» они распространены еще очень широко и прикрашены всевозможными мистическими добавленіями, въ которыхъ часто таинственность заступаетъ мѣсто мысли, и тьма — свѣта. Цепосвященному почти невозможно представить картину этого умствования, какъ бы ни близко и точно старались изобразить ее. Зогаръ въ своей совокупности идетъ въ разрѣзъ со всякой логикой и всякою системой. Тутъ идутъ рядомъ уроки высшей набожности и глубочайшее суетвѣріе; чистѣйшей истинѣ поучаютъ одновременно съ самой темной мистикой; сочиненіе стоитъ на почвѣ еврейства, а нападаетъ собственно на воплощенную въ Мишнаѣ и Талмудѣ традицію, которую онъ называетъ „плодомъ древа познанія“, тогда какъ мистическое ученіе есть „плодъ древа жизни“; между ими обоеми однако такая же противоположность, какъ между тьмою и свѣтомъ.

Но чтобы дать хотя нѣкоторое наглядное понятіе о своеобразной одеждѣ, въ которую Зогаръ облачаетъ свое ученіе и которой онъ въ сущности и обязанъ своимъ успѣхомъ, приведемъ нѣсколько характеристическихъ мѣстъ изъ этого сочиненія, одинаково важнаго для исторіи, какъ религіи, такъ и литературы. Въ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ о созерцаніи человѣкомъ Бога, и Зогаръ представляетъ это въ слѣдующемъ видѣ, сравнивая божество съ моремъ:

„*Источникъ морской воды и горячая струя, исходящая изъ него и потомъ растекающаяся все шире и шире — два отдѣльныхъ предмета. Затѣмъ образуется большой бассейнъ, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда вырываютъ глубокую яму; этотъ бассейнъ получаетъ названіе моря и составляетъ третій предметъ. Неизмѣримая глубина раздѣляется на семь теченій, похожихъ на семь длинныхъ сосудовъ. И когда мастеръ, сдѣлавшій эти сосуды, разбиваетъ ихъ, тогда воды возвращаются къ источнику; и остаются только обломки сосудовъ, высохшіе и безъ воды. Такимъ способомъ Причина Причинъ сотворила десять сефиротъ. *Вънецъ* есть источникъ, откуда истекаетъ безконечный свѣтъ, и потому Высочайшая Причина назвала самое себя „безконечное“, ибо тутъ нѣтъ у нея ни формы, ни образа; тутъ и не существуетъ ни средства понять ее, ни способа познакомиться съ нею. Оттого-то и сказано: не размышляй о томъ, что скрыто отъ тебя. Вслѣдъ за тѣмъ Господь создалъ сосудъ, величиною съ точку, который наполнился изъ этого источника. Это — источникъ *Мудрости*, самой мудрости, по которой Высочайшая Причина назвала себя „мудрымъ Богомъ“. Потомъ создалъ Онъ сосудъ, равный величиною морю;*

этому дали названіе *Разумъ*; откуда—„разумный Богъ“. Но слѣдуетъ замѣтить, что Богъ мудръ и разуменъ самъ собою, ибо Мудрость и Разумъ обязаны этимъ названіемъ не самимъ себѣ, а Мудрому и Разумному, который наполнилъ ихъ изъ вышеупомянутыхъ источниковъ. Богу стоило только двинуть обратно воду—и все осталось-бы сухимъ. Наконецъ — море раздѣлилось на семь теченій, и оттуда выходятъ наружу семь драгоценныхъ сосудовъ, которыхъ названія: *Благость* или *Величіе*, *Право* или *Сила*, *Красота*, *Тріумфъ*, *Слава*, *Фундаментъ* и *Царство*. Оттого Бога называютъ великимъ или благимъ, сильнымъ, великодушнымъ, Богомъ побѣдъ, преславнымъ, основаніемъ или фундаментомъ всѣхъ вещей и Царемъ вселенной“.

Такъ рассказываетъ Зогаръ о созданіи сефиротъ, такъ смѣшиваетъ онъ возвышенное и низкое, значительное и ничтожное, нѣжнѣйшую поэзію и тѣннѣйшую прозу, глубочайшія мысли и самое грубое суевѣріе. Но система, которая строится здѣсь при всемъ этомъ безпорядкѣ, осталась основаніемъ Каббалы и оказывала рѣшительное вліяніе на развитіе духовной жизни евреевъ въ продолженіе трехъ столѣтій.

Если мы еще разъ взглянемъ на быстро обозрѣнную нами область, то усмотримъ въ Каббалѣ пеструю смѣсь восточной и греческой философіи, гаггадической и послѣдующей мистики, но не найдемъ никакой оригинальной системы. Правда, на мѣсто дуализма Бога и природы она поставила безусловное единство причины и субстанціи, правда и то, что олицетворенія реального свойства она вытѣснила идеями, слѣдовательно идеологию—метафизикой; но за то въ свою очередь игрою идеями и понятіями, словами и числами, равно какъ и ученіемъ объ эманациі она затѣнила умы, изгнала науку и была причиною того, что за свѣтлою порою свободного развитія мысли послѣдовали мрачныя столѣтія суевѣрія, во время которыхъ мистика пользовалась въ еврействѣ неограниченнымъ господствомъ.

Эпигоны.

1.

Тринадцатое столѣтіе представляетъ въ еврейской литературѣ начало упадка. Эпоха эпигоновъ начинается тотчасъ-же послѣ смерти Маймуни, а въ области поэзіи—даже раньше, ибо поэты—современники Маймуни, уже выступаютъ съ робостью эпигоновъ и славятъ своихъ предшественниковъ, какъ «отцевъ пѣснопѣнія». Философы вытѣснили поэзію, и прекрасныя слова Іегуды Галеви о силѣ и священномъ характерѣ поэзіи давно уже утратили всякое значеніе въ еврейскомъ литературномъ кругу. Самъ Май-

Муни не обращалъ на поэзію никакого вниманія, или относился неодобрительно къ ея «образамъ и загадкамъ», тайный языкъ которыхъ оставался для него, по его словамъ, непонятнымъ. Онъ находилъ, что забота о римѣ и разиѣрѣ наноситъ ущербъ истинному чувству, и даже религіозное стихотворство порицалъ съ этой точки зрѣнія. Для опредѣленія значенія поэзіи въ этотъ періодъ упадка, для точки опоры того сухого размышленія, которое опиралось на авторитетъ Маймуни, въ высшей степени характеристичны слова, влагаемыя *Шемтобомъ ибнъ Палкверю* въ уста своему «Ищущему», при встрѣчѣ этого послѣдняго съ поэтомъ:

„Ты, мастеръ пѣнія,— чья художественная пѣсня пробуждаетъ умы спящихъ — передъ стихотвореніями котораго убѣгаютъ заботы и печали — какъ чиста твоя рѣчь,—какъ сладко и нѣжно твое пѣніе!—Я слушалъ твои пѣсни— и знакомился съ твоими стихотвореніями; — въ нихъ блескъ солнца, они утреннее небо безъ малѣйшаго облачка,—сладостью превосходятъ они медъ, — они достойны воспѣвать хоромъ хвалу Владыкѣ Неба...—Всѣ твои слова очень мѣтко выбираемыя — даютъ умъ и пониманіе тому, кто этихъ способностей лишенъ.--Но такъ какъ Богъ надѣлилъ тебя разумомъ,—то твоя обязанность стремиться къ дѣйствительной истинѣ,—познавать ее, которая есть истинный образъ человека. — Ибо вѣдь духъ отличаетъ человека отъ животнаго.—Поэтому и не слѣдуетъ убивать духъ ничтожными вздорами поэтовъ—уста которыхъ распространяютъ ложь и обманъ—у которыхъ зло обыкновенно обозначаетъ добро, а добро—зло.—Они строятъ свои пѣсни на живомъ фундаментѣ,—и истинны вѣтъ въ ихъ устахъ.—Мудрецъ говоритъ, что счастливъ тотъ, который съ самой юности не предавался искусству стихотворства, — а посвящалъ себя строгому и серьезному знанію.—Всю жизнь свою стремись къ достиженію глубокихъ основаній мудрости—и бѣги отъ бесполезнаго стихотворства. — Старайся пріобрѣтать высшее знаніе — и на него серьезно обращай твой умъ“.

Такая ограниченно-сухая точка зрѣнія характеризуетъ вѣкъ, для котораго не только изсякнулъ источникъ пѣснопѣнія, но въ которомъ исчезло даже пониманіе значенія поэзіи. Этотъ взглядъ сдѣлался возможнымъ только тогда, когда минуло время процвѣтанія поэзіи, когда мѣсто философской науки заступила «ученость въ философскихъ предметахъ, а искусство поэзіи замѣнила ловкость въ выраженіи, большею частью лишенная самостоятельной силы, не производящая никакихъ типовъ, никакихъ образцовыхъ формъ».

Въ эту пору первымъ изъ поколѣнія эпигоновъ представляется *Иуда б. Саломонъ Харици*, годъ рожденія и смерти котораго покрытъ непроницаемымъ мракомъ. Вѣрно только то, что онъ жилъ—но не «про-

цвѣталъ»—въ первой четверти тринадцатаго столѣтія. Причина этой неизвѣстности заключается въ томъ, что счастье никогда не благопріятствовало ему, и его репутація, какъ поэта, не была распространена въ такой степени, какъ онъ того заслуживалъ. Когда онъ выступилъ на поприще своей дѣятельности, золотой вѣкъ поэзіи уже миновалъ, и ему первому выпала задача сдѣлаться поэтическимъ критикомъ эпохи свободнаго и радостнаго творчества. Въ способѣ рѣшенія имъ этой трудной задачи заключается его значеніе. Какъ ни интересенъ Харизи въ качествѣ самостоятельнаго поэта—поэта природы, или автора религіозныхъ стихотвореній, или даже юмористическаго лирика—но во всемъ, что онъ создавалъ, нѣтъ той задушевности и яркости красокъ, той силы и того вдохновенія, которыми отличаются поэты золотого вѣка.

Во время перваго изъ многочисленныхъ странствій его кочевой жизни онъ принялся по порученію еврейскихъ вельможъ одного испанскаго города за переводъ знаменитыхъ уже въ ту пору арабскихъ макавъ *Харири* изъ Басры; за это дѣло онъ взялся очень охотно и исполнилъ его въ своемъ «*Machberoth Ithiel*». Затѣмъ Харизи отправляется дальше и пріѣзжаетъ въ Марсель, гдѣ—опять по порученію—дѣлаетъ переводъ на еврейскій языкъ арабскаго комментарія Маймуни къ Мишнаѣ, переводъ, отъ котораго однако сохранились только отрывки. Благодаря этому труду, Харизи также былъ впоследствии неоднократно объявленъ еретикомъ, и въ стихотворныхъ сатирахъ на Маймуни дѣлались презрительные намеки и на него. Изъ Франціи этотъ поэтъ-странникъ направляется на востокъ, сперва въ Александрію, потомъ въ Египетъ*, Палестину, Сирію, Грецію, Месопотамію и такъ далѣе, и всюду сочиняетъ стихи и переводитъ. Не особенно разборчивый на матеріалъ, онъ съ большою легкостью, хотя конечно не съ точностью и добросовѣстностью Іуды ибнъ Тиббона, дѣлаетъ переводъ на еврейскій языкъ «*Mogeh Nebuchim*»**, затѣмъ многихъ этическихъ, медицинскихъ, философскихъ и религіозныхъ сочиненій арабовъ и евреевъ, однимъ словомъ всего, съ чѣмъ желали ознакомиться всюду его единовѣрцы, не знавшіе арабскаго языка.

Но самымъ значительнымъ плодомъ его дѣятельности былъ Диванъ,

* Слѣдуетъ быть: *остальной Египетъ*, или же: *въ столицу Египта* (Каиръ).
Ред.

** Описка автора: означенное соч. Маймуни перевелъ какъ извѣстно, не Іуда ибнъ Тиббонъ, а сынъ его Самуилъ; см. выше стр. 534. Ред.

«Ташкетоні» — свидѣтельство какъ его поэтическаго юмора, такъ и большого умѣнья распоряжаться еврейскимъ языкомъ. Поэзія его народа находилась въ упадкѣ; позади себя онъ видѣлъ весну поэтическаго творчества, полную рѣдкой красоты, рядомъ съ собою — суровую осень, убивавшую всякій цвѣтъ. И вотъ тутъ созрѣло въ Харици рѣшеніе создать такой трудъ, который относительно формы стоялъ бы совершенно на ряду съ макамами Харири, по отношенію же къ содержанію и тенденціи сохранялъ бы полную самостоятельность. Это и осуществилось въ «Ташкетоні».

Макамой называется по арабски собственно мѣсто, гдѣ собираются для бесѣдъ о различныхъ предметахъ общественной жизни, а затѣмъ въ переносномъ смыслѣ — видъ поэзіи, занимающій средину между эпосомъ и драмой. Герой макамы обыкновенно своего рода Донъ-Кихоть, съ которымъ сопоставлена другая личность, моральнаго характера, натурально скрывающая подъ собою самого автора и которая наблюдаетъ за всѣми дѣйствіями этого героя и затѣмъ пересказываетъ ихъ въ макамѣ. *Геманъ Газзрахи* и *Хеберъ Гакени* играютъ эти роли у Харици въ пятидесяти макамахъ его очень объемистой книги, гдѣ онъ говоритъ обо всемъ — Богѣ и природѣ, человѣческой жизни и страданіяхъ, всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ, всѣхъ личныхъ приключеніяхъ и связяхъ, путевыхъ впечатлѣніяхъ, главнымъ же образомъ — о культурномъ состояніи своего народа и еврейской поэзіи. Еврейскій языкъ былъ для него инструментомъ, которымъ онъ владѣлъ такъ, какъ едва ли кто нибудь другой. Правда, сокровищница языка была до такой значительной степени обогащена поэтами и писателями предшествовавшаго періода, что преемникамъ не трудно было принять ее въ свое владѣніе со всѣми правами законнаго наследника; тѣмъ не менѣе, удивительное искусство, съ которымъ Харици подчинялъ своимъ цѣлямъ неподатливый матеріалъ еврейскаго языка, заслуживаетъ вниманія во многихъ отношеніяхъ. Онъ не былъ ни первымъ по времени авторомъ макамы, ни первымъ юмористомъ въ еврейской литературѣ. Однако его макамы остались образцемъ всѣхъ остальныхъ, и его кипучій юморъ блеститъ точно звѣзда въ темной ночи. То обстоятельство, что Харици, въ видѣ масштаба для оцѣнки достоинства своихъ стихотвореній, устанавливалъ за нихъ плату, и притомъ значительную — не должно быть вѣняемо ему въ особенно большую вину въ это время трубадуровъ и мейстерзингеровъ. Наше время судить на этотъ счетъ строже: оно не хочетъ признавать занятіе поэзіею за ремесло. Но отнюдь не слѣдуетъ ставить Харици въ одну категорію съ его великими образцами. Онъ самъ

желаетъ и дѣйствительно долженъ быть разсматриваемъ самъ по себѣ, какъ легкій на ногу, странствующій поэтъ, который, не имѣя нигдѣ родины, ходитъ изъ страны въ страну, которому счастье отказало въ своихъ дарахъ и для котораго единственнымъ средствомъ существованія служатъ крохи, падающія съ трапезы богатей. Кто же обвинить бѣднаго скитальца за то, что онъ въ замѣнъ денегъ и хлѣба поетъ свои веселыя пѣсни, что въ нихъ, вмѣсто душеспасительныхъ фразъ благодарности, онъ влагасть остроту и иронию, что съ улыбкою свѣжаго юмора онъ отгоняетъ отъ себя заботы и скорби жалкаго существованія?

Но вѣстѣ съ тѣмъ онъ умѣлъ быть также серьезнымъ и набожнымъ, и это доказывается многими мѣстами его Дивана. Такова молитва поэта, сочиненная имъ для взраха Гемана по случаю спасенія его отъ морской бури; такова скорбная пѣснь о Сіонѣ, сложенная по вступленіи на дорожную почву св. Земли. Здѣсь уюлкаютъ шутка и насмѣшка; здѣсь и Харизи вступилъ въ святилище поэзіи. Также и въ тѣхъ случаяхъ, когда являются передъ нимъ печальная участь его единовѣрцевъ и ихъ испорченность, онъ оставляетъ битъ сатиры и устремляетъ громы справедливаго негодованія на извращенную общину, которая такъ грѣховно и преступно ведетъ себя въ столь священныхъ мѣстахъ. Правда, въ подобныя минуты не достаетъ ему того поэтического вдохновенія, которое снисходило на его предшественниковъ, но вѣдь за то онъ и есть эпигонъ, и скорбь о прекрасной порѣ, утраченной еврейскимъ народомъ, о „мрачномъ времени, похоронившемъ поэзію“, постоянно повторяется во всѣхъ его пѣсняхъ. Поэтому дѣлаетъ его только возвышенное настроеніе данной минуты или какое нибудь комическое положеніе, котораго онъ свидѣтель. Но таковыми же онъ является и относительно формы стихотвореній, въ которой не только подходитъ близко къ великимъ образцамъ, но и сравнивается съ ними. Шумъ моря, голоса лѣса, счастье человѣка, бѣдствія несчастныхъ и горькая судьба поэтовъ, развалины храма и страданія народа—вотъ предметы, вызывающіе поэтическое творчество въ каждой лирической душѣ, и которые Харизи, какъ мы уже замѣтили, воспѣваетъ если не съ такою же теплотою и задумчивостью, какими отличались Моисей б. Эзра и другіе пѣвцы того поэтического времени, то съ такимъ же совершенствомъ формы.

Въ одной же изъ этихъ формъ, именно въ примѣненіи уже упоминавшагося нами *музивнаго стиля*, онъ даже является самостоятельнымъ

творцевъ. Какъ греки прибѣгали къ языку Гомера для образованія всяческой игры словъ, такъ еврейскіе писатели часто пользовались изрѣченіями Библіи, псалмовъ и пророковъ, слова которыхъ они измѣняли по своему, но „оставляя ихъ въ прекрасномъ туманѣ того же самаго выраженія“. Музивный стиль, сокровищницею котораго признавалось св. Писаніе, вплетался въ поэтическія произведенія уже писателями золотого вѣка. И они часто любили употреблять его какъ средство для воспроизведенія новаго круга идей. Но онъ пережилъ второй важный фазисъ, когда позднѣйшіе писатели, и главнымъ образомъ Харизи, дали ему сопоставленіе противоположностей, пользуясь первоначальнымъ смысломъ словъ. Въ этой метаморфозѣ мысли посредствомъ небольшихъ измѣненій и отдѣленій слова или періода, или посредствомъ перестановки въ пунктаціи, основательно отыскивали источникъ еврейскаго юмора.

Харизи съ особеннымъ успѣхомъ черпаетъ изъ этого источника. Какъ Гарири дѣлаетъ красивые узоры изъ стиховъ корана, такъ въ неограниченной власти Харизи находится богатая сокровищница Библіи, и онъ не затрудняется распоряжаться этимъ богатствомъ съ полнымъ, ничѣмъ не стѣсняемымъ произволомъ поэта. Юмористическій двойной смыслъ, придаваемый поэтомъ словамъ посредствомъ приѣма этого музивнаго стиля, невозможно передать близкимъ переводомъ. А между тѣмъ такіе переводы дѣлались неоднократно и не безъ успѣха. Конечно, всѣ они должны ограничиваться только маленькими, разсѣянными въ «Tashkemoni» стихотвореніями и эпиграммами, между тѣмъ какъ сущность всего произведенія и достоинство поэта можно узнать собственно только черезъ знакомство со всѣми макамами въ ихъ калейдоскопической смѣси серьезнаго и шутливаго, торжественнаго и юмористическаго, религіозности и сатиры. Вотъ сперва нѣсколько мелкихъ стихотвореній серьезнаго характера:

На морѣ послѣ бури.

Какъ возблагодарить Господа за то, что Онъ довелъ меня такъ далеко,
 Что изъ отдаленныхъ краевъ привелъ меня сюда Его сила,
 Дозволивъ узрѣть городъ храма! Теперь въ опасностяхъ
 Я позналъ на себѣ возвышенное утѣшеніе Бога: «И даже въ морскихъ волнахъ
 Не дамъ я разбиться твоему кораблю!»

Ученіе мудрости.

Не мѣсто, на которомъ ты стоишь, можетъ доставить тебѣ честь;
Скрасить твое мѣсто могутъ только твои дѣйствія.
Какова работа, такова и награда! Замѣть себѣ это наставленіе.
Дурной поступокъ приноситъ тебѣ позоръ, хорошій—честь.

Утѣшеніе въ слезахъ.

Если бы мои слезы текли соответственно несчастью моему,
На землѣ не осталось бы ни одного сухаго мѣста!
Но не только дикимъ волнамъ потока—
И моимъ слезамъ явилась радуга.

Переходъ отъ серьезности къ радостному чувству составляютъ возникшія въ меланхолическомъ переходномъ настроеніи пѣсни съ весьма осмысленною *pointe*, въ родѣ слѣдующихъ:

Сѣдые волосы.

О, взгляните: Тѣ черные вороны,
Которые прежде находились на моей головѣ,
Теперь гнѣздятся въ моемъ сердцѣ
Съ тѣхъ поръ, какъ ушли съ головы.

Слезы любви.

Въ глубинѣ сердца охотно хоронилъ бы я сладкую и нѣжную любовь;
Но ее обличаютъ слезы, выходящія изъ моихъ глазъ.
Сердце мое могло бы утаить то, что выносятъ наружу слезы.

На современниковъ.

Прародители пѣсни, Соломонъ, Іуда
И Моисей, блиставшіе на западѣ,
Щедро награждались вельможами ихъ времени
За сокровище своихъ пѣсень.
Я пришелъ слишкомъ поздно: когда я появился,
Солнце великодушія уже склонялось къ закату!
Они освѣжались на берегахъ чудесной воды,
Я томился въ знойной пустынѣ!

Но въ своей настоящей стихіи Харизмъ тогда, когда даетъ полный просторъ своему юмору, противъ кого бы онъ ни обращался: богатыхъ-ли скрягъ, глупыхъ-ли педантовъ, влюбленныхъ старухъ, или также противниковъ глубокоуважаемаго авторомъ Майнуни. Тутъ искры его остроумія

разлетаются далеко, тутъ не стѣсняется онъ никакими словами, никакими уколами, тутъ онъ становится злымъ, иногда даже вульгарнымъ, и принимаетъ такой тонъ, какой до тѣхъ поръ не былъ слышенъ въ еврейской поэзіи. Знаменитымъ образцемъ въ этомъ отношеніи можетъ служить его нефистофелевская пѣсня блохи:

Пагубная блоха, ты оскверняешь мое ложе,
Находишь наслажденіе въ моей крови,
Не отдыхаешь ни въ субботу, ни въ праздники;
Твой праздникъ въ томъ, чтобы колоть, кусать другихъ.
Мои мудрые друзья доказываютъ мнѣ,
Что въ субботу мнѣ не слѣдуетъ давить тебя;
Но я слѣдую другому правилу:
Всегда предупреждай козни убійцы!

Что Харизи умѣлъ сочинять и веселыя вакхическія пѣсни, это видно изъ слѣдующаго стихотворенія:

Здѣсь, подъ густолиственными деревьями,
Гдѣ мапнѣтъ къ себѣ прохладная тѣнь,
Увѣнчавъ голову розами и миртами,
Другъ мой, станемъ пить.
Пей мудрость въ виноградномъ сокѣ;
Въ винѣ ты узнаешь,
Какъ огненная сила благороднаго духа
Увеличивается съ годами.

Тысяча лѣтъ на нашей планетѣ—
Для Бога все равно, что нѣсколько короткихъ часовъ;
Когда для насъ прошелъ цѣлый рядъ годовъ—
Для Бога это нѣсколько минутъ.
И вотъ почему я желаю, чтобъ мнѣ было дано
Прожить *Божій* годъ:
Тогда я буду вѣчно молодъ и вѣчно буду пить
Старый сокъ изъ винограда.

Но Харизи былъ не только поэтъ, въ совершенствѣ обладавшій формой стиха; онъ занимаетъ видное мѣсто и въ области поэтической критики. 3-я и 18-я вѣтвы (главы) его «Ташкемоні» важны для исторіи литературы по мнѣніямъ, высказаннымъ въ нихъ на счетъ поэзіи предшественниковъ и современниковъ. Авторъ представляетъ намъ въ этихъ главахъ картину цѣлаго періода, какою она отражается въ его умѣ. Его взгляды—на сколько осталось возможность судить о нихъ—большою частью правильны и разумны. Но особенно интереснымъ дѣлаетъ ихъ для насъ тотъ пессимизмъ,

низми элигонства, который служит исходною точкою ихъ и къ которому они постоянно возвращаются.

Харизи ставитъ своимъ современникамъ-поэтамъ семь правилъ, какъ первыя требованія поэзіи, правилъ, на которыя надо смотрѣть, какъ на самый блѣдный очеркъ теоріи поэзіи. По Харизи поэтъ долженъ чуждаться всѣхъ «неблагородныхъ» словъ, устранять всѣ слова иностранныя, строго держаться правилъ метрики, соблюдать правила грамматическія, тщательно обдѣлывать произведеніе, наконецъ между созданіями своими дѣлать старательный выборъ при обнародованіи ихъ. Изъ пятидесяти стиховъ пусть выберетъ онъ тридцать, и тогда его стихотвореніе будетъ удачное—такъ совѣтуетъ Харизи своимъ современникамъ и преемникамъ. Самъ онъ довольно аккуратно слѣдовалъ этимъ правиламъ. Между тѣмъ какъ его научные переводы (изъ оригинальныхъ работъ экзегетическаго и моральнаго характера извѣстны только немногія) неоднократно подвергались упреку въ поверхностности, къ поэтическимъ произведеніямъ его, въ метрическомъ и грамматическомъ отношеніи, слѣдуетъ отнести не иначе, какъ съ полною похвалою.

Нижеслѣдующій образецъ его поэтической критики, если бы онъ былъ здѣсь приведенъ въ оригиналѣ, могъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ познать съ манерою пользованія его рифмованной прозой. Изобразивъ въ лицѣ Габироля періодъ перваго расцвѣта еврейско-испанской поэзіи, авторъ продолжаетъ такъ:

„Послѣ этого возникло поколѣніе млага хора пѣвцовъ — ихъ время называется поэтому временемъ пышняго расцвѣта — поколѣніе пѣвческаго цеха.— Тутъ появился Іуда Галеви, краса и блескъ св. ученія,— а съ нимъ и другіе поэты его времени, въ настоящую пору утѣчаемые возвышенными вѣщаніями міра.— Правда, ни одинъ изъ нихъ не достигнулъ въ пѣніи высокаго искусства Габироля,— не сравнися съ нимъ глубиной мыслей и мощною силою слова,— но они въ такой степени владѣли словомъ,— речми ихъ звучали такъ великолѣпно, и стихи округлялись съ такою художественною прелестью,— что произведенія ихъ кажутся плодами, сорванными въ раю,— готовы думать, что они заимствовали все это у пророковъ,— что все это ниспослано имъ самимъ духомъ божьимъ.— И всѣ благородные собирались и внимали, когда они обмѣнивались между собою пѣснями.— Но послѣ этого поколѣнія засорился источникъ пѣсенъ,— тучныя нивы пѣснопѣвія быстро опустѣли,— послѣдующіе писатели хотѣли вновь откопать источникъ, но находили только мутныя колодцы, водою которыхъ не могъ освѣжаться никто.— Когда умеръ Соломонъ, властитель между товарищами престола (поэзіи),—умеръ и Абраамъ, происшедшій изъ царственнаго рода,—и Іуда, поко-

водець, вѣхавшій на коняхъ пѣснопѣнія,—и *Моисей*, на коемъ лежалъ пророческій духъ, тогда затворился источникъ пѣсней и исчезло великолѣпіе,—тогда не стало уже никого изъ наслаждающихся лицезрѣніемъ ангеловъ.— Ни одному изъ позднѣйшихъ не удавалось уже сравниться съ ними въ искусствѣ пѣснопѣнія. Мы собираемъ скудную жатву, уцѣлѣвшую отъ этихъ великихъ,— мы стараемся поймать ихъ остатки,— мы съ тоскою и робостью проходимъ по проложеннымъ имъ дорогамъ — и при всѣхъ усиліяхъ не въ состояніи достигнуть до нихъ. Мы думаемъ, придумываемъ, изыскиваемъ, но все это намъ не удается; — мы ищемъ сильнаго оружія, а насъ хватаетъ только на то, чтобъ махать мечемъ глупости“.

Собственно конца «*Tachkemoni*» не имѣетъ. Пятидесятая макама — одна изъ лучшихъ — была во всякомъ случаѣ не послѣдняя; по мнѣнію свѣдущихъ критиковъ заключительнымъ словомъ произведенія должна по всѣмъ правамъ считаться макама вторая, „гдѣ прославляется проповѣдникъ, указавшій на ничтожность земной жизни“. Эта вторая макама, по обычаю того времени, оканчивается набожнымъ увѣщаніемъ:

„Вы, спящіе, проснитесь и примите добрымъ урокамъ,— скоро прійдется вамъ переселиться въ другія области.— Уже слишкомъ долго платили вы дань веселой праздности.— Теперь должны вы отъ шумныхъ наслажденій обратиться въ пустыню;— вы, неустанно переходящіе съ мѣста на мѣсто,— стройте себѣ жилища, которыя существовали бы вѣчно!— Ибо знайте, близокъ часъ, когда Господь потребуетъ отчета въ вашихъ дѣйствіяхъ!— Для многихъ увѣщаній затворяли вы слухъ вашъ,—но когда позоветъ васъ смерть, вы услышите ея зовъ!— Очищайтесь же и готовьтесь,— и тогда удостоитесь вы свѣта Превѣчнаго!“

Замѣчательно, что въ то самое время, когда жилъ Харизи, склонность къ формѣ сатирическаго романа была такъ сильна въ средѣ еврейскихъ писателей Испаніи. Дѣйствительно, если въ области писавшагося макамами романа исключить Соломона б. Цикбеля, время жизни и подлинность котораго при томъ еще не установлены съ точностью, и Іосифа ибнъ Акнина, то послѣдняя четверть двѣнадцатаго вѣка и начало тринадцатаго представляются временемъ, когда были написаны лучшіе этико-сатирическіе романы ново-еврейской литературы. Этотъ фактъ не измѣняется оттого, что Харизи сѣтовалъ объ упадкѣ поэзіи въ его время: быть можетъ, онъ не былъ знакомъ со всѣми тогдашними произведеніями, или же возможно, что именно въ нихъ онъ усматривалъ признаки упадка. Но однимъ изъ лучшихъ писателей того періода онъ называетъ жившаго одновременно съ нимъ и, вѣроятно, въ качествѣ врача въ Барселонѣ, *Іосифа б. Меира*

ибнъ Сабару, главное сочиненіе котораго «*Sefer Scha'aschum*» (Книга Увеселенія) было снова найдено только въ новое время. Эта книга — этико-сатирическій романъ по арабскимъ образцамъ, въ которомъ авторъ въ сообществѣ демона Энана совершаетъ всевозможныя странствія по различнымъ землямъ. Тутъ же вплетено много заимствованныхъ изъ талмудической, греческой и арабской литературъ маленькихъ новеллъ, басенъ, притчъ и гномовъ, въ которыхъ говорятъ съ читателемъ преимущественно моралистъ и врачъ. Это — старая метода вставокъ, достаточно извѣстная по арабскимъ сборникамъ сказокъ, главнымъ же образомъ — по «Тысячѣ и Одной Ночи». Исключительно-ли по арабскому образцу, или и по другимъ арабскимъ источникамъ написанъ этотъ романъ, изъ котораго нѣсколько рассказовъ перешли въ позднѣйшую литературу, даже въ новеллы Боккаччіо — это до сихъ поръ не дознано. Но постройка произведенія повидимому свидѣтельствуетъ о самостоятельности работы. Все оно написано въ милomъ тонѣ, по временамъ имѣетъ эпиграмматическій и сатирическій характеръ и въ немъ обнаруживается рѣдкое умѣнье владѣть языкомъ и меньше искусственности, чѣмъ въ романѣ Харизи. При этомъ по всему произведенію проходитъ одна руководящая идея, и оно проникнуто одною цѣльною тенденціею. Эта тенденція, повидимому, состоитъ въ возвеличеніи женщины, которую авторъ вообще ставитъ весьма высоко, и можетъ быть резюмирована такъ: злые и коварные люди боятся примодушія женщины и потому стараются склонять мужчинъ къ тому, чтобы они не слѣдовали совѣтамъ женщинъ, и выдумываютъ на счетъ женскаго пола всякія скверности; но въ концѣ дѣло принимаетъ другой оборотъ, и демона исправляетъ одна славная женщина.

Но какъ ни велико одушевленіе поэта, когда онъ принимается восхвалять добрыхъ и хорошихъ женщинъ, не менѣе рѣзко его порицаніе при изображеніи женщины злой въ «Обѣтѣ Вдовы» и «Спорѣ Женщинъ», гдѣ мораль заключается въ томъ, что существуютъ лекарства противъ всевозможныхъ бѣдствій въ здѣшнемъ мірѣ, исключая только злую жену. Тотъ же самый мотивъ о доброй и злой женѣ слышится и въ баснѣ о лисицѣ и пантерѣ, которую авторъ рассказываетъ въ «Книгѣ Увеселенія» демону предъ началомъ ихъ странствія и въ которой пантера, дающая себя одурачить лисицѣ, въ концѣ концовъ погибаетъ. Лисица убѣдила самца — пантеру, вопреки совѣтамъ его доброй и хорошей жены, оставить мѣсто своего жительства...

И вотъ пантера съ женой и дѣтьми—покидаютъ родину;
 Печально оглядывается назадъ жена,—ей такъ не хочется уходить.
 Впередѣ шествуетъ ложный другъ—лисица съ коварнымъ взглядомъ,
 Она ведетъ ихъ, по ея лживымъ словамъ—къ истинному счастью.
 Вотъ они пришли. Это земля—обильная ручьями и рѣками.
 Лисица протягиваетъ руку, благословляя: — „Наслаждайтесь теперь вашимъ счастьемъ!“.—

Хитрая лисица, какъ рада она,—что ея планъ удался!
 „Наконецъ выселила я пантеру изъ нашей страны;
 Наконецъ теперь вся эта область—моя исключительная собственность.
 Не думала я, право, что пантера такъ глупа!“
 Пантера же считаетъ себя вполне счастливою.—Но когда пришло
 Дожливое время, и всѣ эти мѣста—стала заливать вода,
 Тогда лугъ, гдѣ теперь расположилась и поселилась пантера,
 Главнымъ образомъ ради изобилія въ ней воды,—очутился въ опасности...
 Наступила глубокая полночь... Съ воємъ и шумомъ
 Массы воды—подступили къ жилищу пантеры.
 И въ страхѣ пробуждаются они, — еще такъ недавно спавшіе по ночамъ
 такъ тихо и спокойно;
 О, горе, вотъ ужъ схватили ихъ—бѣшено быстрыя волны.
 Унеситъ разъярившійся потокъ—пантеру, жену и дѣтя.
 Они понимаютъ, что имъ не осталось выбора,—что они обречены на жертву смерти.
 И еще въ послѣдней предсмертной борьбѣ—пантера жалобно воетъ:
 „Увы, увя, все это тяжелое страданіе—навлекла я на себя сама!
 Такъ бываетъ со всякимъ, глупо вѣрющимъ — лживой и коварной лисицѣ,
 И не слушающимъ того, что ему совѣтуетъ—милая, вѣрная жена!“
 Такъ сказала пантера,—и дикія волны—унесли ее съ женой и съ ребенкомъ,
 И всѣхъ ихъ поглотила—ищрачная водная волна.

Къ этому же роду сатирическаго романа принадлежатъ произведенія
 третьяго современнаго поэта, который однако стоитъ значительно ниже
 Харизи и Сабары. Это—*Иезуда б. Исаакъ Саббатаи* (1217 г.), тоже
 врачъ въ Барселонѣ, стихотворенія котораго Харизи славить, какъ «ис-
 точникъ поэзіи». Самое извѣстное сочиненіе его озаглавлено «*Minchath
 Iehuda Soneh Hanaschim*» (Подарокъ Іуды, врага женщинъ) и есть рече-
 нованная сатира на женщинъ; тутъ, правда, нѣтъ недостатка въ мораль-
 номъ пафосѣ, также какъ и въ рѣзкой насмѣшкѣ, но въ комическихъ изобра-
 женіяхъ авторъ уходитъ далеко за постановленную имъ себѣ цѣль и от-
 части впадаетъ въ карикатуру. Поучительное выходитъ наружу слишкомъ
 явственно, и сатира не вытекаетъ изъ самаго изображенія. Черезъ это она
 и не достигаетъ цѣли; тенденція здѣсь повидимому таже, что и въ романѣ

Сабары. Фабула приблизительно слѣдующая. Героя романа, имя котораго Зерахъ, его отецъ Ташкемони (это имя подавало неоднократно поводъ къ смѣловію съ «Tashkemoni» Харизи) закликаетъ на своемъ смертномъ одрѣ избѣгать женщинъ, такъ какъ виною всѣхъ бѣдствій въ мірѣ—женщины. Сынъ исполняетъ этотъ завѣтъ и съ тремя товарищами отправляется въ отдаленную страну чудесъ, чтобы оттуда дѣйствовать въ пользу распространенія холостой жизни. Женщины, прослышавъ объ этомъ союзѣ, собираются на сходку и основываютъ анти-союзъ, при чемъ на одну старую сводницу, Kogbi, возлагается порученіе — чрезъ посредство молодой красавицы Ajalah (Лань) поколебать Зераха въ его рѣшеніи. И дѣйствительно онъ скоро расходится съ товарищами и попадаетъ въ сѣти обворожительной красавицы. Его любовныя рѣчи находятъ сочувственный откликъ. Въ дуэтѣ этой четы находятся необыкновенныя поэтическія красоты, и отъ него вѣетъ свѣтлымъ и радостнымъ чувствомъ. Но вотъ приближился день свадьбы,—и Зераху приводятъ отвратительную жену, «Черный уголь», дочь совы. Она энергически вступаетъ въ свои права, и на отчаянныя жалобы Зераха отвѣчаетъ слѣдующимъ требованіемъ:

„Вставай, пусть не смѣютъ глаза твои спать!
Никакого сопротивленія не допущу я здѣсь,
Скорѣе ступай, и чтобы немедленно были у меня:
Дорогія, драгоценныя платья,—серезки, цѣпочки, вуали,
Свѣтлая и прохладная квартира, подсвѣчникъ, постельное бѣлье, стулья,
Ступка, рѣшето, корзинки, горшки, котлы,
Стаканы, метлы, скамейки, бутылки, рюмки, шкапы,
Лопаты, лохани, платья, прялки, одѣяла,
Печки, корыта, бочки, сковороды, вилки, ножи,
Зеркала, скляночки съ бальзамомъ, платки, турбаны, сумочки,
Полумѣсяцы, талисманы, наперстки, цѣпочки для ногъ,
Кушаки, застежки, плащи, рубашочки, чепчики,
Тонкотканныя одѣянія, виссонъ изъ Египта,
И такъ далѣе, и такъ далѣе...
Все это, и еще больше того, долженъ ты добыть мнѣ,
Хотя бы отвалились отъ усталости у тебя руки!
Что? У тебя помутилось въ головѣ? Ты свѣта не извѣдѣлъ?
Мнѣ до этого нѣтъ никакого дѣла, мой милый!
И вотъ тебѣ твоя будущая судьба:
Первый годъ будешь томиться въ горѣ и тоскѣ,
Второй годъ будешь похожъ на нищаго.
Ты былъ царемъ, теперь станешь рабомъ,
Вмѣсто вороны надѣнешь соломенный вѣнокъ!..

Повергнутого въ отчаяніе Зераха утѣшаютъ вѣрные друзья. Ини принимается рѣшеніе—созвать народное собраніе и тамъ предложить разводъ. Но и женщины сходятся виѣстѣ и требуютъ, чтобы оскорбитель ихъ пола вѣчно не разставался со своею отвратительною женою. Тогда одинъ изъ друзей дѣлаетъ предложеніе—доложить все это дѣло благородному царю. Прекрасно проведенная сатира оканчивается довольно неловко,—ибо внезапно появляется самъ авторъ, Іуда, и даетъ царю такое разъясненіе:

• Слушай же, клянусь Богомъ, живущимъ въ небѣ,
Который такъ высоко вознесъ Твой тронъ и Твою славу:
Такемони никогда не жилъ на свѣтѣ,
И никогда не женился Серахъ на Черномъ Углѣ.
Все это сочинилъ я изъ своей головы,
Я построилъ этотъ воздушный замокъ!

Второе и, кажется, позднѣйшее сочиненіе того же автора написано въ такомъ же направленіи, бывшемъ повидимому въ модѣ у еврейскихъ писателей Испаніи. Оно озаглавлено «Milchamath Nachschmah we-Haoscher» (Война мудрости и богатства) и значительно слабѣе «Врага Женщинъ», хотя здѣсь достаточно остроумныхъ выходовъ и комическихъ положеній. Приговоръ, который оканчивается война, написанъ, какъ и все сочиненіе, въ общеупотребительной въ ту пору формѣ накамъ и уже заключаетъ въ себѣ сущность фабулы. Вотъ это мѣсто:

«Мы сидѣли въ тѣсномъ кругу своемъ—жрецы, старики, ученые и мудрецы.—Тутъ появились передъ нами—разумъ и богатство, какъ двѣ враждующія стороны,—оба они высокопочтенныя личности,—и оба съ многочисленною свитой.—И спорили они между собою въ нашемъ присутствіи,—и каждый изъ нихъ считалъ себя въ своемъ полномъ правѣ,—и говорилъ: «Я иду надлежащею дорогою, истина на моей сторонѣ». Мы же, судьи, послѣ долгаго совѣщанія признали:—что отнынѣ они должны жить неразлучно другъ съ другомъ.—Причина: разумъ не можетъ обходиться безъ богатства, а богатство должно поучать разумъ!»

Но чѣмъ быстрѣе изсякалъ источникъ свѣжаго, естественнаго чувства и поэтической творческой силы, тѣмъ усерднѣе обращались близко знакомые съ арабскою литературой потоки къ сокровищамъ индійскаго и греческаго міра сказокъ, въ знакомствѣ съ которыми служила имъ посредницею эта литература. Для исторіи литературы оригинальные труды этихъ писателей, ихъ переводы и обработки, пріобрѣли особенное значеніе тѣмъ, что въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, когда всякое знакомство съ древними литературными сокровищами прекратилось, они были почти единственными

хранителями свѣдѣній о тѣхъ романахъ, сказкахъ и басняхъ, которые обходнымъ путемъ чрезъ Аравію и Испанію, изъ классическаго міра древности и великолѣпно пестрой области востока проникли даже въ новыя литературы. Эти странствованія и измѣненія, отчетъ о которыхъ прійдется дать всеобщей литературѣ, нигдѣ не представляются такъ явственно, какъ въ древне-индѣйскомъ романѣ „Варлаамъ и Іосафатъ“, рассказывающемъ исторію обращенія Будды, просвѣщеннаго основателя буддизма. Изъ этого буддистскаго источника одинъ египецъ—христіанинъ составилъ религіозный романъ на греческомъ языкѣ, гдѣ излагается исторія обращенія индѣйскаго принца Іосафата азіатскимъ отшельникомъ Варлаамомъ и убѣдительно показывается сила христіанства относительно религій языческихъ. Понятно, что эта книга неоднократно переводилась на арабскій языкъ, а также—съ греческаго-ли оригинала, или съ арабскаго перевода—на еврейскій. *Авраамъ б. Самуилъ ибнъ Хасдан*, объ энергическомъ внимательствѣ котораго въ споръ за и противъ Маймуніи и важныхъ переводахъ арабскихъ философовъ мы уже говорили,—авторъ еврейской переработки этого, перешедшаго въ средніе вѣка во всѣ литературы и пользовавшагося необычайною популярностью религіознаго романа; трудъ его озаглавленъ «*Ben Hamelech we-Napasir*» (Принцъ и Дервишъ) и написанъ обыкновенною прозой наканунѣ той эпохи. Притчи, рассказы и легенды конечно собраны здѣсь изъ Гаггады и изъ области арабской литературы; оригинальны повидимому только маленькія пѣсни и афористическія стихотворенія, разсыянные во многихъ мѣстахъ книги—въ родѣ, напримѣръ, слѣдующихъ.

I.

Если по временамъ міръ становится для тебя слишкомъ узокъ,
И ты чувствуешь въ сердцѣ тоску и томленіе,
То на дорогѣ своей найдешь ты отрадный отдыхъ;
Ибо если-бы въ путешествіи было что нибудь бѣдственное,
Господь не сказалъ бы Аврааму:
«Иди изъ своего отечества!»

II.

Кому послано тихое домашнее счастье,
Но гнѣвъ судьбы не позволяетъ пользоваться имъ,
У того является охота странствовать;
Ибо будь въ путешествіи что нибудь хорошее,
Господь не сказалъ бы Канну:
„Ты будешь бродить съ мѣста на мѣсто!“

Не ходи слишкомъ часто въ домъ сосѣда,
 Чтобъ не заставить его бѣгать тебя.
 Когда нѣтъ дождя, молятъ о испосланіи его;
 Но слишкомъ частый дождь не особенно пріятенъ.

* * *

Всегда спрашивай у людей совѣта—тогда не будутъ тебя постигать бѣдствія.
 При удачѣ дѣла тебя похвалятъ, и ты набѣгнешь жалобъ.

* * *

Время часто позволяетъ мужѣ свободно летать,
 А орла держитъ въ вѣткѣхъ.

* * *

Соблюдай твердо союзъ вѣрности,
 Да не выдадутъ друга твои уста.
 Хорони въ сердцѣ твоємъ его тайну,
 Иначе онъ будетъ въ правѣ упрекнуть тебя:
 „Могла вѣчно хранить свою тайну,
 А твои уста выдають ее!“

* * *

Нѣтъ на свѣтѣ ничего хуже
 Друга, нарушающаго свою вѣрность,
 Судьи, продажнаго въ судѣ,
 Старика, который еще обуреваемъ сладострастіемъ.

* * *

Остерегайся лжеца; тщательнѣе чѣмъ отъ вора, оберегай отъ него свое добро.
 Воръ уноситъ твое наличное, но лжецъ крадетъ правду.

Но еще болѣе поучительнаго въ научномъ отношеніи, чѣмъ знаменательный культурно-историческій фактъ огромной популярности жизнеописанія Будды у христіанъ, магометанъ и евреевъ, представляетъ намъ повѣствовательная литература той поры, между одинадцатымъ и тринадцатымъ столѣтіями, когда были положены главныя основанія арабской культуры, и страсть къ сказкамъ, путешествіямъ и рассказамъ создала новыя литературныя области, или облекла старыя въ новую одежду. Въ то самое время, (1230 г.) когда Авраамъ ибнъ Хасдан эксплуатировалъ удобный для еврейской литературы матеріалъ въ «Принцѣ и Дервишѣ», нѣмецкій эпическій поэтъ Рудолфъ Эпскій писалъ свой знаменитый романъ «Варлаамъ и Іосафатъ», гдѣ проповѣдывалъ христіанству отреченіе отъ міра и добровольную нищету.

Отъ этого свѣтскаго романа взглядъ невольно обращается къ скромной уединенной работѣ земляковъ этого эпического поэта—нѣмецкихъ евреевъ,

которымъ вообще незачѣмъ было проповѣдывать отреченіе отъ міра и добровольную нищету. И тутъ, какъ это ни невѣроятно можетъ показаться, мы видимъ, что даже это населеніе, которое, въ противоположность своимъ испанскимъ единовѣрцамъ, было строго исключено изъ общественной жизни своихъ современниковъ—что даже оно принимаетъ—если и слабое, то все-таки не совсѣмъ маловажное—участіе въ образованіи того времени, въ поэтическомъ развитіи, которое переживала тогда нѣмецкая національная литература. Только тѣмъ знаменательнымъ фактомъ, что поэзія средней Германіи была въ этотъ періодъ насквозь проникнута принципомъ терпимости, той терпимости, которая привела Вольфрама фонъ Эшенбаха къ убѣжденію, что и нехристіане могутъ удостоиваться небеснаго блаженства, побуждала Вальтера фонъ-дери Фогельвейде ставить христіанъ, евреевъ и магометанъ въ одну категорію и даже во Фрейданкѣ поколебала увѣренность въ обреченіи евреевъ на вѣчныя муки, такъ какъ Богъ вѣдь освѣщаетъ своимъ солнцемъ послѣдователей всѣхъ трехъ религій и всѣмъ имъ даетъ «одинаковую погоду»—только этимъ фактомъ, на который обращалось слишкомъ мало вниманія, объясняется, что въ то самое время, когда Харизи проходилъ поэтомъ-скитальцемъ по испанскимъ странамъ, въ Германіи, въ маленькомъ франкскомъ городкѣ, на берегу Заалы, также выступилъ и былъ принятъ въ цехъ странствующихъ стихотворцевъ еврейскій миннезингеръ, *Зюскиндъ Тримберскій*. И онъ тоже переходитъ изъ замка въ замокъ, и съ пѣнящимся бокаломъ въ рукѣ поетъ красавицамъ и ихъ рыцарямъ о любви, о ея томленіяхъ и мукахъ, радостяхъ и наслажденіяхъ. Правда, въ сохранившихся пѣсняхъ его мы не находимъ того радостнаго и мужественнаго настроенія, которымъ проникнуты пѣсни его коллегъ; онѣ мрачны и серьезны, цѣломудренны и нѣжны. Но очень можетъ быть, что еврейскій миннезингеръ сочинялъ ихъ послѣ тяжелыхъ житейскихъ испытаній, а пѣсни перваго періода его творчества до насъ не дошли. Съ горькою ироніею говоритъ онъ въ этихъ стихотвореніяхъ о своей плачевной судьбѣ:

Много мукъ доставляютъ мнѣ господа Терли и Ненайдеши;
Тяжко приходится отъ госпожи Голодухи-Бѣдности.
Въ дому у меня полнымъ хозяиномъ—Пустой-Кошелекъ.
Нѣтъ у меня ничего, чѣмъ бы усладить жену и дѣточекъ.

А когда гордые рыцари выталкиваютъ его изъ своего круга, потому что онъ еврей, онъ жалуется въ другой пѣснѣ:

Старался я своимъ искусствомъ снискать себѣ расположеніе знатныхъ господъ,

Но господа не хотѣли мнѣ давать ничего.

Уйду я поэтому отъ нихъ, стану жить, какъ старшій еврей,

Буду кочевать съ мѣста на мѣсто, отпущу себѣ бороду,

Бороду длинную-длинную и сѣдую, наряжусь въ длинный плащъ,

Въ высокую шляпу, низко надвинутую на затылокъ. Пусть унижена будетъ отнынѣ моя походка,

И пусть арфа звучитъ только рѣдко-рѣдко,—ибо гонять меня отъ себя знатные господа.

Много отзвуковъ библейской письменности и легендарнаго міра Гаггады слышатся намъ изъ тѣхъ пѣсень, въ которыхъ возвратившійся къ своему народу миннезингеръ говоритъ о своей жизни и бѣдствіяхъ. Словами библейскихъ «Притчъ Соломона» славить онъ вѣрную жену:

Чистая жена—вѣнецъ своего мужа.

Много чести приносить ему ея непорочное тѣло.

Блаженъ тотъ, кому добрая жена выпала на долю.

А въ псалмопѣвченскомъ тонѣ одной изъ его прекраснѣйшихъ пѣсень оживаютъ перешедшіе въ обрядовую вечернюю молитву звуки:

Владыко Господи, преславный Боже, велика мощь Твоя,

Ты свѣтишь съ днемъ и темень съ ночью;

Этимъ даешь ты міру много радости и спокойствія.

Въ сборникѣ пѣсень нѣмецкихъ миннезингеровъ находится только шесть стихотвореній Зюскинда. Безбоязненно и мужественно объясняетъ онъ въ нихъ гордымъ рыцарямъ, въ чемъ состоитъ истинное благородство, то душевное благородство, которое далеко превосходитъ благородство родовое,— что значить свобода мысли, та свобода, противъ которой безсильны камень, сталь, желѣзо; и съ такою-же энергіею проводитъ передъ ними напоминаніе о смерти. Предписаніемъ «Нравственной микстуры» заканчиваетъ свои пѣсни этотъ миннезингеръ, бывшій конечно какъ въ жизни, такъ и въ поэзіи достойнымъ товарищемъ дѣятелей того великаго времени, воспитанникъ такихъ людей, какъ Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде и Вольфрамъ ф. Эшенбахъ, впервые, точно по чутью, высказавшихъ въ нѣмецкой пѣснѣ идею нераздѣльнаго человѣчества.

И если, между тѣмъ какъ вышеупомянутый Крестинъ де-Труа, прежде всѣхъ принявшійся за обработку легендарнаго матеріала, осыпаетъ бранью «безумныхъ евреевъ», доказывая, что «ихъ надо убивать, какъ собакъ», если въ это самое время Вольфрамъ строитъ своего «Парциваля» — этого

какъ бы предтечу Лессингова «Натана» — на фундаментъ примиренія и равенства между религіями, то почти за выраженіе этого примиренія можемъ мы принимать то обстоятельство, что столѣтіе спустя (1336 г.) одинъ еврей, *Самсонъ Пни*, является въ качествѣ переводчика при двухъ нѣмецкихъ поэтахъ, Клаусѣ Виссе и Филиппѣ Колинѣ Страсбургскомъ, которые по порученію Ульриха фонъ Раппольтштейна стали продолжать «Парцивала». И такъ дѣйствительна была помощь его, что оба они въ заключеніи своей работы поставили ему памятникъ въ слѣдующихъ словахъ.

Еврей Самсонъ Пни, потратилъ много времени—

На эти «приключенія», и оказалъ намъ большое содѣйствіе.

Онъ для насъ перевелъ ихъ на нѣмецкій языкъ,—мы переложили это въ стихи.

До сихъ поръ еще изслѣдователи не потрудились достаточно выяснить, какое именно участіе, не смотря на гнетъ и преслѣдованія, евреи отъ тринадцатаго до пятнадцатаго столѣтія принимали въ нѣмецкой поэзіи, въ эпопеѣ какъ рыцарской, такъ и народной. Несомнѣнно, что нѣмецкіе евреи того времени читали поэтовъ въ большей степени, чѣмъ это извѣстно о нихъ, и были близко знакомы съ возрѣніями средневѣковой поэзіи. Этому знакомству одолжено своимъ возникновеніемъ и развитіемъ цѣлое литературное теченіе въ еврейской литературѣ. По всей вѣроятности уже къ тринадцатому столѣтію относится одна еврейская обработка романтической саги о «Дворѣ короля Артуса», а нѣсколько эпическихъ стихотвореній, написанныхъ строфами «Нибелунговъ», отзвуки древней народной поэзіи, рассказываетъ въ концѣ этого періода о героическихъ фигурахъ Библіи.

Евреи сѣверной Франціи и Прованса, въ пору какъ дѣятельности трубадуровъ, такъ и распространенія рассказовъ, извѣстныхъ подъ названіемъ *Contes et Fabliaux*, принимали въ развитіи національной литературы еще болѣе живое участіе, чѣмъ евреи нѣмецкіе; тутъ и еврейскіе поэты избираютъ темами своихъ стихотвореній юриспруденцію любви, любовные суды и т. п.; даже такіе набожные истолкователи Библіи, какъ Самуиль б. Меиръ и его товарищи, указываютъ на пѣсни трубадуровъ, въ которыхъ «любовныя исторіи воспѣваются такимъ образомъ, что роли розданы обоимъ влюбленнымъ»,—а одинъ изъ послѣдующихъ, при объясненіи «Пѣсни Пѣсней» упоминаетъ даже о современной модѣ: «Еще и въ настоящее время любовники обыкновенно хранятъ локоны своихъ милыхъ, какъ дока-

зательства любви». Даже до того въ послѣдствіи дошелъ интересъ къ поэзіи, что «Книга Набожныхъ» не можетъ найти достаточно сильныхъ настояній для предохраненія отъ пагубно дѣйствующихъ на нравственность «Романсовъ».

Однако отраженіе этого интереса естественно имѣло мѣсто и въ еврейской литературѣ того періода. И тутъ пользуются современною склонностью къ популярному, къ модѣ на рассказы, чтобы вызывать и закрѣплять впечатлѣнія назидательнаго свойства. Не мало граціозныхъ эзоповскихъ басенъ рассказываетъ вышеупомянутый Исаакъ Корбель въ своей «книгѣ постановленій», съ цѣлью усилить ими впечатлѣніе своихъ религіозныхъ наставленій. Но между тѣмъ какъ онъ пользовался исключительно чужеземными сюжетами, его старшій современникъ, жившій въ среднѣй тринадцатаго столѣтія въ сѣверной Франціи, *Берахія б. Натронаи Ганажданъ* (пунктаторъ) пріобрѣлъ большую славу въ качествѣ баснописца. До сихъ поръ еще недостаточно разъяснены отношенія средневѣковой поэзіи къ крупнымъ цикламъ индѣйской басни, которые въ своихъ странствіяхъ по всему свѣту образовывали, соотвѣтственно потребностямъ той или другой литературы, все болѣе и болѣе широкую рамку для вставлявшихся туда сказокъ и рассказовъ. Но изъ тѣхъ, окружающихъ именно Эзопа, Бидпая и Локмана, уже выплываютъ опредѣленные указанія, какую долю существующаго басеннаго матеріала слѣдуетъ приписать каждому отдѣльному циклу. Подобно всѣмъ современнымъ и послѣдующимъ писателямъ, Берахія въ «*Mischle Schualim*» (басни о лисицахъ) также черпалъ изъ того-же источника. Имѣлъ-ли онъ своимъ непосредственнымъ образцомъ арабскую или еврейскую обработку «*Kalilah we Dimnah*», или пользовался только латинскимъ и французскимъ переводомъ индѣйскаго подлинника, былъ-ли онъ предшественникомъ знаменитой французской поэтессы, *Мари де Франсъ*, или она черпала изъ его сочиненій—всѣ эти и еще многіе другіе вопросы, касающіеся біографіи Берахія, до сихъ поръ еще нерѣшены. Только его басни находятся у насъ въ рукахъ какъ несомнѣнный документъ, и посредствомъ нихъ получаемъ мы доступъ въ мастерскую его творчества. Басни эти, числомъ сто семь, занимаютъ приблизительно средину между крайнею лаконичностью Эзоповскаго рассказа и такою-же многорѣчивостью повѣствованія Бидпая. Тонъ ихъ наивенъ и простъ; мораль, написанная рифмованною прозой, всегда заканчиваетъ басню. Характеристическую особенность его изложенія составляетъ счастливое и часто очень юмористическое приимѣненіе библейскихъ стиховъ въ переносномъ

смыслъ, совершенно отличномъ отъ первоначальнаго буквального. Въ этой формѣ музивнаго стиля Берахія мастеръ. Переводъ конечно стушевываетъ эти тонкіе оттѣнки; но не смотря на это, басни о лисицѣ Берахін были переведены на латинскій языкъ, а Лессингъ ввелъ ихъ даже въ нѣмецкую литературу.

Изъ басенъ собственнаго сочиненія — (въ книгѣ его находится не мало и такихъ) — слѣдующія сохранили вѣрнѣе, чѣмъ всѣ остальные, свой своеобразный колоритъ и въ переводѣ.

Два оленя.

Два оленя стояли на берегу ручья и повидимому шептали на ухо другъ другу секреты. Проходилъ по большой дорогѣ человекъ, и любопытство побудило его приблизиться къ оленямъ. «Почему, друзья мои, — спросилъ онъ — вы говорите такъ тихо? Вѣдь въ этомъ уединеніи васъ никто не слушаетъ». — «Мы — отвѣтили оленя — и не открываемъ одинъ другому никакихъ важныхъ тайнъ. Важная причина нашего стоянія рядомъ — скука». — Таинственно держащаго себя глупца часто принимаютъ за мудреца и отводятъ ему мѣсто въ совѣтѣ разумныхъ.

Воронъ и Падалъ.

Голодный воронъ нашелъ на погѣ падалъ и очень обрадовался ей. Онъ прыгалъ отъ радости, хлопалъ крыльями и пѣлъ грубымъ голосомъ такъ громко, что орелъ въ воздухѣ слышалъ его крики. «Что это значитъ? — подумалъ орелъ; — это не крикъ ни побѣждающихъ, ни терпящихъ пораженіе» (Исходъ 32, 18). Онъ спустился на землю, прогналъ ворона и унесъ мертвечину. — Съ тѣхъ поръ воронъ уже не кричитъ, когда находитъ падалъ.

Волъ, Левъ и Козелъ.

Волъ увидѣлъ льва, бросился бѣжать и все слышалъ за собою его рыканіе. Наконецъ онъ залѣзъ за кусты, гдѣ спрятался и козелъ. Волъ увидѣлъ его и отскочилъ въ испугъ. «Чего ты боишься, кумъ? — вскричалъ козелъ: — вѣдь мы оба выросли въ одномъ и томъ же стойлѣ». — «Такъ это ты? — сказалъ волъ; — а мнѣ сегодня все живое представляется львомъ: до такой степени напугалъ меня этотъ разбойникъ». *Кого преслѣдуютъ, тотъ боится своей собственной тѣни.*

Такимъ образомъ басня у Берахін сохраняетъ еще свое первоначальное значеніе — простого разсказа съ скрытымъ смысломъ. Дидактическая цѣль у него, въ противоположность позднѣйшимъ баснописцамъ, не выступаетъ настоятельно наружу. Изъ другихъ его работъ, большею частью

этического содержания, и научных переводовъ, извѣстны немногія. Приписываемый ему переводъ книги Саадіи «Emunoth-we Deoth», кажется, принадлежитъ его тезкѣ. Но онъ навѣрно авторъ діалога «Dodі we-Nekhdi» (Дядя и Племянникъ) о разныхъ физическихъ вопросахъ, который по изслѣдованію оказался вольною переработкою «Quaestiones naturales» Аделара изъ Бата.

Кромѣ Берахія, вѣроятно и многіе другіе еврейскіе поэты принимали участіе въ оживленіи и развитіи басенной литературы, которая въ то время, какъ извѣстно, сильно обогатилась новымъ матеріаломъ изъ восточныхъ источниковъ. Какъ это было съ философіею Аристотеля и медициною грековъ и арабовъ, такъ и въ этой области приняли на себя посредничество евреи, главнымъ образомъ испанскіе и французскіе. Этимъ путемъ индѣйскіе рассказы перешли или прямо въ арабскій языкъ, или въ персидскій и греческій, затѣмъ въ еврейскій и латинскій, а оттуда въ туземныя нарѣчія. По свидѣтельству одного изъ лучшихъ знатоковъ этой литературы, евреи ввели сюда несоотвѣтственно значительнѣйшую часть распространенныхъ въ Европѣ восточныхъ басенъ, сказокъ и рассказовъ. Въ то самое; быть можетъ, время — или немного позже — когда Берахія писалъ свои «Басни о Лисицѣ», которыя еще Готтшедъ считалъ за переводъ «Рейнеке-Лисъ», въ Провансѣ появился еврейскій сборникъ басенъ «Chidot Izorito» (Сравненія Эзоповы), который, по мнѣнію новыхъ изслѣдователей, былъ обработанъ по французскому подлиннику двухъ существующихъ редакцій «Isopet». И въ это время также вышелъ въ Испаніи второй и для исторіи культуры самый важный переводъ древнихъ индѣйскихъ басенъ о шакалѣ «Kalilah we-Dimna», сдѣланный рифмованною прозою, *Іаковомъ б. Элеazarомъ* по порученію одного мецената, и въ настоящее время уже напечатанный, какъ и первый переводъ, ложно приписывающійся раввину *Іоэлю*. Этому же *Іоэлю*, на счетъ времени жизни котораго нѣтъ никакихъ свѣдѣній, приписывается и еврейскій переводъ романа о семи мудрыхъ мастерахъ, подъ заглавіемъ «Mischle Sandabar» (Синдибадъ или Синтипасъ?) — народной книги, пріобрѣвшей большую популярность какъ въ восточномъ, такъ и въ западномъ мірѣ и для которой посредникомъ въ «переходѣ съ востока на западъ» послужилъ только еврейскій переводъ. Еще Лессингъ смѣшивалъ этотъ сборникъ басенъ съ сборникомъ Бидпан; только со времени открытія еврейской редакціи и перевода ея на нѣмецкій языкъ критика могла отнестись болѣе внимательно и сочувственно къ подлиннику этой удивительной книги, которая въ своемъ первоначальномъ

видѣ и даже еще въ позднѣйшей греческой переработкѣ была книгою королей, *va demesim* государей, впоследствии же, и притомъ преимущественно въ нѣмецкой новой переработкѣ, сдѣлалась любимымъ народнымъ чтеніемъ, что и спасло ее отъ забвенія. Оба эти труда стоятъ во главѣ „крайне обширнаго и вліятельнаго западнаго литературнаго цикла“, и посредствомъ еврейскихъ переводовъ подлинника впервые вошли въ европейскую литературу. Отъ вышеупомянутаго Іакова б. Элеазара, „который хотѣлъ подражать арабамъ или опередить ихъ,“ сохранились еще самостоятельныя стихотворенія „*Meshalim*,“ которыя въ любви славятъ только духовное начало, сочиненіе о еврейской поэзіи «*Sefer Harardes*» (Книга Рая), этическое разсужденіе «*Sefer Gan Teüdoth*», восхваляющее „превосходство мудрой души надъ животною и растительною,“ наконецъ нѣсколько трудовъ грамматическихъ и лексикографическихъ. Въ его стихотвореніяхъ, которыя авторъ вѣроятно собралъ въ Диванѣ, находятъ отсутствіе истинно-поэтическаго духа, который замѣнялся погонею за вычурными, чуждыми образами.

Въ родственную область вводитъ насъ въ Испаніи сборникъ басенъ *Исаака б. Саломона ибнъ Сагулы* (1244 г.), подъ заглавіемъ «*Maschol Nakadmoni*» (Сравненіе древнихъ временъ). Сочиненіе это по формѣ приныкаетъ къ другимъ еврейскимъ баснямъ и романамъ, манера вставки въ разсказъ чужеземныхъ сагъ и легендъ доведена здѣсь даже до непріятной крайности, но повидимому авторъ имѣлъ особенную, своеобразную тенденцію, на сколько онъ—о жизни и сочиненіяхъ котораго вообще извѣстно очень немного—въ этой книгѣ сражается «за еврейскую оригинальность противъ арабскаго элемента», что не мѣшаетъ ему въ концѣ концовъ самому впасть въ арабскую манеру,—а затѣмъ аллегоризируетъ басню по преобладавшему тогда въ христіанской литературѣ направленію. Басни его въ послѣдствіи сопровождались наглядными иллюстраціями, изъ которыхъ одна изображаетъ—

Назира, (отшельника), нлагающаго свое воззрѣніе,

И человѣка, рассказывающагося въ томъ, что онъ согрѣшилъ.

На этой картинкѣ передъ нами вооруженный человѣкъ, который очевидно исповѣдуются монаху. Въ его рукахъ четки съ крестомъ. Сагула старался придать въ своихъ стихахъ вполне національный характеръ, т. е. сообразно Библии, Талмуду и Мидрашу, не только еврейскому языку, но и «содержанію и формѣ, изложенію, сентенціямъ, образамъ и сравненіямъ». Въ этомъ состоитъ его оригинальность. Но онъ напрасно борется съ пре-

восходящими его силою образовательными элементами того времени; въ концѣ концовъ приходится ему сдѣлать имъ не мало уступокъ, и это обнаруживается какъ въ вынужденномъ, аллегорическомъ изложеніи его басень, такъ и во внѣшней формѣ пяти діалоговъ между авторомъ и спорящими съ нимъ, *Makschan*. Въ тенденціи противодѣйствовать подражательности арабамъ, а равно и въ удачномъ подборѣ сравненій изъ библейской и гаггадической литературы заключается своеобразность этого, весьма популярнаго въ средніе вѣка писателя. Но предпринятая Исаакомъ б. Сагулою борьба противъ чужеземной манеры дѣйствительно имѣла законное основаніе. Если уже подражаніе иностраннымъ литературамъ заняло слишкомъ широкое мѣсто въ еврейской, то еще болѣе слѣдовало сѣтовать о полномъ отчужденіи отъ этой послѣдней, отчужденіи, въ которомъ обвиняютъ многихъ поэтовъ той поры. Совершенно основательными представлялись теперь слова Харизи:

Сильною скорбью о томъ проникнулась душа моя,
Что замолкли для насъ звуки прекраснаго;
Прекрасный плодъ вырастаетъ изъ лона Агари,
Но госпожа дома, Сарра, увы, бездѣтна!

Къ поэзіи «рабыни Агари», т. е. арабовъ, обращались въ то время многіе изъ лучшихъ сыновъ еврейскаго народа. Уже если самъ Іегуда Галеви вставлялъ въ свои еврейскія пѣсни кастильскіе стихи, то не удивительно, что ему подражали многіе, соблазненные блескомъ арабской поэзіи. Имена какъ этихъ поэтовъ, такъ и ихъ произведеній, большею частью исчезли, и сохранилось только нѣсколько скудныхъ извѣстій. Значительнѣйшимъ между ними былъ, вѣроятно, *Авраамъ ибнъ Сагль* (1200—1250 г.), жившій въ Валенсіи и славившійся нагометанами той поры, какъ одинъ изъ граціознѣйшихъ пѣвцевъ любви. О немъ говорили, что онъ проникнутъ двойнымъ смиреніемъ—влюбленнаго человѣка и еврея; оттого его пѣсни и полны такой кроткой задушевности. За одну изъ его пѣсень даже скупые арабы заплатили десять золотыхъ, чѣмъ и вызвали сердитое замѣчаніе философа Аверроэса: «Погибнуть должно то государство, въ которомъ священная книга продается такъ дешево, а легкія, вѣтренныя пѣсни по такой дорогой цѣнѣ». Когда ибнъ Сагль, муза которого не была посвящена вѣрѣ его отцевъ, утонулъ, другой поэтъ сказалъ о немъ: «Жемчугъ вернулся въ свою раковину». Кромѣ его, называютъ еще *Авраама ибнъ Алфакхара*, *Ибнъ эль-Мудаввера* и др., дѣлавшихъ свою музу служительницею арабской поэзіи.

Въ хорѣ поэтовъ Андалузіи поетъ и женщина, *Касмунэ* или *Ксемона*, дочь также поэта, *Измаила*. До насъ дошли немногіе, но милые цвѣты ея творчества. Еще будучи дѣвушкой, она однажды смотрится въ зеркало и восклицаетъ:

Я вижу здѣсь виноградную лозу, пора собирать плоды.
Еще ни одна рука не протягивается къ нимъ.
Увы, скоро завянетъ моя молодость въ скорби и страданіи,
И тщетно ищетъ взоръ мой его, котораго не называю я.

Глядя на газель, которую Касмунэ сама вырастила, она поетъ:

Только въ тебѣ, пробѣгающая по саду газель,
Въ тебѣ, робкой и темноокой, вижу я мой соіственный образъ.
Объ мы живемъ одиноки, безъ всякихъ товарищей...
Будемъ же ждать терпѣливо, какъ велитъ судьба!..

Изъ этой экскурсіи въ чуждую область возвращаетъ насъ снова въ среду еврейской духовной жизни перпиньянскій поэтъ *Іосифъ б. Хананъ Эзоби* (1235 г.), главное сочиненіе котораго вызывало весьма различныя мнѣнія, но пользовалось большою популярностью въ народѣ. Это—свадебное стихотвореніе, посвященное авторомъ своему сыну Самуилу и озаглавленное «*Ka'arath Kesef*» (Серебряная Чаша). Между тѣмъ какъ одни критики находятъ, что они оказываютъ этому произведенію слишкомъ большую честь уже тѣмъ, что называютъ его вообще стихотвореніемъ, другіе видятъ въ немъ назидательную книгу, правда, лишенную широкаго поэтическаго размаха, но не безъ поэтическаго дарованія и милой сердечности. Правы, кажется, послѣдніе, между которыми находится также Рейхлинъ, который въ своемъ латинскомъ переводѣ называетъ Іосифа Эзоби «*Iudaeorum poeta dulcissimus*». Но несомнѣнно, что прекрасный духъ свободного изслѣдованія и благородной терпимости уже исчезъ въ этихъ сферахъ,—и намъ, видѣвшимъ до сихъ поръ поэтовъ постоянно на сторонѣ полного свободомыслія, страннымъ кажется слышать, какъ Эзоби настоятельно предохраняетъ своего сына отъ «греческой мудрости», сравнивая ея «виноградники» съ виноградниками Содома и Гоморры. За то отецъ рекомендуетъ ему изучать Талмудъ, еврейскую грамматику и искусство писать стихи. «Заботься о хорошемъ стилѣ. Стихотворенія свои долженъ ты чистить и обрабатывать семикратно, и особенно въ письмахъ твоихъ необходимъ чистый и плавный языкъ. По стилю узнаютъ человека». Такимъ образомъ дидактическое стихотвореніе Эзоби представляется намъ достойнымъ вниманія отраженіемъ современнаго направленія, которое все болѣе и болѣе

отдаляется отъ идеальныхъ достояній полунсчезнувшей поры и старается перенести образованіе новаго времени въ свою собственную область.

Дидактическій элементъ преобладалъ и въ сѣверофранцузской поэзіи тринадцатаго вѣка. Онъ раньше всякого другого нашелъ себѣ доступъ въ еврейскую поэзію, которой вѣдь собственно это направленіе не было чуждо никогда и основному характеру которой наиболѣе соотвѣтствуетъ подобная характеристическая окраска романовъ, басенъ и стихотвореній. Современной потребности въ такой эксплуатаціи библейскаго историческаго матеріала и окружающихъ его легендарныхъ цикловъ обязана своимъ происхожденіемъ и написанная конечно въ ту-же пору псевдо-эпиграфическая «*Sefer Hajaschar*» (Книга Праведныхъ)—библейскій эпосъ, который въ правильномъ и плавномъ, держащемся библейской манеры изложеніи передаетъ исторію отъ сотворенія Адама до времени Судей и прикрашиваетъ ее легендами изъ Гаггады, Корана, Іосифона и другихъ сочиненій. Что авторъ этого романа добивался также чести увидѣть свою книгу признанною за упоминаемую въ Библии «*Sefer Hajaschar*»—это едва ли вѣроятно; тѣмъ не менѣе такое признаніе неоднократно выпадало ему на долю. Исключительно этико-дидактическую цѣль имѣетъ носящая такое же заглавіе книга грека *Зерахи*, которая написана вѣроятно столѣтіе спустя и воззрѣнія которой на сотвореніе міра, на бытіе Божье, на религію сердца обличаютъ высокую нравственную зрѣлость. Авторъ знаетъ этическихъ сочиненія Бахи и Іоны Герунди и пользуется ими, но при этомъ, для укрѣпленія читателя въ нравственныхъ обязанностяхъ, пользуется и *Калила ве-Димна*! По арабскимъ образцамъ несомнѣнно написана также поэтическая «Книга Морали» «*Sefer Hamusar*» испанца *Исаака б. Кристиана*, жившаго вѣроятно въ XIII столѣтіи. Онъ самъ не выдаетъ себя за самостоятельнаго писателя, а сознается въ своей зависимости отъ арабскихъ образцовъ. Быть можетъ, эта зависимость была причиною втораго заглавія, подъ которымъ книга впоследствии обращалась въ литературѣ, именно «*Mischle Agab*» (Арабскія Изреченія). Это еврейское сочиненіе было потомъ — неизвѣстно когда именно — снова передѣланъ о въ форму арабскихъ кассидъ нѣкимъ *Іосифомъ Ибнъ Хасаномъ*.

Но дидактическое направленіе того времени замѣтно и во многихъ переводахъ, назначеніе которыхъ — вносить въ еврейскую литературу свѣдѣнія, сентенціи и стихотворенія. Такою энциклопедическою книгою была въ то время, именно въ половинѣ тринадцатаго столѣтія, „*Image du monde*“ Вальтера Мецкаго, сочиненіе, которое скоро послѣ появленія

своего въ свѣтъ было переведено въ Лондонѣ съ французскаго на еврейскій языкъ *Хаимомъ б. Делкретъ*, или *Дѣлекретъ*. Существующая въ различныхъ редакціяхъ книга «*Zel Naolam*» (Изображеніе Мира) разсуждаетъ въ 69 главахъ о человѣкѣ, мірѣ, природѣ, искусствахъ, раѣ и адѣ, Индіи Европѣ и Африкѣ, равно какъ и о различныхъ удивительныхъ вещахъ; въ существованіе которыхъ вѣрили при тогдашнемъ состояніи географической науки, напр. о холодныхъ слонахъ, которыми тушатъ огонь, индійскихъ женщинахъ съ щетиною, растущихъ въ Ирландіи на деревьяхъ птицахъ, людяхъ съ хвостами въ Британіи, источникахъ воды, ослѣпляющихъ всякого клятвопреступника или вора, который напьется изъ нихъ, наконецъ, о народѣ съ рогами, который жилъ тутъ же, въ самой Франціи.

Между тѣмъ какъ такимъ образомъ еврейскіе писатели принимали участіе въ современномъ образованіи и соединяли его пріобрѣтенія съ кругомъ своихъ собственныхъ мыслей, поэты продолжали держаться тѣхъ формъ и той манеры, которыя были указаны классиками новоеврейской поэзіи. Но ни эти формы, ни эта манера не имѣли уже той содержательности, которою умѣли воодушевлять ихъ старые мастера. Страсть къ стихотворству была особенно сильна въ Провансѣ. Упоминается большое число поэтовъ; многіе изъ нихъ только по именамъ, отъ другихъ многихъ сохранились и стихотворенія религіознаго и свѣтскаго содержанія; но мало такихъ, которые заслуживаютъ упоминанія даже въ этотъ періодъ эпигонства. Еврейская поэзія, «которая почти вездѣ предшествовала поэзіи туземной, продолжала также послѣ пробужденія этой послѣдней вести свое отдѣльное существованіе, не оставаясь однако безъ подчиненія вліянію новорожденной поэзіи той страны, гдѣ жили поэты. Есть поэтому различіе между поэтами провансальскими, нѣмецкими и испанскими. Въ этомъ, до сихъ поръ мало принимавшемся во вниманіе разнообразіи заключается источникъ той своеобразной прелести, которою вѣетъ на читатели отъ этихъ стихотвореній, не смотря на нѣкоторую монотонность и преобладаніе субъективности».

Между многими поэтами Прованса, пѣсни которыхъ Харизи находилъ глубокомысленными и полными силы, хотя онѣ и не были написаны на сладкозвучномъ языкѣ его земляковъ, выдаются только два, оба работавшіе въ различныхъ областяхъ, оба принадлежавшіе къ философскому направленію Маймуни и боровшіеся за него. Это — *Авраамъ б. Исаакъ Бедерси*, или *Бедарши* (1296 г.) и его сынъ *Иедаіа Ганенини* изъ

Безъера (1305 г.). Авраамъ по преимуществу религиозный поэтъ, и какъ таковой—очень плодovitый, но при этомъ преданный искусственности, которая въ то время особенно въ Провансѣ проявлялась въ игрѣ словами, приемами и мыслями. Однимъ изъ его стихотвореній восторгался даже—какъ говорятъ—король арагонскій: но въ такомъ случаѣ это свидѣтельствуешь скорѣе о терпимости короля, чѣмъ о его хорошемъ вкусѣ. Отъ произведеній Авраама сохранился одинъ Диванъ, гдѣ помѣщены элегин, легенды гаггады, пѣсни дружбы и уваженія—адресованныя главнымъ образомъ къ его высокому покровителю, Тодросу Галеви, — сатиры и пародіи. Кроме того онъ сочинилъ молитву «Elef Alfin» состоящую изъ тысячи словъ, начинающихся съ Alef и «Bakaschat Halamdin», на Судный день, изъ 412 словъ, въ которыхъ находятся буквы только отъ Alef до Lamed, и при томъ съ Lamed въ каждомъ словѣ. Такимъ образомъ у Авраама было столько-же механическаго искусства въ стихотворствѣ, сколько и дурнаго вкуса. Объ этомъ послѣднемъ свидѣтельствуешь и довольно большое стихотвореніе, «Chereb hamithapescheth» (Огненный Мечъ)*, которое въ 210 стихахъ имѣетъ цѣлью изложить исторію новоеврейской поэзіи и представить критику современнаго литературнаго творчества.

Стихотвореніе это обращено преимущественно противъ поэта *Исаака б. Горни*, котораго всѣ современники ставятъ очень высоко и который самъ называетъ себя «царемъ поэзіи», хотя отъ его поэтическихъ работъ не сохранилось почти ничего, — и въ немъ характеристично только высокое имѣніе, которое Авраамъ имѣетъ о себѣ и своей дѣятельности. Онъ говоритъ о своихъ предшественникахъ и выражается такъ: «Но на сколько они были велики въ свое время, на столько-же я великъ въ мое. Человѣкъ превосходить животное даромъ слова, а я моихъ товарищей—поэтическимъ талантомъ. Если кто захочетъ помѣряться со мною, то я вступаю съ нимъ въ борьбу, и убѣжденъ, что останусь побѣдителемъ». Изъ болѣе подробнаго описанія такого поединка, судей, условій и т. п. видно, что Авраамъ думалъ при этомъ о jeux-partis и поэтическихъ состязаніяхъ провансальскихъ трубадуровъ, которые были знакомы ему и которыхъ хвалебнымъ и хулительнымъ пѣснямъ онъ старался подражать по своему. Такія состязанія были извѣстны и въ еврейской поэзіи; только тутъ предметомъ ихъ были не вопросы любви и уваживанья**.

* Должно быть: вращающійся мечъ.

Ред.

** Въ нѣкоторыхъ рукописныхъ Диванахъ, хранящихся въ здѣшней Импера-

Авраамъ оплакиваетъ и упадокъ поэзіи въ то время, когда говоритъ: «Гдѣ теперь чудеса еврейской науки и поэзіи? Скорѣе ты найдешь ихъ въ литературѣ Прованса и латинской. Въ поэзіи Фолке и его товарищей обрѣтешь ты нѣмнѣе, изъ устъ Кардинала благоухаютъ тебѣ нѣмнѣе и крокусъ». *Фолке де Люнель* и *Пьеръ Кардиналь* были, какъ извѣстно, послѣдними представителями провансальской поэзіи, какъ Авраама Бедерси можно причислить къ послѣднимъ дѣятелямъ поэзіи новоеврейской.

Въ научной области Авраамъ приобрѣлъ себѣ извѣстность сочиненіемъ—теперь напечатаннымъ—«*Chotham Tokhnith*» (Печать Совершенства), еврейскою синонимикой, главное значеніе которой заключается конечно въ томъ, что она вообще является первымъ въ новоеврейской литературѣ словаремъ еврейскихъ синонимовъ.

Гораздо значительнѣе своего отца—сынъ его *Iedaia Ganenini* или *En Bonet Bedarschi* (1305 г.), за краснорѣчіе свое прозванный едино-вѣрцами *Nameliz* (Краснорѣчивый), а христіанами — «еврейскій — Цицеронъ», поэтъ и писатель, выдающійся изъ ряда провансальскихъ стихотворцевъ. Уже семнадцатилѣтнимъ юношей написалъ онъ этическое сочиненіе «*Napardes*» (Рай), которое въ четырехъ главахъ разсуждаетъ о богослуженіи и набожности, обязанностяхъ относительно друзей и враговъ, о жизни и ея мученіяхъ и о наукахъ. Первымъ поэтическимъ произведеніемъ его была вѣроятно та защита женскаго пола, которую онъ осьмнадцати лѣтъ отъ роду написалъ въ опроверженіе «Врага Женщинъ» *Iegudy* ибнъ *Саббата*. «Другъ Женщинъ» — «*Oheb Noschim*» — есть аллегорическій разсказъ, въ которомъ галантный юноша старается всѣмъ оружіемъ діалектики, правда безъ особенной поэтичности, защитить прекрасный полъ отъ обвиненій мизантропическаго ненавистника женщинъ. Стихотвореніе посвящено двумъ товарищамъ юности, сыновьямъ почтеннаго *don Salomo de los Infants* въ Ариѣ. По примѣру отца онъ уже въ молодые годы написалъ также «*Bakaschat Namemin*», молитву, въ которой каждое слово начинается съ *Mem*.

Но его богатая фантазія и поэтическое дарованіе скоро вывели его изъ этого круга въ другую область, гораздо болѣе соответствовавшую его способностямъ—область этической и дидактической поэзіи. Въ этой послѣдней, — никогда не разрабатывавшейся особенно сильно, въ слѣдствіе-ли борь-

торской публичной библіотекѣ, сохранилось нѣсколько поэтическихъ турнировъ Авраама съ товарищами.

Ред.

бы между философіею и традиціею, или по причинѣ печальныхъ современныхъ обстоятельствъ, Іедаіа явился замѣчательнымъ дѣятелемъ. Его назидательное стихотвореніе «*Beshinath olam* (Изслѣдованіе Міра) пользовалось въ народныхъ кругахъ большою популярностію до тѣхъ поръ, пока еврейскій языкъ еще не былъ имъ чуждъ. Произведеніе это не только съ точки зрѣнія поэтической формы, но и по содержанію,—есть работа поэта, котораго мысли о мірѣ могутъ быть поставлены на ряду съ глубочайшими звуками пессимистической лирики. На нити нувивнаго стиля, которая не только искусно пускается въ дѣло, но и разрабатывается авторомъ, онъ нанизываетъ свои мысли о ничтожествѣ земной жизни, измѣряетъ всѣ высоты и глубины человѣческаго духа, ходитъ по великому лабиринту человѣческаго сердца, изображаетъ безотрадную преходимость всего земнаго, загадки человѣческой натуры, безпредѣльное страданіе человѣчества, — но при этомъ и свѣтлое величіе человѣческаго духа, высокую важность небеснаго начала и утѣшеніе, заключающееся въ безсмертіи. Языкъ сочиненія—роскошный образный языкъ, полный цвѣтовъ и звѣздъ, яркой и живой игры словъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—выражающій благородныя зрѣлыя мысли, дышащій смѣлостью и энергіею. Игра словами и красками въ концѣ концовъ, правда, утомляетъ и ослабляетъ общее впечатлѣніе, но тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что это «*Изслѣдованіе Міра*» построено на глубокомъ знаніи человѣческаго сердца, на фундаментѣ зрѣлаго житейскаго опыта и научнаго проникновенія въ предметъ. Взгляды, высказываемыя Іедаіею на счетъ времени и пространства, какъ формъ явленій, напоминаютъ родственныя съ ними воззрѣнія новыхъ философовъ, главнымъ-же образомъ Канта. Вотъ почему достоинство его стихотвореній признавалось во всѣ времена; Мендельсонъ перевелъ изъ него нѣсколько главъ, Лессингъ и Гете отнеслись ко Іедаіѣ съ большимъ вниманіемъ на основаніи вышеупомянутыхъ разсужденій о пространствѣ и времени. Первое гласитъ такъ:

Міръ—дикушумящій океанъ, раскинувшійся на необозримую ширину и не имѣющій дна;—время—шатающійся мостъ, перекинутый черезъ него.—Гніетъ этотъ мостъ и колеблется онъ, будучи укрѣпленъ только веревками—которыя уже до изготовленія ихъ были предназначены къ уничтоженію.—Но этотъ мостъ ведетъ туда, гдѣ обитаетъ непреходимое счастье,—ведетъ къ созерцанію Того, Кто сидитъ тамъ на престолѣ среди вѣчнаго свѣта.—Всего нѣсколько шаговъ ширины имѣетъ мостъ, и не снабженъ онъ ни какими перилами,—и ты, смертный, ты, сынъ тлѣна и праха,—ты, увы, съ того самого дня, какъ сдѣлался странникомъ на землѣ,—долженъ тащиться по этому узкому мосту.—

Посмотри на эту стезю, какъ не широка она! Справа никакой дороги—слѣва тоже, а ты еще добиваешься славы и могущества!—Посмотри, какъ справа и слѣва уничтоженіе и смерть—вздымаются грозными стѣнами, и послѣ этого у тебя еще остается въ груди сердце?—Послѣ этого не лишается рука твоя силъ, не умираетъ бодрость въ душѣ?—Или, быть можетъ, ты полагаешь свою силу въ дарахъ твоего счастья,—этихъ дарахъ, которые ты трудолюбиво собиралъ въ кучу,—которые добылъ тебѣ твой лугъ, поймала для тебя твоя сѣть?—Быть можетъ, разсчитываешь ты поставить ихъ плотиною—разгнѣваннымъ волнамъ могучаго моря, когда онѣ воздымаются до неба,—бичуемая бурей божьей? Но скажи, въ тѣ часы, когда оно шумитъ громовыми раскатами—какъ тебѣ, бѣдному, спасти отъ него твою хижину?—Развѣ ты въ силахъ выдержать борьбу съ бурными волнами океана,—окружающаго тебя со всѣхъ сторонъ? Развѣ можешь ты вырвать у него побѣду?—О, только выпей до дна пѣнящійся кубокъ высокомерія, — опьянѣй отъ вина горделивости — и увы, будешь ты, пьяный, шататься на право, на лѣво — по опасной тропинкѣ, которую предстоитъ пройти тебѣ,—до тѣхъ поръ, пока не полетишь ты стремглавъ въ страшныя бездны,—въ водоворотъ міра, этого волнующагося океана...—И будешь ты падать изъ бездны въ бездну, не находя спасенія,—и ни одинъ голосъ не скажетъ: «О, бездна, отдай его снова намъ!»

Приписываемое Іедаіѣ Пенини шахматное стихотвореніе «Ma'adanpe Melekh» (Лакомства Царя) оказалось по новымъ изслѣдованіямъ апокрифическимъ. Такимъ образомъ «Melizath Hasechok», дидактическое стихотвореніе о шахматахъ, написанное рифмованною прозою *Бонсеніоромъ* *ибнъ Іахіей* около полустолѣтія до того, въ видѣ зеркала хорошей нравственности и выдержанности, которыми научаются въ этой глубокомысленной игрѣ,—это стихотвореніе должно быть признаваемо за древнѣйшую поэму этого рода въ ново-еврейской литературѣ. Изъ научныхъ работъ Іедаіи слѣдуетъ упомянуть преимущественно о пользовавшихся меньшею сравнительно съ другими извѣстностью объясненіяхъ къ Мидрашу, въ которыхъ авторъ защищаетъ духовное возрѣніе Гаггады, о суперъ-комментаріи къ комментарію Пятикнижія Ибнъ Эзры, о нѣсколькихъ философскихъ сочиненіяхъ и переводахъ арабскихъ философовъ, наконецъ о вышеупомянутомъ уже посланіи къ Саломону б. Адерету.

Остальные писатели Прованса остались большею частью неизвѣстны, но вѣроятно между ними не было ни одного, который по своему значенію сравнился бы съ Іедаіею, а ужъ давно превзошелъ бы его. Уже въ новѣйшее время нашли одну еврейскую и одну *французскую* элегію на мучениковъ города Труа (1288 г.)—обѣ вѣроятно принадлежащія одному и тому же автору, *Іакову б. Іегудѣ* изъ Лотарингіи—въ которыхъ есть «глубокое

выраженіе истинной страсти» и которыя обнаруживают истинное поэтическое дарованіе. Но богатый пѣснями Провансъ былъ родиною еще одного поэта, въ послѣдствіи переселившагося въ Италію и оставившаго послѣ себя значительныя произведенія какъ поэтическія, такъ и научныя. Это—*Калонимосъ б. Калонимосъ*—называвшійся также *Maestro Calo*—изъ Арля, города, который въ исторіи еврейской науки упоминается очень часто и съ почетомъ. Калонимосъ былъ вѣстѣ и поэтъ, и ученый. «Онъ—по выраженію о немъ одного изъ современниковъ—просвѣщалъ ученыхъ своими прекрасными переводами», а по словамъ одного позднѣйшаго изслѣдователя—«превосходилъ всѣхъ своихъ современниковъ, какъ левъ». Между людьми, которые въ Провансѣ съ рѣдкимъ рвеніемъ и большимъ знаніемъ дѣла переводили важнѣйшія научныя сочиненія арабовъ (намъ извѣстно, что главнымъ средоточіемъ этого рода дѣятельности былъ вѣдъ собственно Провансъ), между Іаковомъ б. Махиромъ, Самуиломъ б. Іегудой, Моше ибнъ Тиббономъ и др., Калонимосъ рано занялъ почетное мѣсто. Его переводы съ арабскаго на еврейскій языкъ имѣютъ предметомъ философскія, медицинскія и математическія сочиненія Алфараби, Аверроэса, Косты б. Лука, Ахмеда б. Юсуфа, Говейна, Эль Кинди, Рабиі, ибнъ Ридвана и другихъ писателей. Почти всѣ они до сихъ поръ находятся еще въ рукописномъ видѣ. Большую часть своихъ переводныхъ работъ Калонимосъ исполнилъ по порученію короля неаполитанскаго Роберта, бывшаго ревностнымъ покровителемъ науки и привлекавшаго къ своему двору многихъ еврейскихъ ученыхъ. По желанію короля Калонимосъ ѣздилъ и въ Римъ, вѣроятно съ научными цѣлями.

Въ Италіи уже въ то время вѣялъ духъ новаго времени. Разложеніе среднихъ вѣковъ началось именно въ ней; здѣсь церковь впервые потеряла свою силу и опору феодальнаго рыцарства; въ этой прекрасной странѣ впервые пробудился къ новой жизни духъ классической древности, и передъ нимъ должны были отступить назадъ средневѣковые идеалы. Данте, первый писатель, посвятившій благородству души, гражданству и свободному духу свою пламенную поэму, совершаетъ съ Виргиліемъ странствіе по міру духовъ; Петрарка и Боккаччіо провозглашаютъ зарю новаго духа любви и терпимости, и свѣжій строй жизни подготавливается на развалинахъ стараго и погибающаго. Такому интеллектуальному движенію не могли оставаться чуждыми и евреи всюду, гдѣ только терпѣли ихъ. Яркія искры этого плодотворнаго огня залетали и къ нимъ, и онѣ освѣщаютъ еврейскую письменность въ формѣ поэтическихъ образовъ и научныхъ произ-

веденій. Невозможно не видѣть въ работахъ Калонимоса и его товарищей вѣянiя этого новаго духа,—духа, который сладкозвучными устами пѣснопѣвца провозгласилъ въ притчѣ о трехъ кольцахъ возвышенное ученiе о свободѣ совѣсти,—который побудилъ Боккаччіо поднять бичъ насмѣшки на безумные предразсудки,—который наконецъ—и это самое главное—воодушевилъ Данте къ великой борьбѣ за свободу духа.

Стихотворенiя евреевъ, правда, продолжаютъ по прежнему писаться на еврейскомъ языкѣ и слѣдовать образцамъ макамъ въ иузивномъ стилѣ, какіе были завѣщаны Харизн и другими предшественниками; но почти ни одно изъ нихъ не остается чуждымъ итальянскаго вліянiя; читая ихъ, чувствуешь, какъ новый народный духъ шевелитъ крыльями и вторгается въ чужой языкъ. Изъ самостоятельныхъ работъ Калонимоса самая важная и самая интересная — еврейское стихотворенiе «Eben Bochan» (Пробный Камень). Здѣсь въ первый разъ передъ нами поэтическая сатира въ законченной композиціи. Поэтъ поставилъ себѣ задачею показать своему народу моральное зеркало, въ которомъ всѣ, большіе и малые, равнины и врачи, поэты и ученые должны увидѣть свои пороки и грѣхи. Даже еврейство иногда осмѣивается въ его празднествахъ и обрядахъ. Сатира исходитъ изъ юмористическаго мировоззрѣнiя и имѣетъ фундаментомъ глубокую нравственность и религіозную задушевность. Она удовлетворяетъ почти всѣмъ условiямъ, которыя должно предъявлять этого рода стихотворенiямъ, и въ большинствѣ случаевъ избѣгаетъ опаснаго впаденiя въ карикатуру. По временамъ поэтъ, для котораго сатира есть слѣдствіе внутренняго душевнаго побужденiя, который хочетъ не просто насмѣхаться, а дѣйствительно исправлять—принимаетъ и серьезный тонъ. Такъ прологъ и эпилогъ стихотворенiя составляютъ религіозныя пѣсни, молитвы, въ которыхъ выражаются мысли о ничтожествѣ земной жизни, непостоянствѣ счастья, наслажденiи Богомъ, и оплакиваются бѣдствiя евреевъ въ изгнанiи.

Сатира эта начинается объявленiемъ войны отуманеннымъ и ослѣпленнымъ людямъ. Затѣмъ авторъ смотрится самъ въ зеркало и заставляетъ также смотрѣться въ него товарищей. И вотъ идутъ пестрою чередой, рѣзко бичуемая поэтомъ, всѣ пороки, слабости и преступленiя современнаго общества. Самыя забавныя страницы представляетъ глава: «Женщинамъ все-таки лучше», въ которой Калонимосъ скорбитъ, что онъ родился мужчиной...

«Да, по истинѣ того поразила рука Господня—и тотъ долженъ терпѣливо переносить многія муки — и стыдъ и посрамленiе всяческихъ родовъ — кого

природа создала мужчиной:—жизнь его есть поле, жестоко опустошаемое, — и счастье, когда она не тянется слишком долго!—Вотъ если-бъ наприхѣрь самъ я былъ женщина,—какъ бы мнѣ удобно жилось и сколько было бы пріятныхъ развлеченій!—Въ интимныхъ женскихъ кружкахъ—меня прославляли бы за добрую нравственность, граціозность, скромность.—Безмятежно сидѣли бы мы за своимъ питьемъ,—та за пальцами, эта за веретеномъ,—а въ тѣ славныя ночи, когда такъ мило свѣтитъ луна,—мы собирались бы для обмена своихъ впечатлѣній — при огнѣ-ли камина или въ темнотѣ — и передавали бы другъ другу, о чемъ идутъ толки у людей,—о новостяхъ городскихъ и скандалахъ,—о модахъ и общинныхъ выборахъ.—Я бы не ограничивался дюжинными работами,—дѣлалъ бы самое тонкое шитье и вышивки—по бархату и шелку, цвѣты полевые—выдѣланные такъ искусно, точь въ точь какъ живые,—и всякіе другіе рисунки по моделямъ—чашечки цвѣтовъ, деревья, цвѣты, горшки съ растеніями,—и замки, колонны, храмы, ангельскія головки,—словомъ, все, что можно выдѣлать иголкой,—если только владѣешь ею искусно и безукоризненно.—Но иногда и то же, хоть это и не благородно,—дѣлался бы даже замарашкой,—ибо у женщины важное занятіе и въ томъ,—чтобы тщательно наблюдать за кухней.—Мени бы не пугали пыль, зола на очагѣ,—черная копоть въ горшкахъ и печи.—я нисколько не затруднялся бы — топоромъ и пилой дробить дрова,—и раздувать уголь изъ всѣхъ силъ,—не взирая на то, что при этомъ въ глаза и въ носъ летитъ зола.— Но особенно дѣлательнымъ оказывался бы я въ тѣхъ случаяхъ—когда предстояло бы стряпать разныя кушанья и каши. А при наступленіи праздниковъ съ ихъ свѣтлыми церемоніями—я очень, даже въ высшей степени заботился бы—о выборѣ надлежащаго украшенія для ушей и рукъ,—шеи и груди, локоновъ и одежды,—выборѣ самого дорогого, что есть въ благородномъ бархатѣ и шелкѣ,—такого всего, что какъ нельзя больше идетъ къ лицу.— И во все горло пѣлъ бы я веселыя пѣсни—и бѣгалъ бы, плясалъ, прыгалъ.—А будь я дѣвушка и достигни зрѣлыхъ лѣтъ,—когда развернулась бы пышно вся моя красота,—какое счастье, если бы небо оказалось благосклоннымъ мнѣ — и изъ урны судьбы позволило мнѣ вынуть себѣ жребій—жениха, сердце котораго воспламенилось бы любовью ко мнѣ—красавца и молодца, который предложилъ бы мнѣ сердце и руку!..—Какое счастье быть любимой имъ въ тѣсномъ союзѣ душъ,—и какъ любила бы я его отъ всей полноты сердца! — Точно государыня, проводила бы я жизнь—лежа на мягкихъ подушкахъ, окруженная всѣми прелестями любви—окутанная въ бархатъ и богатый шелкъ,—украшенная золотомъ и жемчугами,—которымъ мужъ щедро надѣлялъ бы меня — чтобы усиливать свою любовь и мои прелести».

И такъ далѣе въ этомъ же родѣ. Но наконецъ поэтъ соображаетъ, что вѣдь всѣ эти сѣтованія совершенно напрасны, и заканчиваетъ главу словами:

Приходится, стало быть, терпѣливо покориться; — вѣдь всякое страданіе оканчивается съ жизнью. — Наши мудрецы вѣдь очень серьезно поучаютъ

насъ, — что должно съ благодарностью восхвалять Бога за все, — радостно славить Его за радость и счастье — и съ преданною покорностью Ему даже въ несчастіи. — Пусть же губы мои, хотя и вопреки моему чувству, — произносятъ обычное славословіе: — Мой Богъ и Владыка, вѣчная честь и хвала Тебѣ за то, — что Ты *не* создалъ меня женщиною!..

Но насмѣшка Калонимоса становится гораздо рѣзче, когда онъ изображаетъ испорченность міра вообще и своего времени въ частности. Задушевною молитвою къ Богу о томъ, чтобы Онъ избавилъ свой народъ отъ этого зла, и поэтически воодушевленною картиною мессіанскаго времени оканчивается «Пробный Камень». Болѣе грубымъ юморомъ проникнуто другое, болѣе позднее сочиненіе Калонимоса — «Massekhet Purim» «Трактатъ на праздникъ Пурима» — пародія, въ которой авторъ удачно осмѣиваетъ методу и ходъ мыслей Талмуда и съ глубокою серьезностью говоритъ объ обязанности пить вино въ Пуримъ. Но остроумная и во всякомъ случаѣ безвредная иронія въ послѣдствіи, когда веселости и шуткѣ пришлось удалиться изъ жилищъ Іуды, неоднократно истолковывалась въ дурную сторону: Калонимосъ былъ осужденъ, какъ «поэтъ безбожникъ», и многіе экземпляры его сочиненія сожжены.

Третій, во многихъ отношеніяхъ важный трудъ, но исполненный раньше вышеупомянутыхъ, есть переводъ и обработка извѣстной арабской сказки изъ статей Энциклопедіи «чистыхъ братьевъ» въ Басрѣ — «Ichwân ussafa», изображающей диспутъ, происходящій подъ предсѣдательствомъ короля духовъ между людьми и животными касательно взаимныхъ превосходствъ тѣхъ и другихъ. Сказка эта составляетъ часть двадцать перваго трактата Энциклопедіи, трактующаго о различныхъ видахъ животныхъ, удивительномъ строеніи ихъ тѣла и удивительномъ образѣ ихъ жизни. Въ еврейскомъ переводѣ Калонимоса она озаглавлена «Iggereth Ba'ale Chajim» (Разсужденіе о животныхъ). Этотъ «Споръ между человѣкомъ и животнымъ» преслѣдуетъ тоже этическія цѣли въ сатирической формѣ; и здѣсь рѣзко бичуются человѣческія заблужденія и пороки. Вотъ почему тенденція этого сочиненія была особенно симпатична Калонимосу, и онъ поспѣшилъ окончить свой переводъ въ семь дней. Трудъ его имѣетъ большую важность и въ томъ отношеніи, что благодаря ему, вышеупомянутая арабская сказка сдѣлалась извѣстною и на западѣ.

Такимъ образомъ Калонимосъ былъ не только поэтъ, но и ученый и переводчикъ. До настоящаго времени, однако, изъ архивной пыли добыто только его посланіе къ испанскому философу Іосифу Каспи — философское

сочиненіе полемическаго характера. По порученію короля Роберта онъ, по-видимому, переводилъ преимущественно медицинскія и математическія сочиненія. Одно изъ нихъ, «Sefer Hamelakhim» (Книга Царей) еще сохранилось въ отрывкахъ, и такъ какъ авторъ здѣсь трактуетъ отвлеченнымъ образомъ о взаимныхъ отношеніяхъ чиселъ между собою, то оно свидѣтельствуетъ о его познаніяхъ въ математикѣ, которою, какъ извѣстно, евреи всегда занимались очень усердно. Виѣствъ съ тѣмъ оно своимъ заглавіемъ указываетъ на высокаго покровителя, который содѣйствовалъ ученымъ занятіямъ Калонимоса.

Современникомъ и другомъ Калонимоса былъ превосходившій его поэтическою самостоятельностью *Эммануилъ б. Саломонъ* изъ Рина (ок. 1270—ок. 1330 г.), прозванный «средневѣковымъ Гейне», а также «еврейскимъ Вольтеромъ», хотя оба сравненія не мѣткі, такъ какъ они съ одной стороны дѣлаютъ этому писателю слишкомъ много чести, а съ другой—недостаточно полно опредѣляютъ сущность его поэзіи. Эммануилъ также имѣлъ своего мецената. Примѣръ, подававшійся владѣтельными дворами, очевидно дѣйствовалъ на другія сферы. И такимъ образомъ появляются также богатые еврейскіе меценаты, содѣйствующіе научнымъ трудамъ своихъ ученыхъ единовѣрцевъ и ихъ поэтической производительности. «Государь» Эммануила побуждаетъ его собрать и привести въ извѣстный порядокъ сочиненныя имъ въ разныя поры его жизни стихотворенія, придавъ сборнику такую форму, какъ будто все это произносилось авторомъ на поэтическомъ состязаніи. Такимъ путемъ возникло значительнѣйшее сочиненіе Эммануила—«Mechabberoth», свидѣтельствующее о силѣ остроумія автора, поэтическомъ дарованіи и умѣнн владѣть языкомъ и напоминающее лучшіе образцы въ этомъ родѣ, преимущественно же «Tachkemoni» Харизи.

О систематичности и законченности композиціи въ этомъ трудѣ, конечно, не можетъ быть и рѣчи, принимая во вниманіе поводъ и способъ его составленія. Это, какъ замѣчено выше, написанные въ разное время и въ различныхъ настроеніяхъ стихи, пародіи, новеллы, эпиграммы, двустишія, сонеты, даже молитвы,—но все это съ юмористическою тенденціею и окраскою. Авторъ беретъ вещи, какъ онѣ есть, и даетъ имъ развиваться въ ихъ собственной коичности. Онъ именно больше комикъ, чѣмъ юмористъ; ибо юмористъ долженъ быть чище, милѣе, и извлекать изъ глубины души ощущенія, служащія «вѣрнымъ отголоскомъ многотоннаго, но при этомъ сохраняющаго свое единство человеческого сердца», которыя

ему слѣдуетъ сливать во едино такъ, чтобы производить впечатлѣніе полной, умиротворяющей гармоніи. Такой особенності у Эммануила нѣтъ и слѣда; даже молитвы его написаны въ такомъ тонѣ, что представляются проническими или пародіями. Рѣдко блеснетъ въ его стихотвореніи искра чувства или поэтической задумчивости; онъ всегда объективенъ, остроуменъ, холоденъ, а главное — легко относится ко всему. Эта легкость отношеній, вмѣстѣ съ остроуміемъ, составляютъ основную черту его творчества. Тоже самое замѣчается по временамъ и у Харизи, равно какъ и у многихъ другихъ писателей, но тутъ оно скоро исчезаетъ и обыкновенно уступаетъ мѣсто самой глубокой серьезности. Эммануиль же остается такимъ постоянно и умышленно, онъ даже грязенъ и циниченъ, и уже поэтому не можетъ производить никакого юмористическаго впечатлѣнія. Смотра на здѣшній міръ въ тонѣ освѣщенія, которое придаетъ ему остроуміе Эммануила, мы точно смотримся въ испорченное, кривое зеркало, ибо авторъ не щадитъ самыхъ высокихъ вещей, и самое низкое не представляется ему слишкомъ ничтожнымъ для того, чтобы и это дѣлать предметомъ своей насмѣшки. Конечно, комичный эффектъ достигается, и читатель смѣется; но ничего больше и не желаетъ авторъ. Поэтому странно сравнивать его съ Гейне, а ужъ подавно съ Вольтеромъ, которые оба и въ поэтическомъ смыслѣ стремились къ высокой цѣли и достигали ее.

Но дѣятельность Эммануила всетаки составляетъ своего рода эпоху въ еврейской литературѣ, такъ какъ онъ внесъ въ нее смѣлое остроуміе и безграничную вольность—свойства, появлявшіяся въ ней до тѣхъ поръ только спорадически. Испанскіе поэты воспѣвали силу любви высокими и чистыми звуками; муза ихъ была чиста и цѣломудрена, какъ лилія Сарона; муза Эммануила была создана изъ болѣе грубаго матеріала, скачки его остроумія напоминаютъ болѣе итальянскихъ поэтовъ, чѣмъ еврейскихъ, которые и въ сатирическихъ стихотвореніяхъ преслѣдуютъ преимущественно этическія, или исключительно религіозныя цѣли. Если такимъ образомъ Эммануиль стоитъ почти одиноко въ исторіи еврейской поэзіи, то представлялось конечно естественнымъ поискать аналогическихъ явленій въ родственныхъ областяхъ. Но было бы преувеличено видѣть въ старомъ итальянскомъ раввинѣ одного изъ первыхъ защитниковъ доктрины освобожденія плоти, или называть его «Mechabberot» pendant къ «Тристану и Изольдѣ», гдѣ спиритуалистическая идея тоже побѣждается сенсуализмомъ чувства любви. Эммануиль не отрицалъ спиритуалистическую идею еврейства; его насмѣшка преслѣдуетъ только ея уклоненія и въ этомъ

случаѣ не останавливается на пол-пути, такъ какъ необузданный поэтъ не щадитъ и самыхъ священныхъ вещей. Поэтому ортодоксія послѣдующаго времени и осуждала Эммануила, въ убѣжденіи, что эта насмѣшка должна имѣть пагубныя послѣдствія.

Форма, въ которой Эммануилъ примѣняетъ еврейскій языкъ къ проявленіямъ своего смѣлаго остроумія, тоже имѣетъ образцами больше древне-провансальскихъ и итальянскихъ писателей, чѣмъ еврейскихъ; самые разнообразные виды поэзіи пестро смѣшиваются въ 28 вратахъ его книги. Прекраснѣйшія между его стихотвореніями — сонеты съ перемежающимися приемами; лучшія по языку тѣ, которыя написаны поэтической прозой. Музичный стиль употреблялъ Эммануилъ съ тою же смѣлостью, которою отличались въ этомъ отношеніи его предшественники; только у него злоупотребленіе библейскимъ словомъ переходитъ въ циническія шутки и веселыя выходки.

Что же касается до содержанія этихъ произведеній, то трудно представить картину его, именно по отсутствію законченности и стройности въ композиціи и вслѣдствіе того, что отдѣльныя новеллы, пародіи, письма, вопросы и отвѣты, похвальные рѣчи и стихотворенія не связаны между собой никакою крѣпкою нитью. Но двадцать восьмыя врата его сочиненія имѣютъ опредѣленный планъ, способный возбудить живой интересъ. Эта глава написана подъ вліяніемъ «Божественной Комедіи» Данте и также изображаетъ странствіе по раю и аду. Эммануилъ былъ друженъ съ Данте, и сохранился его сонетъ на итальянскомъ языкѣ, въ которомъ онъ оплакиваетъ смерть великаго поэта. Извѣстны также два сонета друзей Данте — Бозоніо ди Агоббіо и Чино ди Пистоя, изъ которыхъ видно, что еврей «Манозлло» былъ свой человѣкъ въ кругу Данте. И дѣйствительно, у Манозлло были съ авторомъ «Божественной Комедіи» многіе пункты соприкосновенія. «Оба они восприняли въ себя весь образовательный матеріалъ прошедшаго; Данте — церковные, схоластическіе и романтическіе элементы, Эммануилъ — библейско-талмудическіе и маймуново-философскіе и ново-еврейскіе. Оба переработали этотъ разнообразный матеріалъ въ одно органическое цѣлое и создали изъ него новый видъ поэзіи». Само собою разумѣется, что способомъ совершенія этой работы они значительно отличаются другъ отъ друга. «Данте сочиняетъ божественную комедію, Эммануилъ — человѣческую». Кто хочетъ вполне уяснить себѣ это различіе, пусть сравнитъ главу, въ которой Эммануилъ забавно изображаетъ свою, преисполненную комическаго самовосхваленія встрѣчу съ конентировавшимися имъ библей-

скими писателями, и тѣ пѣсни «Чистилища», гдѣ Данте исповѣдуется Беатриче въ своихъ грѣхахъ и съ такимъ потрясающимъ смиреніемъ, но въ то же время съ такою религіозною радостью говоритъ объ испытаніи въ вѣрѣ, надеждѣ и любви, которому подвергаютъ его три апостола. Но еще болѣе обнаруживается вышеупомянутое различіе при сравненіи поэтического достоинства обоихъ произведеній и принимая во вниманіе то прочное и образовательное вліяніе, которое до сихъ поръ имѣетъ безсмертная поэма Данте. Если итальянецъ неизмѣримо превосходитъ въ этомъ отношеніи еврейскаго коллегу своего, то этотъ послѣдній, относительно образа мыслей, отнюдь не уступаетъ Данте; онъ даже стоитъ выше его по гуманности и просвѣщенности взгляда. Въ его «раю» нашли себѣ мѣсто и тѣ набожные люди всѣхъ народовъ, которыхъ Данте не впустилъ въ свое жилище блаженныхъ. Данте еще не совсѣмъ одержалъ побѣду надъ схоластикой, онъ старался соединить ее съ романтизмомъ; Эммануилъ уходитъ за предѣлы схоластики, но перестаетъ вѣрить и въ романтизмъ. Его стихотвореніе заканчивается истиннымъ гимномъ будущности человѣчества:

Все равно, какое названіе ни дано—той или этой странѣ высочайшимъ
божествомъ,

Надъ всѣми людьми царитъ вѣдь—одна и та же сила,

Которая невидимо хранитъ весь міръ—и все, въ немъ существующее.

Одно и то же высшее существо—умѣетъ читать въ сердцахъ всѣхъ людей,
И отеческая душа его видитъ повсюду доброе.

И одинъ и тотъ же вѣрный пастырь—соберетъ всѣ стада,

Когда засвѣтитъ великое утро, — которое снова соединитъ всѣхъ раз-
сѣянныхъ.

Крайне трудно даже по существующимъ прекраснымъ переводамъ стихотвореній Эммануила дать точное понятіе о его поэзии. Главнымъ образомъ осмѣиваются у него «рогоносцы» и безобразныя женщины. «Только тогда можно кинуть женщину — говорить онъ — когда она очень стара и безобразна». И когда онъ хочетъ охарактеризовать какого нибудь ненавистнаго для него человѣка, то самымъ дѣйствительнымъ средствомъ представляется ему сравненіе съ безобразною женщиною: «Я ненавижу его также сильно, — какъ влюбленный ненавидитъ женщину, которая держитъ себя цѣлому-дренно — какъ безобразная женщина боится зеркала — и какъ дочери веселья противна воздержность». Изображеніе мукъ въ аду натурально не входило въ планъ Эммануила. Напротивъ того, въ его Inferno очень весело. Онъ встрѣчаетъ тамъ величайшихъ философовъ всѣхъ націй, помѣщая ихъ сюда конечно иронически.

«Вотъ Аристотель, блѣдный и обезображенный, за то, что онъ вѣрилъ въ вѣчность міра. — Вотъ поджариваютъ Галена, великаго врача — за его выходки противъ Моисея. — Вотъ Алфараби приходится раскалываться въ томъ, — что онъ осмѣливался говорить—будто соединеніе человѣческаго духа съ духомъ божьимъ—смѣшная бабья болтовня и будто души умершихъ—снова возвращаются на землю въ новыхъ тѣлахъ.—Тутъ въ уголокъ Платонъ—плачется на свое заблужденіе — что онъ считалъ свои слова пророчествомъ — и идеямъ придавалъ реальность. — Здѣсь Иппократъ, не желавшій никому позволить — узнать его мудрость. — Тамъ осмѣливается Авиценна, выдумавшій — что въ здѣшнемъ мірѣ — человѣкъ можетъ быть рожденъ безъ отца-человѣка».

Въ восхваленіяхъ женской красоты Эммануилъ неистощимъ. Тутъ его поэзія ближе всего подходитъ къ итальянскимъ образцамъ его знаменитыхъ современниковъ. Одинъ изъ его граціознѣйшихъ сонетовъ написанъ на прекрасные глаза возлюбленной.

О, милая газель. Восторгомъ
Наполняетъ твой взглядъ, поднимаясь къ свѣту,
Ибо изъ чарующихъ глазъ
Исходитъ міръ, способный осчастливить даже боговъ,
И лучи, затмѣвающие сіяніе солнца.
Губы твои —ворота утренней зари,
Украшающія окваченное пламенемъ небо.
А эти глаза, не небесныя ли звѣзды они, —
(Такой вопросъ часто я задавалъ себѣ)
Которыя только Богъ могъ послать издали,
Чтобы они освѣщали дни нашей жизни,
И чтобы красота другихъ существъ убѣждалась,
Что она похожа на пылинку среди большой дороги.

Перенежающимися ксеніями написана сатирическая параллель между двумя дѣвушками: красавицею Тамаръ и безобразною Беріей:

Тамаръ поднимаетъ рѣсницы,—и на небо смотрятъ звѣзды;
Опускаетъ взглядъ, и просыпаются тѣ,—которыхъ уже покрыла могильная
земля.

Берія поднимаетъ глаза, — и ужасъ убиваетъ василисковъ;
Отъ этого взгляда — не удивляйтесь — убѣгаетъ самъ чортъ.
Тамары божественную красоту—можетъ ли изобразить языкъ смертный?
Вѣдь сами боги думаютъ—что она родилась въ небѣ.
Берія приноситъ пользу міру—особенно осенью, предъ сборомъ плодовъ,
Когда только рожами можно спугнуть чорта.
Тамары! Если-бъ тебя видѣлъ Моисей,—онъ кинулъ бы
Мѣдное изображеніе змѣи,—и твоимъ образомъ исцѣлилъ бы человечество.

Беріа! Если оставляет меня на время скорбь,—то совсѣмъ не исчезаетъ
она никогда:

Стоитъ мнѣ встрѣтить тебя—и скверное настроеніе возвращается.
Тамаръ, кудреобильная,—утромъ привѣтствуетъ солнце; но оно
Прячетъ въ облака свою голову,—потому что стыдится своей лысины. —
Беріа! Если случится мнѣ—встрѣтить тебя въ день новаго года,—
То я знаю, что этотъ годъ—не будетъ для меня благопріятный.
Тамаръ улыбается—и исцѣляетъ кровавыя раны сердца,
Поднимаетъ голову—и со стыдомъ прячутся звѣзды.
Берію право слѣдовало бы—переселить къ ангеламъ—
Тогда небо непременно—поспѣшило-бы уйти на землю.
Тамаръ похожа на луну.—Но одна разница между ними:
Великолѣпное сіяніе Тамаръ—никогда не тускнѣетъ.
Беріа имѣетъ кое-что божеское:—говорить, что никто
Не можетъ взглянуть въ лице боговъ—безъ того, чтобъ почувствовать
страшное раскаяніе.

Тамаръ! Будь похоже созвѣздіе «Дѣвы»—на тебя, никогда солнце
Не побѣждало-бы отъ «Дѣвы»,—чтобъ перейти къ «Вѣсамъ!»
Беріа! Знаешь-ли,—почему Мессія все медлитъ приходомъ?
Ужъ давно наступило его время,—но онъ прячется отъ тебя.
Тамаръ! Ты спрашиваешь, — совершаются ли еще теперь божественныя
чудеса?

Посмотри въ зеркало!—Оно доказываетъ, что чудеса еще существуютъ.

Но этотъ легкій и веселый поэтъ Эммануилъ написалъ также нѣсколько
очень серьезныхъ экзегетическихъ сочиненій и коментаріи къ «Пятикнижію»,
«Псалмамъ», «Притчамъ Саломона», «Пѣснѣ Пѣсней» и другимъ библей-
скимъ книгамъ *—и всѣ эти труды нисколько не отдаляются отъ господство-
вавшей въ то время аллегорически—схоластической манеры. Въ свое время
они даже цѣнились очень высоко, и его коментарій къ «Притчамъ» былъ
одно изъ первыхъ сочиненій, оттиснутыхъ на еврейскихъ книгопечатныхъ
станкахъ въ Италіи. Но славу себѣ онъ пріобрѣлъ собственно какъ поэтъ,
и «съ удивленіемъ видимъ мы, какъ еврейская муза, обыкновенно держащая
себя такъ цѣломудренно и съ такимъ достоинствомъ, и даже въ тѣхъ
случаяхъ, когда ей приходится, какъ напр. въ «Пѣснѣ Пѣсней», воспѣвать
самымъ чувственнымъ образомъ любовь, запечатлѣвающая это чувство
выраженіемъ глубокой и благородной сердечности,—какъ эта самая муза
у Эммануила несется въ дикой вакхической пляскѣ, вѣтреничается, вызы-

* Слѣдуетъ замѣтить, что почти всѣ экзегетическія сочиненія Эммануила
изданы нынѣ автографическимъ способомъ извѣстнымъ аббатомъ П. Перро въ
Парижѣ. Ред.

взаетъ похотливые взгляды и не стыдится никакой наготы». Но этотъ же человекъ становится глубоко-нравственнымъ и искренно набожнымъ, когда ему нужно выступить на защиту своей вѣры или уясненіе ея; и какъ нельзя лучше характеризуетъ его то обстоятельство, что основную мысль «Пѣсни Пѣсней» онъ резюмировалъ въ положеніи: *«Любовь есть сродоточіе, вокругъ котораго вращается все ученіе Торы»*.

По одной геніальной гипотезѣ, Эммануэль въ мудронѣ руководителѣ Давидъ, котораго онъ избралъ себѣ для странствія по раю, имѣлъ цѣлью возвеличить своего друга Данте. Если оно дѣйствительно такъ, то фактъ этотъ былъ бы весьма характеристиченъ для положенія еврея, чувствующаго себя до такой степени дома въ кругу, который поставилъ задачею своей жизни развитіе самого народнаго элемента, національнаго языка и національной литературы, и въ противоположность фантастическому бреду и чудесамъ прошедшаго времени создалъ въ обществѣ склонность къ правдѣ въ природѣ и жизни.

Чѣмъ болѣе эта романтическая литература разрабатывалась и ясною, простою прозою изображала привлекательныя происшествія, чѣмъ болѣе поэтому новелла заступала мѣсто рыцарскаго романа, тѣмъ усерднѣе обращались писатели къ сказкамъ и преданіямъ востока, представлявшимъ въ этомъ отношеніи богатый матеріалъ. И если бы Маннолло могъ еще читать рассказы своего младшаго современника Бокаччіо, то онъ узналъ бы многое, если не большую часть, изъ восточнаго легендарнаго цикла, часто служившаго посредникомъ для передачи западу индѣйскихъ, персидскихъ и арабскихъ сказокъ и повѣствованій. Двойной еврейскій и латинскій переводъ «*Kalilah we Dimnah*», сдѣланный крещенымъ евреемъ *Іоанномъ Капуанскимъ* (1262—1278 г.), «*Mischle Sandabar*» и другихъ сочиненій, преимущественно же 39 рассказовъ «*Disciplina Clericalis*» *Петруса Альфонсуса*, тоже крещенаго еврея (1106 г.), большею частью заимствованные изъ арабскихъ и еврейскихъ источниковъ—составляютъ источники, изъ которыхъ черпали «*Fabliaux*», «*Gesta Romanorum*», «*Cento novelle antiche*», а изъ этихъ послѣднихъ—Бокаччіо для своего «*Decamerone*». Что евреи при этомъ вплетали сюда свои собственные легендарные циклы, видно изъ странствій многихъ сказаній, родина которыхъ—Талмудъ или Мидрашъ и которыя нашли себѣ путь даже въ новые сборники сказокъ. Такъ восточная легенда объ Александрѣ оставалась во время всѣхъ среднихъ вѣковъ самымъ любимымъ повѣствовательнымъ матеріаломъ; священникъ Лампрехтъ даже пользуется для своей

«Пѣсни объ Александрѣ» раввинскими легендами и для объясненія значенія загадочнаго камня выводитъ на сцену еврея. Приписываемая Гаону Ниссиму книга *Ниссима*, внука Ашера б. Мешулама, также обязана своимъ возникновеніемъ этой смѣси легендъ тринадцатаго столѣтія. Она имѣетъ нѣсколько заглавій, изъ которыхъ самое извѣстное—«*Sefer Ma'asiot*» (Книга Исторій), и представляетъ собою сборникъ гаггалическихъ рассказовъ и нравственныхъ изреченій изъ Талмуда, Мидраша и прежнихъ сочиненій той же литературы. Впрочемъ источники Ниссима критически еще не открыты; но хорошо извѣстно, что его книга заключаетъ уже въ себѣ сказанія изъ нѣмецкихъ литературныхъ цикловъ, между тѣмъ какъ съ другой стороны онъ въ свою очередь посредственно дѣйствовалъ на нихъ. Въ нѣмецкихъ проповѣдяхъ тринадцатаго столѣтія находятся многіе мидрашимъ, изложенные на манеръ Ниссима, а изреченіями, пѣснями и суетвѣрными дѣяніями Каббала оказала нѣкоторое вліяніе на народную жизнь и народную литературу среднихъ вѣковъ. Такимъ образомъ при каждомъ сравнительномъ соображеніи въ литературѣ всегда невольно является мысль, какъ трудно «провести границу между творческою дѣятельностію человѣческаго духа и его только возобновляющеюся производительною силой», какъ трудно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ критически рѣшить, первобытенъ-ли данный продуктъ, или заимствованъ откуда либо.

Само собою разунѣтся, что и вліяніе иноземныхъ литературъ на евреевъ было велико. Мы уже упоминали, что во всѣхъ философскихъ и поэтическихъ произведеніяхъ итальянскихъ евреевъ тринадцатаго и четырнадцатаго столѣтія уже слышится свѣжее вѣяніе пробудившагося духа. Надежнѣйшее свидѣтельство тому представляетъ намъ Эммануилъ, который въ своихъ достоинствахъ есть представитель древне-провансальскихъ формъ стихотворства и философской схоластики, а въ своихъ недостаткахъ—представитель самоувѣрія и фривольности, которыя не были чужды и современникамъ. Эммануилъ самъ создалъ свою школу въ еврейской литературѣ. Ни его товарищамъ, ни преемникамъ не удавалось найти тотъ легкій тонъ, съ которымъ онъ иронизировалъ надъ міромъ, и никто не отваживался писать въ такомъ же фривольномъ тонѣ. А между тѣмъ этотъ тонъ былъ въ ту пору въ самомъ воздухѣ Италіи, и поэзія была какъ дома и между евреями той страны. Мало того: ею даже занимались, какъ искусствомъ, какъ средствомъ пріобрѣтенія. О многихъ писателяхъ того времени существуютъ на этотъ счетъ положительныя извѣстія. Одинъ изъ нихъ, очень

высоко цѣнившійся Эммануиломъ, былъ *Іегуда б. Моисей Романо* (1292 г.). Этого Іегуду—въ послѣдствіи прозывавшагося *philosophus divinus*—считаютъ учителемъ еврейскаго языка короля Роберта неаполитанскаго. Особенную дѣятельность онъ проявлялъ, какъ переводчикъ съ латинскаго, и былъ, можетъ быть, первый еврей, который ясно взглянулъ на заблужденія и уклоненія схоластической философіи и съ которыми знаніе христіанскихъ источниковъ пріобрѣло самыя широкіе размѣры въ еврейскомъ литературномъ кругу. Его переводы, сохранившіеся въ рукописи, имѣютъ болѣею частью подлинниками сочиненія схоластическихъ философовъ, каковы Альбертъ Великій (*Albertus Magnus*), Тома Аквинскій, но также и труды аристотелевскіе и арабскіе, напримѣръ, книгу «*de causis*», нѣсколько писаній Аверроэса и Аристотеля, философскіе трактаты Боэція и Эгидія. Іегуда Романо былъ вѣстѣ съ тѣмъ авторомъ самостоятельныхъ научныхъ трудовъ, каковы комментарій къ большому ритуальному сочиненію Майнуни и глоссарій, написанный частью по еврейски, частью по итальянски, а также стихотвореній—и Эммануилъ отводитъ ему въ своемъ Раѣ мѣсто, какъ «вѣнцу мыслителей и поэтовъ». Въ своей переводческой дѣятельности, рассчитанной преимущественно на еврейскихъ читателей, Іегуда руководился, какъ онъ объясняетъ, «желаніемъ показать своимъ единоплеменникамъ, гордившимся своимъ знаніемъ, что и другія націи, особенно христіанскія, не были лишены мудрости и науки».

Въ это же время особенно дѣятельно трудились въ качествѣ переводчиковъ вышеупомянутый *Зерахія б. Исаакъ б. Шеалтіель*, и кромѣ его—врачъ *Натанъ б. Элеазаръ Хамати*—быть можетъ, изъ Ченто—переведшій съ арабскаго канонъ Авиценны, медицинскіе афоризмы Майнуни и многіе другіе научные труды. Вообще въ эту пору въ еврейской общинѣ Рима, повидимому, шла кипучая умственная жизнь. Поэты, экзегеты, философскіе писатели и изслѣдователи Талмуда имѣли здѣсь свое мѣстопробываніе; какъ религіозною, такъ и свѣтскою поэзіею занимались усердно и съ любовью, идеи школы Майнуни защищались мужественно и ограждались отъ всякихъ нападеній. Въ продолженіе ста лѣтъ отъ 1270 г. до 1370 г. мы видимъ въ Италіи цѣлый рядъ фамилій—Анавинъ *, Неаринъ и Ветель, *dei Piatelli, Fanciulli*—откуда выходятъ выдающіеся дѣятели во

* Фамилія *Анавинъ* была известна въ Италіи гораздо раньше; къ ней причисляли и знаменитаго р. Натана изъ Рима, составителя лексикона *Аруха* (въ XI столѣтіи). Ред.

всѣхъ областяхъ еврейской литературы. Даже женщина, *Паула*, дочь какого-то Авраама (1288 г.), изъ фамиліи dei Mansi, приобрѣтаетъ громкую извѣстность своими библейскими и талмудическими познаніями.

Всѣхъ ихъ затмѣяетъ слава Эммануила, удивительнаго человѣка съ двойнымъ ликомъ фривольнаго поэта и набожнаго экзегета. Даже религиозная поэзія современниковъ оттѣсняется на задній планъ его зрелищными, и за исключеніемъ именъ и нѣсколькихъ, случайно сохранившихся стихотвореній, мы не имѣемъ почти никакихъ фактическихъ свидѣтельствъ о творчествѣ въ области синагогальной поэзіи этого эмигрантскаго періода.

Литургическая поэзія въ «пѣснѣхъ», какъ и въ «селихѣхъ», въ Испаніи, какъ во Франціи, Германіи и Италіи, повидимому, закончила свое движеніе и утвердила обрядовую сторону религіи во всѣхъ направленіяхъ. Жестокія преслѣдованія порождали большею частью только скорбныя пѣсни; постоянныя страданія находили себѣ вѣрное выраженіе въ молитвахъ, писавшихся прозой. Поэты «селихи» послѣ Менра б. Баруха ничто иное, какъ воспринимающіе прежнее творчество поэты въ ту пору, когда источникъ поэзіи уже изсякъ.

Только одинъ поэтъ—*Нахумъ*—заслуживаетъ упоминанія во всемъ рядѣ преемниковъ великой классической эпохи. Исторія литературы отводитъ ему мѣстопробываніемъ южную Испанію или даже Африку; но въ его стихотвореніяхъ разстилается вѣчно голубое небо Италіи, и оттуда вѣетъ ея прекрасное чувство наслажденія природой. Между ними извѣстны только два; они полны такимъ свѣжимъ сочувствіемъ къ жизни природы, какое едва-ли находило себѣ мѣсто въ ново-еврейской поэзіи со времени гимновъ Исаака б. Гаята.

„Крокусъ и нарциссъ цвѣтутъ на моемъ лугу.
Терновый кустъ вынетъ, уничтожились слѣды волчецовъ.
Гдѣ протекаютъ зеркально-прозрачныя ручьи,
Тамъ—смотри—роскошно красуется миртъ.
Садовое дерево сбрасываетъ зимній покровъ,
И блещетъ въ свѣтлой радости, въ праздничной одеждѣ.
Горлица воркуетъ,
Жаворонокъ щебечетъ.
Они снова на своемъ посту!
О, ликуйте въ чистой радости, братья!
Громко раздастся ваше торжествующее пѣнье,
Возвѣщая во всей вселенной могущество божье.
Она—нѣжно тихими звуками,
Онъ—звонкими трелями,

Поютъ отъ полноты души.
 Въ пестрой красотѣ своей,
 Въ нарядномъ одѣяніи разстилаются гряды розъ.
 Вънець гранатнаго дерева
 Красуется своими красными и бѣлыми цвѣтами;
 И наслаждается его великолѣпіемъ чужеземець,
 Наслаждается спящій и бодрствующій.
 А когда начинается свѣжее дыханіе вечерняго вѣтра,
 Тогда струится съ цвѣтовъ и кустовъ роса,
 Роса, освѣжающая то, что засыпаетъ,
 Дающая силу изнемогающему отъ жажды.
 Съ востока блещетъ свѣтъ,
 Солнце лучезарно прокладываетъ себѣ дорогу.
 Въ зелени моего сада
 Вышелъ изъ земли сучокъ, и разросся онъ великолѣпнымъ деревомъ.
 О, если бы до слуха моего коснулась вѣсть,
 Что изъ рода Давидова выростетъ зеленѣющій сучокъ!
 Мои страданія узналъ и понялъ мой другъ,
 Любовно обернулся онъ къ родинѣ его!
 Часъ освобожденія пробилъ для того,
 Кто съ надеждой носилъ свои цѣли.

Правда, одинокимъ жаворонкомъ представлялся тотъ, кто пѣлъ эти
 нѣжныя, задумчивыя пѣсни, не находившія себѣ никакого отголоска въ
 ту пору вымершаго пѣснотворчества. Но основной тонъ, ясно слышащійся
 въ нихъ, повторяется во всѣхъ религіозныхъ пѣсняхъ той эпохи, гдѣ бы
 ни создавались онѣ: въ Испаніи или Германіи, Италіи или Провансѣ;
 это—скорбь о Сіонѣ, сѣтованіе о современныхъ бѣдствіяхъ, жажда осво-
 божденія. Такимъ образомъ содержаніе во всѣхъ стихотвореніяхъ одина-
 ково. Но ни одинъ изъ поэтовъ недостаточно значителенъ или оригина-
 ленъ для того, чтобы запѣть на новый ладъ, или даже дѣлать варіаціи
 на старые звуки съ истинно поэтической силою, истинно поэтическимъ
 чувствомъ.

Теперь именно наступила зимняя пора ново-еврейской поэзіи. Поэзія
 бѣжала отъ ледяного дыханія раціонализма и могильной тьмы Каббалы.
 Изрѣдка только слышалась какая нибудь воинственная пѣснь, какая ни-
 будь рѣзкая эпиграмма, среди однообразныхъ, повторявшихъ все прежній
 мотивъ религіозныхъ стихотвореній, которыя имѣли источникомъ не столько
 поэтическое чувство, сколько привычку и религіозную традицію. Такія
 воинственныя стихотворенія писались особенно усердно въ началѣ XIV сто-
 лѣтія, когда многочисленные отступники въ Испаніи вызывали еврейскихъ

писателей на . бой, который они вели на языкъ своей вѣры и туземномъ.

Подобно итальянскимъ евреямъ, и евреи христіанской Испаніи принимали участіе въ развитіи и разработкѣ романской литературы и романскаго языка. Извѣстно, что одинъ навританскій еврей, *Ибнъ Алфаме*—впоследствии крестившійся и сдѣлавшійся приближеннымъ Сиды — написалъ первую хронику Сиды, слѣдовательно—древнѣйшій источникъ для послужившей предметомъ столькихъ пѣснопѣній біографіи этого рыцаря—сочиненіе, изъ котораго потомъ черпали испанскіе поэты и историки. Въ двѣнадцатомъ же, вѣроятно, столѣтіи *Валентинъ Барухіусъ* (Барухъ) изъ Толедо написалъ романъ о *Comte Lyonnaise, Palanus*, на красивомъ и чисто-латинскомъ языкѣ—повѣствованіе, впоследствии обошедшее почти всю Европу и давшее Вольтеру матеріалъ для двухъ трагедій: «Танкредъ» и «Артемира». Что «*Disciplina clericalis*» обращеннаго Петруса Альфонса—въ еврействѣ Монсей Сефарди—сдѣлалась народною книгой, бывши въ Европѣ первымъ сборникомъ сказокъ въ восточномъ духѣ и выѣстѣ съ тѣмъ образцомъ дидактической книги новеллъ донъ-Жуана Мануэля «*El conde Lucanor*»—объ этомъ мы уже говорили.

По всему этому не должны мы особенно удивляться, встрѣчая позже между первыми кастильскими трубадурами еврея *Сантоба—Шентоба—de Карріона* (1560 г.), какъ одного изъ знаменитѣйшихъ между ними, который былъ близокъ къ королю Педро II, посвящалъ ему стихотворенія и давалъ совѣты. Его «*Consejos y Documentos al Rey Don Pedro*» (Совѣты и указанія королю Донъ-Педро), состоящіе изъ 628 романсовъ, принадлежатъ къ лучшимъ созданіямъ молодой кастильской поэзіи, какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Они проникнуты глубокою преданностью государю, но при этомъ—и приверженностью автора къ своей вѣрѣ, которую онъ добровольно исповѣдуетъ при королевскомъ дворѣ и духовнымъ сокровища котораго умѣетъ искусно примѣнять для своихъ стихотвореній. Что онъ преподносилъ королю горькія истины въ формѣ сладкихъ пилюль, что въ немъ вызываютъ презрѣніе всѣ, рабски преклоняющіеся и перебѣгающіе къ побѣдоносной церкви, что онъ чувствуетъ себя равноправнымъ съ богатыми и знатными и смѣло караетъ пороки современниковъ, какъ еврейскихъ, такъ и испанскихъ—всѣ эти обстоятельства не могутъ не породить симпатическаго отношенія къ нашему трубадуру. Сочувствіе это возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ мы знакомимся больше и больше съ его

«*Consejos*», въ которыхъ онъ слѣдующими стихами защищается отъ упрека, выпавшаго на его долю, точно также, какъ не могъ избавиться отъ него нѣмецкій миннезингеръ Зюскиндъ Тримбергскій:

„Роза, хотя и окруженная шипами—все-таки чудесно благоухаетъ,
Не портится вкусъ вина отъ того — что оно созрѣваетъ по унавоженію
землю;

И хорошія изреченія не теряютъ своей цѣны—даже и исходя изъ устъ
бѣднаго еврея“.

Многіе изъ его романсовъ кажутся просто переводами изъ Гаггады, такъ искусно умѣетъ Сантобъ пользоваться сокровищницею талмудическихъ изреченій для своихъ «совѣтовъ». Такой характеръ имѣютъ преимущественно его стихи на счетъ дружбы:

Не можетъ быть бѣльшаго сокровища—какъ имѣть около себя друга;
Но ничто не сравнится съ несчастіемъ—быть одинокимъ въ свѣтѣ.
Ибо одинокая жизнь—вызываетъ самыя печальныя мысли;
Мудрецъ говоритъ: „Дайте мнѣ общество—или иначе смерть“.
Но какъ ни тяжела одинокость—еще тяжелѣе сосѣдство
Человѣка, уклоняющагося отъ правды—и идущаго по пути лжи.

Одновременно съ произведеніями Сантоба сочинялись уже и синагогальныя гимны на провансальскія мелодіи, а въ одномъ шахматномъ стихотвореніи *Моисея Хасана* изъ Царагун былъ примѣненъ каталонскій діалектъ. Когда затѣмъ наступили болѣе печальныя времена, и говенія евреевъ сдѣлались обычнымъ явленіемъ также въ христіанской Испаніи, тогда многіе начали покидать вѣру своихъ отцовъ и согрѣваться лучами господствующей церкви, которая относилась къ прозелитамъ съ особенною благосклонностью. Между этими обращенными находится также еврей *Жуанъ Альфонсо де-Баэна*, который въ пятнадцатомъ столѣтіи, при Жуанѣ II, собралъ въ «*Canzoniego*» и дополнилъ собственными стихотвореніями и сатирами древнѣйшія произведенія трубадуровъ, въ томъ числѣ и еврейскаго лейбъ-медика *донъ-Мосе Царчала*. Что «новымъ христіанамъ» было не легко сбить съ мѣста старыхъ, это понятно. Не менѣе понятно, что они старались поддержать свои притязанія на занятіе почетной позиціи самыми сильными нападеніями на вѣру предковъ и на ея непоколебимыхъ приверженцевъ. Въ «*Canzoniego*» Жуана Альфонсо де-Баэна помѣщены четыре стихотворенія крещенаго еврея Педро Ферруса, въ которыхъ его единоплеменники осыпаются насмѣшками и бранью. Но и евреи—въ томъ числѣ раввинъ города Алкалы—не молчали. Въ ихъ отвѣтѣ говорится:

„Продолжай только надъ Богомъ изощрять свое остроуміе!
 Ни на что иное не годится оно,
 Когда сидишь въ почетѣ и богатствѣ.“

Въ благодарность за это неофиты въ свою очередь осмѣивались старо-христіанскими рыцарями и пѣвцами. Изображеніе этихъ поэтическихъ боевъ принадлежитъ къ всеобщей исторіи литературы; исторія же литературы еврейской должна упоминать имена только тѣхъ обращенныхъ, которые играли роль въ исторіи евреевъ и вызывали въ ихъ литературѣ жаркую полемику. Между ними особенно видное мѣсто занимаетъ *Абнеръ* изъ Бургоса—въ христіанствѣ Альфонсъ—выступавшій противъ своихъ прежнихъ единовѣрцевъ въ еврейскихъ и испанскихъ сочиненіяхъ. Къ одному изъ своихъ прежнихъ друзей—философу Исааку Полкару—этотъ Альфонсъ обращается съ слѣдующими укоризненными словами:

Если рыканіе льва—можетъ потрясти тебя,
 То, трусь, думай съ трепетомъ—о страшномъ судѣ!

На что Полкаръ тотчасъ же отвѣчалъ:

Рыканіе льва, крики, брань—представляются мнѣ только овечьимъ блѣяніемъ;
 Черви, мнящіе себя львами—бѣгутъ отъ моей паты.
 Нѣтъ, я не трушу, я знаю—что открыла истина;
 Но то что, какъ тебѣ кажется, нашель ты—вызвало у меня только смѣхъ.

Однимъ изъ искуснѣйшихъ стихотворцевъ въ области сатирической полемики и острой эпиграммы былъ въ ту пору религіозной борьбы *Соломонъ б. Реубенъ-Бонафедъ* (1408 г.), который избралъ для себя идеаломъ не больше и не меньше какъ Габироля, такъ какъ и онъ подвергался гоненіямъ въ Сарагоссѣ. Изъ его эпиграммъ, отличавшихся рѣзкостью и мѣткостью, извѣстны особенно двѣ; но вторая нѣкоторыми критиками приписывается одному изъ его современниковъ:

Иногда дуракъ въ своей глупости находитъ то,
 Чего никогда не усмотритъ мудрый;
 Такъ Балаамъ не увидѣлъ ангела,
 Тогда какъ ослица замѣтила его.

Х. вчера еще былъ школьникомъ, сегодня
 Онъ уже глупо важничаетъ въ обществѣ.
 Школа быстро подвинула его впередъ:

Утромъ былъ онъ просто сволочь, вечеромъ сдѣлался оберъ-сволочью!

Сатира его направлена какъ противъ евреевъ въ Сарагоссѣ, при чемъ

онъ цитируетъ Габироля какъ утѣшителя, такъ и противъ религіознаго диспута въ Тортозѣ, который и въ другомъ отношеніи приобрѣлъ немаловажное значеніе для еврейской литературы. Диванъ стихотвореній Бонафеда повидимому * сохранился только въ рукописи.

О другихъ стихотворцахъ того времени извѣстно мало опредѣлительнаго и мало значительнаго. Манеру Іосифа ибнъ Сабары и Іуды ибнъ Саббатаи въ области этико-сатирическаго романа усвоилъ *Нехеміа б. Менахемъ Каломити* (1418 г.), написавшій романъ «Война Правды», о которомъ, однако, нѣтъ никакихъ другихъ свѣдѣній. Быть можетъ, въ это же время въ отдаленной *Персіи* одинъ еврей написалъ на туземномъ языкѣ библейскую эпопею, совершенно по образцу Фирдуси и его «*Schahname*», а другой перевелъ на персидскій языкъ для шаха Kublahi **, Пятикнижіе и Псалмы.

Важнѣе этихъ писателей полемисты и поэты, дѣйствовавшіе въ Сѣверной Испаніи въ концѣ четырнадцатаго столѣтія и которые сдѣлались извѣстны по ихъ поэтическимъ произведеніямъ также только въ новое время. «Когда мыслители и религіозные вожаки ревностно посвящали себя отпору внѣшнихъ нападеній, тогда и потребность фантазій въ болѣе свободномъ наслажденіи и въ болѣе свѣтломъ, болѣе радостномъ удовлетвореніи нашла себѣ обширное поле дѣятельности отчасти между тѣми же самими дѣятелями. Эти видимо противоположныя направленія суть два различныхъ элемента, свидѣтельствующіе о вліяніи христіанской культуры». Почти всѣ эти писатели уже знакомы и свободно обращаются съ туземнымъ языкомъ; они составляютъ общество въ родѣ «*Gau sabeg*» и занимаются также разработкой веселой науки «*gaуа sciенza*». Подобно трубадурамъ, и они ставили себѣ высшею цѣлью совершенство формы, а на поэтическое чувство смотрѣли, какъ на предметъ побочный. Стихотворенія ихъ не сохранились въ подлинникѣ, но извѣстны только по сборникамъ, которые составлялись однимъ кружкомъ стихотворцевъ уже почти два столѣтія спустя. Между этими поэтами заслуживаетъ особеннаго вниманія уже упомянутый *Соломонъ Бонафедъ*, мастеръ сатиры и пародіи, затѣмъ *Соломонъ б. Мешулламъ да-Фіера*, *Моисей Аббасъ*, врачъ, и *донъ Видалъ Бенвенисте*, меценатъ, которому всѣ они посвящаютъ большую часть своихъ

* Слово повидимому (*scheint*) излишне, такъ какъ означенный диванъ навѣрно не изданъ. *Ред.*

** Чит. *Kubilai* (Кубилай). *Ред.*

гикновъ. Соломонъ да-Фіера былъ повидимому самый плодovitый между ними; онъ по преимуществу панегиристъ, и сочиненія его—гимны въ честь его покровителя, о которомъ онъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что «послалъ ему новую пѣснь по образцу тѣхъ, которыя онъ нашелъ въ пѣсняхъ христіанскаго языка». Это именно — стихотвореніе съ двойными рифмами, и авторъ говоритъ въ немъ:

Съ завистью смотрю я на птицу въ твоёмъ домѣ.
 Ахъ, я хотѣлъ бы быть этой ласточкой, о томъ только и мысль моя.
 Оставить тебя, мой дорогой, уже не въ моихъ силахъ,
 Ибо что замѣнить мнѣ тебя въ этой жизни?
 Плоды знанія, такъ обильно украшающіе твою жизнь,
 Наливаютъ изъ себя мудрость; они сокровища, доставляющія блаженство.
 Каждая пядь земли въ твоёмъ домѣ богата почестями,
 Усладительна и подобна медовымъ сотамъ.
 А древо познанія, разцвѣтающее тамъ,
 Щедро насыщаетъ человѣческій умъ.
 Въ твоёмъ кругу всѣ становятся умными и мудрыми,
 Оттого-то всѣ и слѣдуютъ по твоему пути.
 Глазами своего духазираю я, точно какъ на звѣзды,
 На тебя, чей образъ не могу я отстранить отъ себя.
 Я твой слуга, я въ плѣну у твоего свѣтлаго духа,
 Тебя одного вѣчно жаждетъ моя душа!

Въ такомъ родѣ взаимно воспѣвали другъ друга поэты; совсѣмъ иной былъ, конечно, тонъ, въ которомъ они нападали на своихъ противниковъ. Диванъ Соломона да-Фіера, озаглавленъ «Sefer Schirim и—Melizoth we-Ketabim» (Книга Пѣсень, Изрѣченій и Писемъ), такъ какъ и риторическими письмами въ хорошей рифмованной прозѣ, даже на испанскомъ языкѣ, онъ обвинялся съ *Моисеемъ Аббасомъ*.

Вслѣдствіе того, что на поэзію эти писатели смотрѣли, какъ на ремесло, понятно, что приискивались и вспомогательныя средства для изученія искусства писать стихи. Такимъ путемъ стали появляться лексиконы рифмъ, сочиненія по риторикѣ и синонимикѣ. *Соломонъ да-Фіера* оставилъ такой—сохранившійся только въ рукописи—лексиконъ рифмъ, подъ заглавіемъ «Imre Noasch» (Слова Отчаянія). Два прежнія сочиненія въ этомъ родѣ, относящіяся впрочемъ больше къ этимологіи и грамматикѣ, суть: приписывавшееся прежде Іосифу Книжи «Ba'al Hakhenaḥajim», авторъ котораго назывался *Іосифъ б. Хаимъ* и жилъ около конца тринадцатаго столѣтія,—и книга «Aremath Nachitim» (Хлѣбный амбаръ), написанная *Іудой Сацциано* въ Римѣ, о которомъ мы знаемъ только

черезъ посредство Эмиануила. Родственникъ Соломона да-Фіера, *Іосифъ ибнъ Лаби*—донъ Видаля б. Бенвенисте—изъ Сарагоссы, былъ писатель, знакомый также съ латинскимъ языкомъ и переводившій медицинскія сочиненія. О его поэтическомъ дарованіи свидѣтельствуется неоднократно приписывавшаяся ему моральная притча «*Melizath Efer we-Dinah*» (Притча объ Эферѣ и Динѣ); она написана рифмованной прозой и стихами, и перенесла въ еврейскую литературу часто варіировавшійся въ романтической литературѣ рассказъ о влюбленномъ старикѣ, который сватается къ молодой красавицѣ, но потомъ не можетъ жениться на ней. Правоученіе, выводимое авторомъ изъ этого рассказа, доказываетъ достаточное отсутствіе вкуса въ авторѣ, какъ и само произведеніе свидѣтельствуется о низкой степени поэтического дарованія.

Источникъ поэзіи изсякъ, и чѣмъ дальше уходило впередъ время, тѣмъ больше ослабѣвали сила и поэтическое творчество эпигоновъ. Рядомъ со многими поэтами синагоги, которые, однако, не имѣютъ особенно отличительнаго характера, появляется въ Италіи, къ концу этого непроизводительнаго для поэзіи періода, именно въ началѣ пятнадцатаго столѣтія, только одинъ поэтъ, *Моисей б. Исаакъ изъ Pieme* (1388—1430 г.). Въ своемъ стихотвореніи «*Mikdasch meat*» (Маленькая Святая) онъ изобразилъ терцинами, въ подражаніе «Божественной Комедіи» Данте, еврейскій рай, и вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ первый законченный эпосъ на еврейскомъ языкѣ. Заслуга его въ томъ, что примѣненіемъ *terza rima* онъ замѣнилъ отжившія старыя формы въ еврейской поэзіи новыми. Въ поэтическомъ отношеніи, этого «еврейскаго Данте» можно сравнить съ царемъ итальянскихъ поэтовъ развѣ только по глубинѣ и по темному смыслу многихъ мѣстъ; но что касается силы фантазіи и поэтического чутія, то здѣсь онъ стоитъ гораздо ниже автора «Божественной Комедіи». Тѣхъ фантастическихъ порывовъ и пламенныхъ образовъ, которыми полно произведеніе Данте, въ «Маленькой Святой» набожнаго Моисея нѣтъ и слѣда. Только изрѣдка, вдохновляемый предметомъ, возносится онъ на крыльяхъ поэтического вдохновенія, чтобы затѣмъ снова впасть въ тонъ ученой рифмованной хроникѣ. Такимъ образомъ его поэма имѣетъ болѣе критическое, чѣмъ поэтическое достоинство. Ее можно назвать стихотворною исторіею литературы, такъ какъ авторъ проводитъ здѣсь главныхъ дѣятелей этой литературы, начиная отъ вѣка тавнаимъ, амораймъ и гаонимъ и кончая его собственнымъ временемъ, а также самыхъ выдающихся философовъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ. Но для духа, господствовавшего въ то время,

характеристично и поучительно то обстоятельство, что строго нравственный, въ старости предавшійся даже Каббалѣ, авторъ не впустилъ въ свой рай—гдѣ, конечно, образъ жизни самый серьезный и набожный — даже Эммануила, за то, что онъ «воспѣвалъ любовь», и рационалистическихъ философовъ еврейскаго народа.

Поэма раздѣлена на двѣ части, изъ которыхъ первая—Ulam (Входъ), представляетъ собою настоящее историко-литературное введеніе и дѣлаетъ обзоръ важнѣйшихъ философскихъ системъ до Маймуни; вторая же — Nekhal, есть храмъ, куда авторъ вводитъ героевъ и великихъ дѣятелей своего народа. Часть этого второго отдѣла составляетъ сознаніе автора въ грѣхахъ, по образцу тѣхъ философско-поэтическихъ соображеній, которыхъ открылъ дорогу Габироль своимъ «Царскимъ Вѣнцомъ».

Сочиненіе это оставалось въ забвеніи до новаго времени. Правда, позднѣйшіе историки пользовались имъ, какъ источникомъ; часть религиозныхъ пѣсень оттуда была даже переведена одною еврейскою поэтессою на итальянскій языкъ. Но только новому изслѣдованію обязана поэма Моисея своимъ выходомъ изъ этого забвенія; было, однако, справедливо замѣчено, что Моисей да-Ріети, въ старости, какъ говорятъ, сожалѣвшій о времени, потраченномъ имъ на поэзію, въ этомъ послѣднемъ случаѣ оказался гораздо больше проникательнымъ въ критическомъ отношеніи, чѣмъ его новѣйшіе панегиристы. Въ эти преклонные годы непріязненнаго отношенія его къ поэзіи были, вѣроятно, сдѣланы имъ переводы медицинскихъ и философскихъ книгъ, а также написано полемическое оригинальное сочиненіе, приписывающееся библіографами Моисею да-Ріети, котораго можно считать послѣднимъ поэтическимъ отпрыскомъ вѣка эпигоновъ.

Что этотъ вѣкъ былъ временемъ близкаго знакомства съ философіею, ея системами и борьбами, и распространенія ихъ — это можно хорошо видѣть между прочимъ и изъ стихотвореній Ріети. Но если ставить эпигоновъ поэзіи рядомъ съ эпигонами философій — въ томъ случаѣ, если не разрабатывали въ одно и то же время обѣ эти области — то преимущество всегда прійдется отдавать первымъ. Они по крайней мѣрѣ прелестью новыхъ формъ и богатствомъ языка стали выше своихъ великихъ предшественниковъ, которые, конечно, подготовили для нихъ этотъ языкъ относительно гибкости и благозвучности; эпигоны философскаго изслѣдованія не могутъ указать ни на какое превосходство свое предъ другими. Карликъ, стоящій на плечахъ великана, видитъ дальше этого послѣдняго; но

кругозоръ этихъ послѣрожденныхъ съуживается постепенно все больше и больше до тѣхъ поръ, пока они не бросаютъ благополучно своего якоря въ пристани Каббалы. Только съ началомъ пятнадцатаго столѣтія еврейская религіозная философія принимаетъ оригинальный оборотъ, обнаруживая стремленіе освободиться отъ господства Аристотеля и стать на собственные ноги.

Только одинъ выдается изъ хора тѣхъ по-маймуновскихъ философовъ, которые слѣдуютъ за Маймуни и Аверроэсомъ по проложенной этни послѣднимъ дорогѣ спекулятивнаго мышленія, — да и этотъ одинъ выдается не столько оригинальностью, сколько смѣлостью своего мышленія, до тѣхъ поръ неслыханною въ кругу еврейскихъ философовъ. На робкую оппозицію отваживались уже и прежде отдѣльные изслѣдователи; Леви б. Авраама, игравшаго такую значительную роль во второй борьбѣ за произведенія Маймуни, считаютъ даже предкомъ нашего изслѣдователя, отецъ котораго, *Герсонъ б. Саломонъ*, написалъ одно естественно-научное сочиненіе.

Леви б. Герсонъ — звавшійся также *Leon di Bannolas* или *Рамбаъ* — (1288 — ок. 1344 г.), былъ ученый далеко не заурядный; произведенія его уже при жизни автора находили себѣ надлежащую почетную оцѣнку, но по смерти его подверглись сильнымъ нападеніямъ со стороны набожныхъ. Его литературная дѣятельность распространяется по различнымъ направленіямъ. Онъ былъ богословъ, естествоиспытатель, врачъ, астрономъ и философъ, и во всѣхъ этихъ областяхъ сдѣлалъ не мало замѣчательнаго. Главное мѣсто между его трудами занимаетъ конечно сочиненіе по религіозной философіи и библейской экзегетикѣ. Точка зрѣнія его здѣсь либеральная и нестѣсняющаяся никакими посторонними соображеніями. Онъ также старается соединить религію и философію; но въ этой попыткѣ онъ не руководится воззрѣніями Маймуни, а дѣйствуетъ вполне самостоятельно и чисто критически. Мало того — въ немъ замѣчается даже склонность твердо установить истину и въ тѣхъ случаяхъ, когда она рѣшительно противорѣчитъ традиціоннымъ религіознымъ взглядамъ. Такъ онъ съ большою неустрашимостью ставитъ метафизическія проблемы,нисколько не заботясь о томъ, что онѣ вызовутъ протестъ со стороны набожныхъ. «Для этихъ людей — говоритъ онъ однажды по этому поводу — совершенно достаточна *отра*; ну, пусть они и держатъ ее при себѣ и не тревожатъ себя знаніемъ!» Но какими смѣлымъ мыслителемъ ни былъ Леви б. Герсонъ, едва-ли вѣроятно, что онъ началъ свои изслѣдованія не на фундаментѣ именно прочнаго религіознаго изслѣдованія. Фунда-

ментъ этотъ непоколебимый; свобода изслѣдованія не можетъ потрясти его, ибо «отъ времени созрѣваетъ истина»; этимъ изреченіемъ онъ также сохраняетъ за собой свободу мышленія и относительно догмата. Такимъ образомъ Леви б. Герсонъ, хотя и стоялъ на точкѣ зрѣнія Маймунн, но собственно опередилъ ее, и только въ Спинозѣ находитъ равнаго себѣ свободомыслиемъ философа, который старается изслѣдовать истину ради ея самой, не стѣсняя себя никакими соображеніями и предосторожностями, и безъ всякихъ историческихъ основаній, которыя вѣдь были совершенно чужды среднимъ вѣкамъ.

Результаты своихъ работъ Леви б. Герсонъ свелъ въ главномъ сочиненіи своемъ «*Milchamoth Adonai*» (Войны Господа), которое правда не представляетъ собой полную систему религіозной философіи, но имѣетъ внутреннюю связь, по которой могутъ быть объяснены важнѣйшіе вопросы спекулятивнаго мышленія. До того уже Герсонъ написалъ книгу къ коментаріямъ Аверроэса, подъ заглавіемъ «*Sefer Hahekesch*» (Книга правильного сравненія), гдѣ эти коментаріи частью объяснялись, частью вызвали опроверженіе. Потомъ онъ написалъ арифметическое сочиненіе «*Sefer Hamisrag*» (Книга числа) и многіе толкованія коментаріевъ Аверроэса. Наконецъ онъ сосредоточилъ свою научную дѣятельность въ двухъ областяхъ—спекулятивной философіи и библейской экзегетики.

Въ «Войнахъ Господа»—сочиненіи, которое по причинѣ либеральности его направленія, было въ послѣдствіи прозвано «Войнами съ Господомъ»—Леви б. Герсонъ начинаетъ именно съ того пункта, на который философскій міръ былъ поставленъ Аверроэсомъ, а еврейско-богословскій—Маймунн. Его толкованія относились главнымъ образомъ къ безсмертію души, пророчеству, идеѣ божественной воли, Промыслу, движеніямъ сферъ, сотворенію міра. Есть тутъ и касающійся астрономіи отдѣлъ, въ которомъ находится описаніе одного, изобрѣтеннаго авторомъ астрономическаго инструмента и который собственно для папы Климента VI былъ переведенъ на латинскій языкъ. Въ пользу научнаго значенія этого астрономическаго трактата говоритъ то обстоятельство, что уже долго послѣ того Кеплеръ усиленно старался добыть его себѣ гдѣ нибудь.

Что касается философскихъ идей Леви б. Герсона, то въ нихъ невозможно не усмотрѣть существеннаго шага впередъ въ области еврейской религіозной философіи. Тутъ никакого примѣненія готовой греческой философіи къ ученію Виблін, никакого высказыванія того, чему учить религія, въ категоріяхъ Платона и Аристотеля; тутъ — разсмотрѣніе мета-

физическихъ идей съ точки зрѣнія чистой діалектики, т. е. при вопросѣ, удовлетворяетъ-ли, и на сколько, каждая мысль требованіямъ логики касательно несомнѣнности и истины и способна-ли она, и на сколько, давать извѣстныя познанія,—все равно, согласуются-ли эти послѣднія, или нѣтъ, съ религіозными правилами. Что результаты этого діалектическаго процесса въ концѣ концовъ могутъ быть также примирены и съ ученіемъ Библіи—это совершенно независимо отъ изслѣдованія и относится къ области философской экзегетики, вѣдѣнію которой вѣдь и подлежитъ главнымъ образомъ дѣло этого примиренія.

Это обстоятельство ясно обнаруживается уже въ первомъ вопросѣ—вопросѣ о возможности индивидуальнаго безсмертія. Леви б. Герсонъ объясняетъ его по способу Маймунн: онъ сперва приводитъ взгляды Аристотеля, затѣмъ дополняетъ ихъ арабскими коментаріями, съ которыми или соглашается, или противопоставляетъ имъ иное воззрѣніе. Такъ онъ принимаетъ градационное безсмертіе, сообразно степени пріобрѣтеннаго познанія. Точно также опредѣляетъ онъ разницу между пророчествомъ и простымъ предвѣщаніемъ—тѣмъ, что первое имѣетъ своимъ фундаментомъ научное знаніе: пророкъ долженъ быть и мудрецомъ. Пророчество тоже имѣетъ различныя ступени, смотря по степени уиственнаго совершенства. Совершенство это сообщается человѣку чрезъ посредствующаго фактора—духовъ сферъ. Весь совокупный порядокъ космоса замышленъ и осуществленъ высшею интеллигенціею (Богомъ). Такъ называемые духи сферъ представляютъ собою только одну часть космоса, и каждый отдѣльный изъ нихъ, совершенно отличныхъ другъ отъ друга, знаетъ только исходящій изъ него порядокъ. Ихъ гармонія создается духомъ земнаго міра (Sekhel haroel), который въ свою очередь отличается отъ Бога тѣмъ, что постигаетъ только земное бытіе въ его совершенствѣ. На этой-то генеалогіи строятъ Леви б. Герсонъ свое смѣлое ученіе о пророчествѣ, которое онъ считаетъ сообщеніемъ одного духа другому,

Основнымъ для этого условіемъ онъ считаетъ силу духовной способности и вытекающую изъ нея возможность такимъ образомъ изолировать духъ, чтобы дѣятельность чувствъ и фантазіи совершенно пріостановилась, и этотъ духъ этимъ путемъ становился способнымъ воспринимать сообщеніе духа всеобщаго, всеобнимающаго. Въ основательной послѣдовательности онъ доходитъ далѣе до важнаго и своеобразнаго въ греко-арабской философіи вопроса о значеніи Бога. Какъ Маймунн, и онъ того мнѣнія, что божественное знаменіе есть апріорное и интуитивное, т. е. что Богъ знаетъ вещи не такъ, какъ мы,

по самимъ вещамъ, а зная общую причину всего, знаетъ и все единичное, произтекающее изъ этой причины. Но Леви не раздѣляетъ мнѣнія этого своего учителя, что знаніе Бога распространяется на всякое единичное, какъ таковое, такъ какъ съ этимъ положеніемъ едва-ли можно согласовать вопросъ о характерѣ возможнаго и фактъ свободной воли человѣка. По воззрѣніямъ же Леви б. Герсона, такое соединеніе все-таки возможно. Знаніе Бога есть собственно знаніе самого себя, которое открываетъ предъ нимъ весь отъ него произтекающій міровой порядокъ; но къ этому принадлежать также и природа возможнаго и фактъ человѣческой свободы, словомъ — знаніе порядка, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ, необходимаго, какъ необходимаго, и возможнаго, какъ возможнаго. Онъ отрицаетъ какъ спеціальное знаніе, такъ и спеціальное предвидѣніе. Онъ учитъ, напротивъ, что Провидѣніе въ общемъ управляетъ вещами; тѣмъ не менѣе, такъ какъ Провидѣніе нѣкоторымъ образомъ распространяется на вещи по извѣстнымъ градаціямъ, смотря по отношенію, въ которомъ существо находится и къ духу и виѣстѣ съ тѣмъ къ Богу—и Леви въ концѣ концовъ долженъ признать для человѣка, какъ для высшей градаціи, и высшую ступень Провидѣнія. Но всего дальше отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ Леви б. Герсонъ удаляется въ ученіи о сотвореніи міра, между тѣмъ какъ одинъ изъ философовъ-предшественниковъ, Исаакъ Альбалагъ, лишь весьма осторожно пытался объяснять его въ пользу философіи. Онъ первый, который осмѣливается рѣшительно оспаривать ученіе «о сотвореніи изъ ничего». Но послѣ того, какъ онъ остроумно доказалъ, что міръ не могъ возникнуть ни изъ абсолютнаго ничего, ни изъ извѣстной матеріи—и онъ въ концѣ концовъ переходитъ къ примирительному заключенію, что міръ возникъ одновременно изъ ничего и изъ извѣстнаго нѣчто. Это нѣчто есть перво-матерія, которая, не имѣя никакой формы, есть одновременно и ничто. Какъ при всѣхъ философскихъ доводахъ, онъ, Леви б. Герсонъ, и тутъ—и тутъ именно болѣе, чѣмъ гдѣ либо—старается доказать ихъ согласіе со словомъ Библіи или по крайней мѣрѣ основывать ихъ на этомъ словѣ. Это приводитъ насъ къ экзегетическимъ трудамъ этого свободнаго мыслителя, которые страннымъ образомъ пользовались въ послѣдствіи особенною популярностью, хотя точку зрѣнія, съ которой Леви б. Герсонъ смотритъ на Библию и комментируетъ ее, основательно должно считать ошибочной и исторически давно оставленной, такъ какъ онъ результаты философскаго міровоззрѣнія, вышедшаго изъ совершенно иныхъ предположеній, стремился во что бы то ни стало втиснуть насильно въ слова Библіи. Последнее для него по-

этому—не только откровение религиозных истинъ, но его учебникъ всякаго знанія. Леви б. Герсонъ снабдилъ всю Библію своими комментаріями, опирающимися на Ибнъ-Эзрѣ и Маймуніи. Характеристичность его экзегетики составляетъ связь философіи и религиознаго убѣжденія, которая составляетъ собою основную ея черту. Всѣ свои спекулятивныя идеи онъ находитъ въ Библии, свою теоретическую философію—въ «Пѣснѣ Пѣсней», а практическую—въ «Іовѣ» и «Екклесіастѣ». Но симпатичность этой экзегетики для послѣдующаго времени заключалась менѣе въ этомъ философствующемъ примиреніи, чѣмъ въ этическомъ моментѣ, который повсюду особенно выдвигается Леви б. Герсономъ. Онъ, можетъ быть, былъ первый, во всякомъ случаѣ одинъ изъ первыхъ, который послѣ каждой главы Библии указывалъ и объяснялъ ея *нравственное значеніе*. Эти указанія на возможность пользоваться даннымъ мѣстомъ для морали (Toalijoth) впоследствии имѣли такой успѣхъ, что были изданы отдѣльно отъ его комментаріевъ; они-то вызвали то высокое уваженіе, которыми этотъ сильный перипатетикъ и свободный мыслитель пользовался у тогдашнихъ поколѣній, не смотря на множество нападокъ и обвиненій, которыя неоднократно сыпались со стороны ученыхъ раввиновъ противъ его религиозно-философскихъ изслѣдованій, конечная цѣль которыхъ было примиреніе іудизма съ ученіемъ Аристотеля. Что онъ не достигъ этой цѣли, не могъ достигъ ее—это очень ясно, если принять во вниманіе тѣ предположенія, изъ которыхъ онъ исходилъ. Но онъ достигъ противоположнаго, именно, что впоследствии мыслители въ логической послѣдовательности должны были придти къ идеѣ—возстать противъ Аристотеля, такъ какъ примиреніе его философіи съ Библіей оказалось невозможнымъ.

Понятно, что современники Леви г. Герсона не были еще способны отважиться на такое дѣло. Да и не было между ними ни одного, который могъ бы сравниться съ нимъ знаніемъ и дарованіемъ *. *Моисей б. Гошуа* изъ Нарбонны—потому и звавшійся также *Нарбонн*, а другие—*maestro Vidal*—былъ тоже ревностный перипатетикъ, свободномыслящій изслѣдователь, но не самостоятельный мыслитель, какъ Леви б. Герсонъ. Онъ писалъ коментаріи къ главнѣйшимъ арабскимъ философамъ, къ Аверроэсу,

* Относительно познаній Леви слѣдуетъ замѣтить, что недавно стало извѣстно описаніе изобрѣтеннаго имъ математическо-астрономическаго инструмента подъ заглавіемъ *Мегале-Амукотъ*. Это описаніе было переведено на латинскій языкъ для папы Климента VI. См. выше, стр. 675. *Ред.*

Алгаззали, къ философскому роману *Ибнъ Тофайля*: «*Наі ibn Jokdan*», который уже прежде былъ обработанъ на еврейскомъ языкѣ подъ заглавіемъ «*Chai ben Mekiz*», и къ «*Mogeh*» Маймуни, которую онъ старался объяснить по аверроистическимъ идеямъ. Его взгляды не уступаютъ смѣлостью и либеральностью бенъ-Герсоновскимъ, но онъ не высказываетъ ихъ такъ ясно и такъ неустрашино, какъ это дѣлаетъ послѣдній. Напротивъ того, мысли свои онъ старается скрывать подъ насмѣшкой и ироніей или отдаленными намеками—работа, которую ему значительно облегчаетъ его сжатый и часто темный стиль. Въ этой послѣдней особености онъ оправдывается тѣмъ, что пишетъ только для философовъ, а не для профановъ. Быть можетъ, философы и извлекли пользу изъ этихъ коментаріевъ, но потомство не обратило на нихъ никакого вниманія, развѣ только пускавшіяся отъ времени до времени проклятія другимъ философскимъ сочиненіямъ обрушивались за одно и на нихъ.

Большею извѣстностью, чѣмъ Нарбони, но меньшимъ значеніемъ пользовался третій философъ-писатель въ началѣ четырнадцатаго столѣтія, *Іосифъ ибнъ Каспи* изъ л'Аржантьеръ, который велъ такую же кочевую жизнь, какъ и Ибнъ Эзра, да и во многихъ другихъ отношеніяхъ схожъ съ этимъ замѣчательнымъ мыслителемъ. Іосифъ ибнъ Каспи написалъ больше 36 сочиненій, которыя почти всѣ относятся къ философіи, и составилъ даже перешедшій къ потомству списокъ ихъ. Большинство этихъ трудовъ повидимому написаны по одной опредѣленной системѣ и носятъ—намекая на имя автора—общее заглавіе «*Keleh Kesef*» (Серебряные Сосуды). Важнѣйшіе между ними—двойной коментарій къ «*Mogeh*» Маймуни, затѣмъ объясненія къ Ибнъ Ганнаху и Ибнъ Эзрѣ, въ которыхъ авторъ старается установить новую философскую экзегетику, и къ Аристотелю и Аверроэсу, эпическія и логическія сочиненія которыхъ онъ объясняетъ и излагаетъ по теоріямъ маймуновской школы. Каспи—трудолюбивый и проникнутый горячимъ стремленіемъ къ философскому познанію изслѣдователь, служащій представителемъ аристотелевской школы Маймуни въ ея самыхъ крайнихъ теоретическихъ выводахъ. «Отчего не жилъ я во время Маймуни, или отчего онъ не родился позже!» Такъ скорбитъ онъ, горько негодуя на то, что цѣль его жизни осталась недостигнутою. И въ завѣщаніи, оставленномъ сыну, онъ горячо и настоятельно убѣждаетъ его соединять любовь къ философіи съ преданностью религіи, и виѣстѣ съ Библіею и Талмудомъ изучать также философію и естественныя науки, главнымъ же образомъ—«священную книгу», «*Mogeh*».

Религіозно-філософське воззріння его корениться въ трьохъ правилахъ: признавать Бога, какъ самую высшую, единственную, духовную силу, любити Его и почитать. Но такъ какъ человекъ не можетъ постоянно вращаться въ чистомъ воздухѣ идей, а долженъ жить на землѣ, то ему даны постановленія и запрещенія, съ цѣлю постоянно напominать ему о высшемъ источникѣ всякаго бытія и мышленія. Думать о Богѣ—это для Каспи, какъ и для Маймуни, самая священная обязанность человека. Но онъ заходитъ еще дальше учителя, приписывая религіозному мышленію человека чудесную силу, которою, по его мнѣнію, можно разрѣшать самыя трудныя теософическія загадки. Въ своемъ коментаріѣ къ «Moreh», который собственно имѣетъ задачею дополненіе и сокращеніе этого труда Маймуни, Каспи говоритъ, что чрезъ посредство никогда не прекращающейся мыслительной дѣятельности человекъ возвышается къ познанію Бога и этимъ путемъ вступаетъ въ связь съ общими міровыми духомъ, такъ что Богъ входитъ въ его голову. Ибо «Богъ есть мышленіе, и мышленіе есть Богъ». Противъ его философски направленной экзегетики, для которой представляются уже странными мнѣняющіяся названія Бога въ книгѣ Бытія, Калонимосъ, какъ уже упомянуто выше, выступилъ со своимъ циркулярнымъ посланіемъ.

Еще менѣе, пожалуй, значительнымъ, чѣмъ Каспи, слѣдуетъ признать *Исаака ибнъ Йосифа ибнъ Полкара*, который тоже жилъ въ первой половинѣ четырнадцатаго столѣтія. Съ нимъ мы уже познакомились, какъ съ эмигрантистомъ, дѣйствовавшимъ въ борьбѣ противъ нападавшихъ на еврейство прозелитовъ. Но и съ партіями внутри самого еврейства сражался онъ не менѣе рѣшительно. Изъ его трудовъ, болѣею частью переводовъ и обработокъ, или полемическихъ сочиненій, важно только одно: «Ezer Hadath» (Помощь для Религіи). Это произведеніе, въ пяти отдѣлахъ критически разбирающее всѣ партіи въ еврействѣ и въ концѣ доказывающее необходимость очищеннаго философскаго взгляда на религію, заключаетъ въ себѣ интересный, часто со стихами перемѣшанный діалогъ между философією и еврействомъ—діалогъ, который выставляетъ въ ясномъ свѣтѣ спорные пункты между ними и, не прибавляя къ прежде говорившемуся ничего существенно новаго, имѣетъ однако культурно-историческій интересъ относительно того времени и его тенденцій, а при этомъ представляетъ писательское дарованіе Полкара и его фантазію въ болѣе благоприятномъ видѣ, чѣмъ его философскую оригинальность. Представитель еврейства, Thogani, выступаетъ въ этомъ діалогѣ старикомъ съ длиною

сѣдою бородой, въ молитвенномъ плащѣ; защитникъ философій—сильный и пламенный юноша. Диспутъ ихъ происходитъ на большомъ народномъ собраніи въ улицахъ Іерусалима. Видя, что спорящіе не могутъ прійти ни къ какому соглашенію, народъ наконецъ предоставляетъ рѣшеніе царю, и тотъ постановляетъ слѣдующій Соломоновъ приговоръ: Богъ благостно надѣлилъ человѣка двумя свѣтильниками—умомъ и вѣрой. Слѣдовательно оба имѣютъ законное право существованія и не должны стремиться погасить другъ друга. Посредствомъ своего духа человѣкъ воспаряетъ въ высшій міръ; разумъ руководитъ его мыслями, религія—его дѣйствіями. Но такъ какъ человѣкъ не можетъ жить ни исключительно теоретическою, ни исключительно практическою жизнью, такъ какъ практика должна быть руководима соображеніями ума, а теорія—дѣйствіемъ, то религію и философію людьми слѣдуетъ имѣть своими руководительницами въ жизни, заботясь, чтобы онѣ не враждовали другъ съ другомъ, а оставались тѣсно соединенными. Такимъ гармоническимъ примиреніемъ вѣроятно удовлетворялись тогдашніе умы. Для мыслителей болѣе высокаго полета подобныя общія фразы конечно были недостаточны; они—какъ Леви б. Герсонъ—или уходили въ глубь вещей и тутъ конечно становились въ противорѣчіе съ положительнымъ, или, для избѣжанія настоятельныхъ вопросовъ и сомнѣній, кидались въ раскрытыя объятія мистики, царство которой расширялось все болѣе и болѣе и дѣлало лучшіе умы послушными рабами постепенно извращавшагося таинственнаго ученія.

Но и философы того времени—собственно только переводчики или комментаторы. Было бы однако несправедливо унижать значеніе, которое они, именно благодаря этого рода дѣятельности, имѣютъ для исторіи развитія схоластической философій. Всѣ арабскіе философы, Алкенди, Алфараби, «чистые братья», Авиценна, Алгаззали, Аверроэс, Абубадери, Аль-Батальуси, преимущественно же Аверроэсъ, были переведены евреями въ этотъ періодъ, начинающагося съ Іегудой ибнъ Тиббономъ и продолжающагося болѣе двухъ столѣтій. Арабскіе истолкователи Аристотеля такъ окликатизировались въ еврейской литературѣ, словно они нѣкогда пользовались гражданскими правами въ Іудеѣ; мало того—часть ихъ даже дошла до насъ только въ еврейскомъ переводѣ. Комментаріи этихъ переводчиковъ доставили западу пониманіе греческой и арабской философій.

Но при этомъ переводились и значительнѣйшія сочиненія по медицинѣ, естествознанію, астрономіи, математикѣ, и не мало поэтическихъ произведеній. Почти ни одна отрасль человѣческаго знанія не осталась нетронутою въ этой работѣ. Нельзя не изумляться, читая въ каталогахъ свѣдѣнія объ этихъ переводахъ—въ каталогахъ, ибо сами сочиненія еще лежатъ большею частью въ пыли бібліотекъ и ждутъ тамъ своего воскресенія, которое значительно разсвѣяло бы темноту, до сихъ поръ окутывающую тотъ періодъ въ исторіи литературы. Даже руководство къ уходу за лошадьми, гиппіатрика, выработанная шталмейстеромъ императора Фридриха II, Йорданомъ Руфомъ, была сочтена достойною перевода, равно какъ и разсужденіе объ искусствѣ «разрѣзывать кушанья и подавать ихъ за столомъ владѣтельныхъ особъ».

Эту богатую переводную литературу весьма трудно представить даже въ краткихъ чертахъ, ибо, кромѣ философовъ греческихъ и арабскихъ, во второй половинѣ этого періода, когда послѣ борьбы изъ-за сочиненій Маймуни религіозная жизнь прочно установилась, стали переводить и схоластическихъ философовъ, отъ Константина Африкануса и до Томы Аквинскаго, Альберта Великаго и др.; а вмѣстѣ съ переводами съ арабскаго на еврейскій языкъ появляются и переводы съ латинскаго и на латинскій, даже на туземные языки, на сколько эти послѣдніе въ то время существовали уже какъ языки письменные. Эта неутомимая дѣятельность въ области перевода и коментированія нѣла источникомъ глубокое сознаніе, что современныи этническии людямии періодъ былъ періодомъ эпигонства, цѣплявшійся за крупныя величины прошедшаго. А большое значеніе эта переводческая работа пріобрѣла отъ самого способа ея—способа, который былъ одинаково далекъ отъ поверхностнаго отношенія къ дѣлу или недостатка пониманія, равно какъ и отъ представлявшагося естественнымъ эксплуатированія для собственныхъ религіозныхъ цѣлей. Многократно цитировавшаяся игра словъ, что эти *versiones* суть собственно *perversiones*, давно уже признана совершенно неосновательною. Правда, что на этихъ сочиненіяхъ, уже благодаря еврейской одеждѣ, въ которую они теперь облачились, лежало въ переводѣ нѣчто своеобразно религіозное; но только изрѣдка, большею частью въ поэтическихъ произведеніяхъ, встрѣчаемъ мы, сравнительно съ подлинникомъ, существенныя измѣненія содержанія въ интересахъ или цѣляхъ еврейства. Взглядъ на свою работу самихъ переводчиковъ хорошо характеризуется нѣсколькими стихами, которые одинъ изъ

лучшихъ между ними, уже упоминавшійся Іуда б. Моисей Романо, предпослалъ въ видѣ введенія одному изъ своихъ трудовъ:

Когда Іуда увидѣлъ тебя, стоящимъ передъ ангеломъ

Въ забрызганномъ грязью платьѣ, — тогда онъ далъ тебѣ великолѣпную
одежду

И на чело твое повязалъ—драгоценное украшеніе.

Естественно, что усердная дѣятельность переводчиковъ прежде всего обратилась на написанныя по арабски—сочиненія единовѣрцевъ. Но уже задолго до того еврейскіе писатели или прозелиты ислама—переводили на арабскій языкъ медицинскія и другія естественно-научныя сочиненія грековъ, сирійскихъ христіанъ. Греческіе астрономы и математики—Птоломей, Эвклидъ, Архимедъ, Никомахъ, и др., арабскіе астрономы—Алкенди, Абу-Машеръ, Алхазеръ и др., главнымъ же образомъ медицинскія сочиненія грековъ, сирійцевъ и арабовъ, появляются въ переводахъ и переработкахъ съ арабскаго, а начиная съ 13-го столѣтія—съ латинскаго, испанскаго, итальянскаго—на еврейскій, отчасти же и съ этого послѣдняго на вышеупомянутые языки. Всѣ эти работы, по отзыву самаго компетентнаго знатока этой литературы, отличаются большимъ знаніемъ дѣла и носятъ на себѣ печать живаго научнаго рвенія. Въ настоящее время можно уже смѣло утверждать, что едва-ли хотя одно выдающееся произведеніе греческой и арабской науки осталось не переведеннымъ, и не трудно себѣ представить, какая участь постигла бы эти сокровища древности безъ этой посредствующей дѣятельности. Поэтому мало значенія имѣютъ для насъ тѣ недостатки, которые встрѣчаются въ вышеупомянутыхъ переводахъ. И если дѣйствительно справедливо, что позднѣйшее время, вслѣдствіе всѣхъ этихъ литературныхъ странствій и измѣненій, узнало Аристотеля только по латинскому переводу съ еврейскаго перевода одного комментарія, который былъ составленъ по арабскому переводу сирійской обработки одного греческаго текста—то съ другой стороны не слѣдуетъ забывать также, что это позднѣйшее время, быть можетъ, и вообще не узнало бы Стагирита безъ этого литературнаго странствія, причемъ, надобно принимать въ соображеніе и пользу, которую эта неустанная переводческая работа принесла схоластическому развитію идей и распространенію наукъ. Какъ только метафизика, физика, психологія и этика Аристотеля, равно какъ и вся неоплатоническая литература арабскихъ и еврейскихъ комментаторовъ, сдѣлалась извѣстною въ христіанскихъ кругахъ, началось существенное расширеніе и преобразование схоластической философіи. Уже

только впоследствии подлинные греческие тексты, стали переходить изъ Константинополя на западъ и переводились на латинскій языкъ Вальгельмомъ ф. Мербеке, Генрихомъ Брабантскимъ и др. Повятно, что увеличеніе этой отрасли дѣятельности влекло за собою и большее распространіе самихъ наукъ въ еврейскихъ сферахъ. Въ этомъ отношеніи періодъ эпигоновъ стоитъ выше предшествующаго, когда науками, не находившимися въ прямой связи съ еврействомъ, занимались только немногіе, хотя и выдающіеся люди. Но важнѣйшимъ моментомъ въ этомъ періодѣ усиленной научной дѣятельности должно считаться содѣйствіе, оказываемое ей просвѣщенными государями, каковы: Фридрихъ II, Карлъ и Робертъ Анжуйскіе, Янне I, Альфонсъ X Кастильскій, многіе папы и меценаты. О еврейскихъ переводчикахъ, которыхъ побуждалъ работать Фридрихъ II и которые подъ наблюденіемъ Михаила Скотуса и Германа Алеманнуса, перевели на латинскій языкъ сочиненія Аристотеля съ арабскими коментаріями, мы уже говорили; очень можетъ быть, что и первый латинскій переводъ «Морех» былъ сдѣланъ по инициативѣ послѣдняго изъ Гогенштауфеновъ, по крайней мѣрѣ, есть свидѣтельство, что Фридрихъ II былъ знакомъ съ этимъ трудомъ. Іаковъ Анатолю перевелъ для него сочиненія Аристотеля и коментаріи Аверроэса. *Іегуда б. Соломонъ Коенъ*, (1258 г.) изъ Толедо, находился съ этимъ государемъ въ перепискѣ по вопросамъ геометріи. Онъ написалъ астрономическое сочиненіе на арабскомъ языкѣ и потомъ самъ перевелъ его на еврейскій подъ заглавіемъ «Midrasch Nashokmah (Ученіе Мудрости)». Сверхъ того онъ перевелъ на еврейскій языкъ компендіумъ Алпетрагіуса, знаменитаго арабскаго астронома, который въ противоположность системѣ Птолемея, поставилъ новую теорію—именно, что болѣе медленное движеніе земли съ востока на западъ слѣдуетъ объяснять не собственнымъ противодвиженіемъ, а уменьшающимся, по мѣрѣ удаленія отъ высшей двигающей сферы, вліяніемъ именно этой сферы.

Карлъ Анжуйскій также покровительствовалъ еврейскимъ ученымъ и давалъ имъ работу. Онъ выписалъ изъ Туниса черезъ одно посольство знаменитое медицинское сочиненіе «El Navi» арабскаго врача *Разеса* и поручилъ переводъ его съ арабскаго на латинскій языкъ (1279—1280 г.) еврейскому врачу *Фарадшу б. Салему* изъ Джирдженти—котораго звали также Фаррагутъ и ошибочно признавали лейбъ-медикомъ Карла Великаго. Много и другихъ медицинскихъ сочиненій было переведено Фарадшомъ, который послѣ Моисея б. Саломона, долженъ считаться единственнымъ въ Салерно извѣстнымъ писателемъ изъ евреевъ въ области медицины, ибо по-

казаніе о связи ученыхъ евреевъ съ происхожденіемъ медицинской школы въ Салерно давно уже признано за вымыселъ. *Моисей б. Саломонъ* въ написанномъ имъ коментаріи къ «*Mogeh*» приводитъ также изреченіе Фридриха II и различныхъ христіанскихъ ученыхъ, съ которыми онъ находился въ научныхъ сношеніяхъ. Во время борьбы за и противъ Майнуни онъ былъ однимъ изъ самыхъ передовыхъ бойцовъ за право свободного философскаго изслѣдованія. Но если евреи не имѣютъ никакого значенія для салернской медицинской академіи въ первый періодъ ея существованія, то въ послѣдствіи ихъ знакомство съ салернскою литературой принесло несомнѣнно хорошіе плоды. До сихъ поръ еще существуетъ въ рукописи больше двадцати анонимныхъ произведеній — еврейскіе переводы трудовъ знаменитѣйшихъ салернцевъ, которые важны какъ для знакомства съ самими подлинниками, такъ и для опредѣленія степени участія, принимавшагося евреями въ исходившей изъ этой школы научной дѣятельности. Недостаточно исторически изслѣдовано также участіе евреевъ въ основаніи медицинской школы въ Монпелье. Свѣдѣніе о томъ, что Іаковъ б. Махиръ находился въ сношеніяхъ съ этимъ учрежденіемъ, не подтвердилось фактически. Только въ концѣ четырнадцатаго столѣтія въ медицинскомъ факультетѣ Монпелье находимъ еврейскаго студента; это — *Авраамъ Абишдоръ*, которому принадлежитъ также переводъ на еврейскій языкъ нѣсколькихъ учебниковъ этого заведенія. Такимъ образомъ официальное участіе евреевъ въ основаніи этихъ обѣихъ академій сводится къ ряду вымысловъ, которые въ тринадцатомъ столѣтіи были придуманы, вѣроятно, съ апологетическими цѣлями; но за то ихъ значеніе для медицинской науки возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ раскрываются сокровища библіотекъ и знакомятъ насъ съ переводческою дѣятельностью еврейскихъ ученыхъ.

Защиту и покровительство находили евреи также въ Робертѣ Анжуйскомъ, бывшемъ горячимъ приверженцемъ науки. Наиболѣе выдавался между ними авторъ «Пробнаго Камня», Калонимось б. Калонимось, который по порученію этого государя перевелъ съ арабскаго — между прочимъ и на латинскій — много астрономическихъ и философскихъ сочиненій. Моисей Ріети рассказываетъ даже, что Робертъ бралъ уроки еврейскаго языка у извѣстнаго намъ уже поэта и переводчика схоластическихъ сочиненій, Іуды Романо. Младшій современникъ этого ученаго, *Шемаріа б. Эліа* изъ *Невропонта* — котораго звали также Икрити, критянинъ — писатель впрочемъ незначительный, хотя плодовитый, посвятилъ (въ 1328) Роберту — съ необычайно льстивымъ вступленіемъ — свой коментарій къ «*Пѣснѣ Пѣс-*

ней». Въ этомъ посвященіи говорится: «Всѣ книги св. Писанія мною объяснены; мой трудъ заключаетъ въ себѣ почти тысячу тетрадей, которыя всѣ написаны по порученію короля; изъ нихъ, я посылаю нашему повелителю и государю конментарій къ первой главѣ Книги Бытія и къ Пѣснѣ Пѣсней».

Ревностное сочувствіе къ поэзіи и наукѣ, оказавшееся полезнымъ и для еврейской науки, обнаруживали также христіанскіе короли Кастиліи, не хотѣвшіе въ этомъ отношеніи уступать магометанскимъ калифамъ. Уже при Яимѣ I — христіанскіе и еврейскіе ученые въ Барселонѣ работали совмѣстно въ духѣ вышеупомянутаго литературнаго синкретизма; но дѣятельность ихъ не только была направлена на переводы, а имѣла кромѣ того цѣлью содѣйствовать неуяснившемуся еще въ то время образовательному процессу ихъ новаго отечества. Между первыми учеными, сдѣлавшими литературное употребленіе изъ каталонскаго языка, находился *Іегуда б. Аструхъ*, еврейское вѣроисповѣданіе котораго представляется однако весьма спорнымъ вопросомъ и который по порученію героя-короля составилъ извлеченіе изъ сентенцій арабскихъ философовъ. Эти «*Dichos y sentencias de Filozofos sacados de libros arabes*», существующіе до сихъ поръ въ рукописи, натурально облечены въ одежду восточной афористической мудрости и состоятъ главнымъ образомъ изъ сентенцій и поговорокъ, которыя уже Гонеймъ б. Исхакъ-эль-Абади собралъ изъ византійскихъ и восточныхъ источниковъ въ своемъ трудѣ «*Arphthegmata Philozophorum*», въ послѣдствіи переведенномъ Іегудой Харизи на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ «*Musare Harphilosophim*» и бывшемъ въ большомъ употребленіи въ еврейскихъ ученыхъ сферахъ. Восточное происхожденіе обнаруживаютъ и многія сентенціи написанной самимъ королемъ «Книги Мудрости» — «*lo libro de la Saviesa*» — и не представляется невѣроятнымъ участіе и въ этомъ трудѣ евреевъ, участіе, которому слѣдуетъ, быть можетъ, принести этическую окраску, придающую этому королевскому труду, составленному изъ столь разнообразныхъ источниковъ, видимое единство. На томъ же языкѣ писали въ послѣдствіи *Моисей Хасанъ*, о шахматной поэзіи котораго мы уже упоминали, *донъ-Моисей Царцаль*, *Моисей б. Натанель* и др.

Но ни одинъ государь не занималъ еврейскихъ ученыхъ въ такой степени, какъ Альфонсъ X Мудрый. Онъ, отдавшій еврею должность своего казначея, привлекалъ евреевъ и къ участію въ его научныхъ работахъ по астрономіи. Астрономія была, какъ извѣстно, любимой наукою короля,

изъ рукъ котораго ускользнула земля вслѣдствіе того, что онъ уже черезъ чуръ сильно хватался ни за небо. Подъ его именемъ поэтому появились «Альфонсовы Таблицы», которыя по его порученію были составлены многими учеными, преимущественно же — *Исакомъ ибнъ Сидомъ*, канторомъ въ Толедо, и вслѣдствіе того, что ни были устранены многія ошибки въ Птолемеевыхъ таблицахъ, долго еще пользовались большимъ значеніемъ. Правда, астрономическій конгрессъ, яко-бы созванный для этой цѣли Альфонсомъ, оказался миеомъ, который однако до сихъ поръ продолжаетъ существовать въ видѣ факта во многихъ историческихъ и математическихъ сочиненіяхъ. Единственно правдивымъ въ этомъ вымыслѣ остается извѣстіе, что Альфонсъ призывалъ къ своему двору христіанскихъ, арабскихъ и еврейскихъ ученыхъ и поручалъ имъ научныя работы. Изъ еврейскихъ ученыхъ, кромѣ обработавшаго такъ называемыя «Альфонсовы Таблицы», слѣдуетъ назвать еще вышеупомянутаго *Іегуду б. Саломона Когена*, *Самуила Эль Леви* и *Авраама* изъ Толедо; первый изъ этихъ трехъ перевелъ на испанскій языкъ два арабскихъ сочиненія—христіанскаго врача Косты б. Лука «*de sphaera Solida*», и Абулхасана «О неподвижныхъ звѣздахъ», дополнивъ ихъ четырьмя главами объ астрологическихъ инструментахъ и измѣреніяхъ, сдѣланныхъ подъ руководствомъ короля. Во всѣхъ этихъ работахъ вѣроятно принималъ участіе и постоянно упоминаемый при нихъ Самуилъ Эль Леви. Подобно астрономическому конгрессу оказался вымысломъ и будто бы сдѣланный евреемъ для короля переводъ Библии съ подлинника на испанскій языкъ. Только въ области астрономіи проявлялась дѣятельность еврейскихъ ученыхъ, собиравшихся при дворѣ Альфонса Мудраго, и труды которыхъ важны для науки потому, что они доказываютъ, въ какой значительной степени евреи вліяли на распространеніе знаній и умноженіе астрономическихъ результатовъ—важныхъ результатовъ, которые въ великую эпоху Тихо де Браге и Кеплера—отчасти тоже чрезъ посредство еврейскихъ переводчиковъ—«существенно способствовали установленію теоретической астрономіи и правильнаго взгляда на движеніе планетъ въ небесномъ пространствѣ».

Тоже и въ области математики. Математика—*Chokhmah limudith*—признавалась въ еврейской, составившейся по образцу арабской, энциклопедикѣ подготовленіемъ къ философіи, и труды еврейскихъ изслѣдователей въ этой области нуждаются еще въ тщательномъ пересмотрѣ для того, чтобы оказаться плодотворными въ исторіи математики. Однако не только посредниками и переводчиками, но и самостоятельными писателями

въ этой отрасли науки являются евреи въ ту и другую эпоху. Кромѣ уже упомянутыхъ Леви б. Авраама, Іакова б. Махира, Леви б. Герсона и др., которые занимались астрономіею не только по связи ея съ еврейскимъ календаремъ, а слѣдовательно и съ Галахой, слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ о *Исаакъ б. Іосифъ Израэли* (1330 г.), въ сочиненіи котораго «Jesod Olam» (Основаніе Вселенной) эта связь обнаруживается, правда, сильноѣ. Это сочиненіе—несомнѣнно важнѣйшій самостоятельный трудъ еврейскаго ученаго въ средніе вѣка—было написано по побужденію ученаго Ашера б. Іехіеля изъ Толедо, о нелюбви котораго къ научнымъ занятіямъ другаго рода мы уже упоминали. Оно распадается на пять главъ, изъ которыхъ въ первой излагаются необходимыя предварительныя знанія по математикѣ, во второй же заключается описаніе системы міра—натурально на Птоломеевыхъ началахъ. Въ третьей главѣ изображены движенія солнца и луны, и это изслѣдованіе приводитъ вѣрующаго автора къ поэтическому размышленію о связи религіознаго чувства съ непрекращавшимися у евреевъ со времени царя Давида занятіями астрономіею. Только въ четвертой и пятой главахъ представлены съ полной основательностью и подробностью система еврейскаго лѣтосчисленія и календарь праздниковъ, съ приложеніемъ относящихся сюда таблицъ. Сочиненіе Израэли до сихъ поръ еще не изслѣдовано специалистами по отношенію къ его научному содержанію и значенію для исторіи развитія астрономіи. Тѣмъ не менѣе, свѣдущими людьми уже признано, что точка зрѣнія Израэли въ астрономіи и космографіи была значительно опередившая свое время. Если уже Маймуни и Авраамъ б. Хіія признавали шарообразную форму земли за несомнѣнное и само собою понятное явленіе, то Израэли сдѣлалъ изъ этого положенія простые выводы, что всякое небесное тѣло является глазу наблюдателя не въ томъ мѣстѣ, гдѣ помѣстилъ бы его находящійся въ центрѣ земли глазъ, а отодвинутымъ за уголъ, который на ученомъ языкѣ называется паралактическимъ. На основаніи этого предположенія Израэли опредѣлилъ паралаксъ луны совершенно вѣрно и рачіонально. Подобныя тонкія наблюденія вообще еще чужды другимъ сочинителямъ учебниковъ въ томъ періодѣ. Между ними заслуживаютъ упоминавія развѣ только авторъ популярнаго сочиненія «*Schesch Kefafajim*» (Шесть Крыльевъ), *Эммануилъ б. Іаковъ Бонфилю* изъ Тарраскона (1346 г.), равно какъ и его оппонентъ *Исаакъ б. Саломонъ ибнъ Алъхадибъ*. Эти «Шесть Крыльевъ» впоследствии даже нашли себѣ греческаго комментатора въ лицѣ *Саломона б. Эли Шарбитъ*

Газзали *. Эммануэль б. Іаковъ написалъ также исторію Александра Македонскаго, которая, подобно такой же работѣ Самуила ибнъ Тиббона, составлена изъ арабскихъ и латинскихъ источниковъ.

Естественно-научный учебникъ въ духѣ того времени, съ пчелинымъ трудолюбіемъ собиравшаго всѣ существовавшія тогда знанія, было знаменитое сочиненіе «*Schaar Haschomajim*» (Врата Неба) *Герсона б. Соломона*, отца сѣлаго изслѣдователя Леви б. Герсона. Этотъ, сохранившійся въ неполномъ видѣ трудъ, былъ первоначально разбитъ на три части, изъ которыхъ въ первой трактовалось собственно естествознаніе, во второй—астрономія, конечно по Птолемею и его арабскимъ толкователямъ, въ третьей—метафизика. Вполнѣ сохранилась только первая часть, и она даетъ намъ понятіе о размѣрѣ естественнонаучныхъ знаній евреевъ въ томъ періодѣ. Все сочиненіе есть компиляція изъ переведенныхъ на еврейскій языкъ философскихъ трудовъ грековъ и арабовъ, къ которымъ авторъ присоединилъ кое-что, узнанное и слышанное имъ самимъ. Главнымъ источникомъ для него служилъ тотъ же писатель, изъ котораго обильно черпали и всѣ его предшественники и современники—Аристотель. Слѣдуя арабскимъ компендіямъ и переводамъ изъ этого философа, а также Гиппократу, Галенусу, Авиценнѣ, Аверровсу и др., Герсонъ описываетъ всѣ явленія природы, важнѣйшее изъ зоологій, ботаники, и минералогій, то, что совершается въ небесныхъ сферахъ, и наконецъ сущность и силы души.

Но ни этотъ трудъ, ни другіе компендіи того періода энциклопедіи не приобрѣли такого вліянія и такого значенія, какими пользовался даже до 18 столѣтія трудъ *Меира б. Исака Алдаби* (1360 г.), одного изъ внуковъ Ашера б. Іехіеля. Потому-ли, что добродушный и религіозно-искренній тонъ, принятый авторомъ, привлекательно дѣйствовалъ на массу, или благодаря тому, что искусная компиляція устраняла необходимость изученія всѣхъ самостоятельныхъ работъ, изъ которыхъ она черпала—какъ бы то ни было, а книга «*Schebile Etninah*» (Пути Вѣры **) часто перепечатывалась и усердно читалась; этому не мѣшало и то обстоятельство, что здѣсь въ сущности не заключалось ничего такого, чего не говорили часто буквально такими же выраженіями, уже прежде другіе, въ томъ числѣ и

* Слѣдуетъ замѣтить, что это сочиненіе было впоследствии переведено (съ греческаго перевода) и на русскій языкъ подъ названіемъ „Шестокрыль“; оно пользовалось большою популярностью встарину на Руси. Ред.

** Должно быть: пути (или стези) вѣры. Ред.

Герсонъ б. Соломонъ—и что точка зрѣнія автора была довольно ограниченная, даже каббалистически несвободная. Первоначальнымъ назначеніемъ книги было — сдѣлаться сборникомъ религіозныхъ ученій всѣхъ предшественниковъ. Но по мѣрѣ того, какъ работа подвигалась впередъ, знакомый съ естественными науками авторъ привлекалъ въ этотъ трудъ все, заслуживавшее вниманія, какъ находившееся въ связи съ религіею: философскія воззрѣнія на Бога и міръ, на пророчества и Мессію, всю астрономію и географію въ извѣстныхъ тогда предѣлахъ, ученіе о строеніи человеческого тѣла и о способностяхъ души, наконецъ даже діететику, къ которой онъ присоединилъ много врачебныхъ правилъ, заимствованныхъ изъ собственнаго опыта. Сочиненіе оканчивается подробнымъ разсужденіемъ объ устномъ законѣ, о Гаггадѣ, о царствѣ Мессіи и о воскресеніи мертвыхъ. Важно оно только, какъ характеристика степени научныхъ знаній того времени—времени, которое довольствовалось тѣмъ, что скромно собирало крохи, падавшія съ трапезъ великихъ предшественниковъ, и не дѣлало ни малѣйшаго усилія, ни самой слабой попытки для дальнѣйшей разработки этихъ идей и ученій, для критическаго освѣщенія или опроверженія ихъ.

Только одинъ ученый той поры, *Эстори б. Моисей Гафархи* — вѣроятно бывшій родомъ изъ Флоренки въ Испанію—производитъ болѣе благоприятное впечатлѣніе, благодаря тому, что онъ старается представлять научный матеріалъ на основаніи собственныхъ соображеній и расширить область еврейской литературы въ томъ направленіи, которое почему-то до тѣхъ поръ оставалось ей чуждымъ. Эстори былъ именно первымъ и важнымъ топографомъ Палестины, куда онъ выселился послѣ того, какъ Филиппъ Красивый изгналъ евреевъ изъ Франціи. Въ продолженіе семи лѣтъ объѣзжалъ онъ св. землю во всѣхъ направленіяхъ, одушевляемый желаніемъ точно узнать ея объемъ и наружный видъ, точно также какъ и дѣйствительное положеніе мѣстъ, упоминаемыхъ въ библіи. Затѣмъ, въ 1322 г. онъ написалъ свое сочиненіе «*Kaftor wa—Fegach*», которое, какъ замѣчено выше, принадлежитъ къ лучшимъ работамъ по топографіи Палестины. Въ немъ, вмѣстѣ съ многочисленными, поясняющими старыя національныя сочиненія замѣчаніями, находится перечень всѣхъ, посѣщенныхъ авторомъ мѣстъ, а также—важныя изслѣдованія о границахъ, объемѣ, отдѣльных частяхъ, положеніи и разстояніяхъ въ Палестинѣ. Мѣстоположеніе Іерусалима и храма и флора Палестины описаны такъ тщательно, что одинъ новый географъ, познакомившійся съ этимъ, долго остававшимся въ

забвеніи и только въ прошедшемъ столѣтіи снова выплывшимъ наружу трудомъ, отзывается съ полной похвалою о точности описаній и другихъ показаній Эстори и отдаетъ имъ предпочтеніе предъ географическими трудами своихъ собственныхъ современниковъ, прибавляя къ этимъ похваламъ замѣчаніе, что даже такой ученый, какъ Данте, помѣстилъ Іерусалимъ въ срединѣ обитаемаго паралельнаго круга, тогда какъ, напротивъ того, еврейскій географъ поставилъ его по крайней мѣрѣ на приблизительно вѣрномъ мѣстѣ.

Но такихъ самостоятельныхъ работъ въ этомъ эпигонскомъ періодѣ мы находимъ весьма немногихъ, тѣмъ болѣе еще потому, что въ средніе вѣка вообще узкую границу между подлинникомъ и переработкой нельзя провести съ такою точностью, какъ это представляется возможнымъ въ новое время. Такимъ образомъ многія сочиненія, которыя мы считаемъ оригинальными, суть, быть можетъ, ничто иное, какъ вольные переводы прежнихъ трудовъ или переработка ихъ. Притомъ же понятіе о плагіатѣ было и въ еврейскомъ ученомъ мірѣ тѣхъ столѣтій мало кому извѣстно. Писатели нисколько не стѣснялись воспроизводить цѣлые отдѣлы или части изъ предшествовавшихъ сочиненій, арабскихъ и еврейскихъ, даже не называя по имени настоящаго автора; точно также, само собою разумѣется, не стѣснялись послѣдующіе издавать въ видѣ собственнаго самостоятельнаго труда* и этотъ еврейскій переводъ, безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Наука считалась наслѣдственнымъ и общимъ достояніемъ, и понятіе объ умственной собственности, бывшее вообще чуждымъ въ средневѣковой литературѣ, долго еще оставалось таковымъ же и для литературы еврейской. Только научной критикѣ новаго времени выпало на долю воздавать каждому свое и установить правильное соотношеніе между подлинникомъ, переводомъ, переработкой—и простымъ плагіатомъ. Но до тѣхъ поръ, пока эта работа не вполне сдѣлана и результаты ея не находятся передъ нами въ совершенно ясномъ видѣ, всякое заключеніе о степени участія евреевъ въ средневѣковой научной дѣятельности будетъ только гадательное. Съ другой стороны было бы безцѣльно приводить только имена самыхъ выдающихся дѣятелей этой эпохи по различнымъ отраслямъ знанія, не имѣя возможности представить, хотя въ самыхъ крупныхъ чертахъ, характеристику ихъ литературной производительности.

Болѣе двухсотъ такихъ переводчиковъ и комментаторовъ принимали участіе въ этой умственной работѣ — работѣ, которая несмотря на всѣ папскія буллы и вопреки всякимъ догматамъ, утвердила господство въ

средневѣковую эпоху Аристотелей философіи. И болѣе двухъ столѣтій продолжается перерывно эта дѣятельность, на которую можно смотрѣть, какъ на первый отдѣлъ этого эпигонскаго періода.

Если въ поэзіи, философіи и точныхъ наукахъ въ эту пору эпигонства мѣсто оригинальнаго творчества заступила значительная литературная дѣятельность, и если теперь расширился кругъ научныхъ воззрѣній, то этики можно было еще въ нѣкоторой степени удерживать отъ грозившаго паденія умиственную жизнь евреевъ въ Испаніи и сосѣднихъ съ нею странахъ. Но гораздо хуже пошло дѣло въ узкой области науки богословской, какъ талмудизма, такъ и библейской экзегетики и грамматики. Только одинъ экзегетъ выдается въ это время изъ среды остальныхъ, и хотя онъ также не можетъ быть признанъ оригинальнымъ дѣятелемъ, но все таки въ немъ мы видимъ ученаго, который былъ способенъ удовлетворять и высокіи научныи требованія. Это *Танхумъ б. Иосифъ* изъ Іерусалима, жившій вѣроятно во время Кинхидовъ. Изъ его арабскихъ комментариевъ на Библію сдѣлались недавно извѣстными вполнѣ или отчасти комментаріи къ книгамъ Іисуса Навина, Судей, Самуила, Царей, къ «Аввакуму» и къ «Плачамъ». Въ нихъ обнаруживается ясное и простое пониманіе библейскаго слова, одинаково чуждающееся и аллегорическаго, и философскаго толкованія, и стоящее главнымъ образомъ на почвѣ грамматики. Танхуму принадлежатъ кромѣ того многіе переводы Глоссаріи и введенія—все это на арабскомъ языкѣ и съ очевидною цѣлью — открыть говорившимъ по арабски на востокѣ единовѣрцамъ знакомыя автору сокровища еврейско-испанскаго періода процвѣтанія науки и литературы. Танхумъ—почтитель Маймуни, которому онъ безусловно слѣдуетъ въ экзегетическихъ и религіозно-философскихъ вопросахъ, точно также какъ относительно грамматики онъ держится руководящихъ началъ Ибнъ-Ганаха. Критическихъ изслѣдованій и гипотезъ онъ не избѣгаетъ; но старанія его направлены, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы приспособить комментаріи къ слову Писанія. Отъ его глоссарія къ «*Iad Nasha-za*» Маймуни, который долженъ былъ быть по первоначальному замыслу талмудически-арабскимъ словаремъ и сослужить ту-же службу для языка раввинской литературы, какую сослужили работы Ибнъ-Ганаха для библейскаго,—осталось одно только поучительное введеніе *, по которому

* Самъ словарь Танхума (подъ названіемъ: *Al-Murschid al-Kafi*) также сохранился въ рукописи въ Англіи и въ Петербургѣ. Ред.

можно судить о направленіи и филологической точкѣ зрѣнія автора. Лексикографъ Моисей б. Исаакъ Ганаданъ изъ Лондона, первый представитель Англіи въ еврейской литературѣ, вѣроятно, тоже принадлежитъ тому времени и направленію. Отдѣльные трактаты его по предмету вокализаціи и акцента еврейскаго языка были уже и ранѣе извѣстны, хотя, правда, въ отрывкахъ только. Его большой словарь «*Sefer Haschoham*» (Книга драгоценнаго камня) изданъ лишь за послѣднее время *. Книга эта обнаруживаетъ вліяніе испанскаго направленія, въ качествѣ главныхъ представителей котораго Ибнъ-Ганнахъ, Ибнъ-Езра и Соломонъ Пархонъ были хорошо знакомы ея автору.

Существенно иную картину представляютъ собою экзегетическіе опыты испанскихъ, германскихъ и провансальскихъ современниковъ. Несложныя воззрѣнія сѣверо-французской школы и ея главы Раши были давно позабыты, и даже на мѣсто философской методы толкованія Ибнъ-Эзры выступило нѣчто новое, что хотя и продолжало тѣсно держать буквы учителя, но все болѣе и болѣе уклонялось отъ его духа. Простая библейская экзегетика замѣнялась схоластически-аллегоричной, которая съ теченіемъ времени окончательно завоевала себѣ первенство. Однимъ изъ наиболее видныхъ экзегетовъ этой послѣдней школы навѣрно былъ въ то время *Самуилъ Ибнъ-Царца* (1368), называемый Ибнъ-Сне, изъ Валенціи, сочиненіе котораго «*Meqor Chaјim*», (Источникъ жизни) одинаково важно для исторіи еврейской религіозной философіи и литературы. Это—толкованіе Библии въ смыслѣ Ибнъ-Эзры; авторъ выступаетъ съ эниграфомъ: «кто не познаетъ, тотъ и не вѣруетъ; кто познаетъ—вѣритъ», и сообразно съ этимъ положеніемъ и старается изъяснять слово Писанія. Чѣго недостаетъ ему въ самобытности, то онъ замѣняетъ своей обширной эрудиціей. Онъ удѣляетъ мѣсто въ своемъ комментарий самыхъ разнообразныхъ философскихъ и догматическихъ воззрѣній; тамъ и сямъ онъ дѣлаетъ уступку и обычаю своего времени, не брезгуя и астрологическими объясненіями; въ цѣломъ, однако, онъ строго придерживается пути учителя, который, какъ извѣстно, тоже благоволилъ къ астрологіи, въ теченіи вѣхъ среднихъ вѣковъ выступавшей въ связи съ философіей перипатетиковъ. И другое сочиненіе Ибнъ-Царцы «*Michlol Jofi*» (Идея пре-

* Словарь Моисея Лондонскаго еще не изданъ, и до сихъ поръ англичанинъ Collins напечаталъ только грамматическое введеніе въ Сеферъ Гашогамъ.

краснаго), которое слѣдуетъ разсматривать, какъ родъ философскаго комментарія къ Гаггадѣ, слѣдуетъ тѣмъ же основоположеніямъ. Принципъ традиціи—его критерій, а почитаніе Талмуда у него безпредѣльно. «Мужи Талмуда знали и постоянно говорили одно только истинное; если мы находимъ ихъ воззрѣнія не во всемъ согласными съ данными науки или философіи, то вина въ томъ наша: мы недостаточно глубоко, значить, вникли въ ихъ слово и не ощупали сокровеннаго зерна, которое они скрыли подъ шелухою. Посему-то для насъ и обязательно изреченія древнихъ учителей давать надлежащее истолкованіе». Не удивительно ли, что человѣкъ съ подобными религіозными представленіями могли вскорѣ затѣмъ задѣвать и порицать какъ еретика?

Менѣе извѣстенъ, чѣмъ Ибнъ Царца, но все же значительнѣе его, былъ простодушный и свободомыслящій Іосифъ б. Эліезеръ, который, между прочимъ, написалъ надъ-комментарій къ Ибнъ Эзрѣ подъ заглавіемъ «Zafnath Papeash», изъ котораго въ позднѣйшія времена были старательно удалены самыя смѣлыя положенія. Такъ, наприимѣръ, стремясь оправдать загадочныя намеки Ибнъ Эзры на авторство Пятикнижія, Іосифъ б. Эліезеръ просто объяснялъ. Ясно, что то либо другое писалъ не Моисей, а Іошуа, или одинъ изъ пророковъ. На самомъ дѣлѣ, однако, все это одно и то-же, и только глупца можетъ это тревожить. Если въ Писаніи сказано: «не слѣдуетъ ничего добавлять», то это относится къ законамъ, но никоимъ образомъ не къ словамъ и повѣствованіямъ Библіи. Послѣдствій подобныхъ еретическихъ воззрѣній самъ простодушный мужъ, однако, не постигалъ, и, выбалтывая съ замѣчательнымъ свободомысліемъ еще много другихъ тайнъ, глубоко скрытыхъ Ибнъ Эзрой, онъ все-таки стоитъ на почвѣ безусловной вѣры и преподноситъ свое произведеніе благочестивому внуку Маймуну. Откровенность и непосредственность, съ которыми Іосифъ б. Эліезеръ высказывается въ своемъ трудѣ о самыхъ затруднительныхъ вопросахъ библейской критики, заслуживаетъ внимательнаго разсмотрѣнія при изученіи того круга и времени. Прочіе пояснители Ибнъ Эзры были менѣе смѣлы; они болѣе стараются выставить въ самомъ яркомъ видѣ правовѣріе учителя и истолковывать все загадочное въ немъ въ смыслѣ вѣры. Занятіе Ибнъ Эзрой служитъ, однако, настолько же отличительнымъ признакомъ этой второй эпохи не самостоятельныхъ изслѣдователей, насколько почитаніе Маймуны было въ свое время самой характеристичной чертой перваго періода. Изъ числа другихъ пояснителей остроумнаго изслѣдователя заслуживаютъ быть упомянутыми только еще Самуиль б. Саадья Мо-

тотъ и Эзра б. Соломонъ Гатиньо. Надъ-комментарій перваго изъ нихъ, «Megillath Setarim» по большей части печатавшійся вмѣстѣ съ толкованіемъ Ибнъ Царцы, находится по направленію и по принципу во внутренней зависимости отъ этого послѣдняго. Извѣстенъ еще полукаббалистическій комментарий того же автора въ молитвѣ «Tehilloth Adonai» (Хвала Господа). Эзра Гатиньо предусмотрительно подраздѣлялъ свой комментарий на двѣ половины и даетъ объясненія обыкновенныхъ мѣстъ Ибнъ Эзры отдѣльно отъ объясненій его «тайнствъ», предназначая послѣднія только для «избранныхъ».

Если вышеназванные экзегеты ниѣли еще все-таки въ Ибнъ Эзрѣ образецъ и путеводную звѣзду, которые предохраняли ихъ, по крайней мѣрѣ, отъ заблужденій каббалы, за то самостоятельнымъ толковникамъ Библии таковой звѣзды совершенно не доставало, и они блуждали между астрологически-каббалистическимъ обожаніемъ буквы и какинъ-то алегоричнымъ раціонализмомъ своего рода, а эти оба направленія все болѣе и болѣе удалялись отъ здороваго пониманія Библии. Представителемъ перваго направленія у самаго Ибнъ Царцы выступаетъ жившій въ Португаліи Давидъ б. Юнтобъ ибнъ Вилья (1320). Это плодовитый сочинитель, который былъ какъ у себя дома въ различныхъ областяхъ знанія и издалъ руководство въ стихосложенію и метрикѣ для своего отечественнаго языка рядомъ съ философскимъ библейскимъ комментариемъ, въ которомъ онъ предоставилъ большой просторъ мистическому толкованію. Уклоняясь отъ этого послѣдняго, недавно открытое философское произведеніе того же автора «Iesodoth Hamaskil» полно ясныхъ воззрѣній. Авторъ въ этомъ трудѣ своемъ выставилъ 13 законовъ или символовъ вѣры іуданска и между прочими также слѣдующій: награда и наказаніе для души не представляютъ извнѣ приходящаго состоянія, а лежатъ въ ней самой, въ удовлетвореніи и наслажденіи совѣстливою, религіозною и нравственною жизнью, или въ страданіи отъ порочнаго образа жизни. Помимо этого понятія, философскимъ и экзегетическимъ воззрѣніемъ Ибнъ Вилья недостаетъ, однако, единого, логичнаго хода мыслей.

И на арабскомъ языкѣ было написано, послѣ комментариевъ Танхума, кое-что по гомилетикѣ Пятикнижія до того неизвѣстныхъ Натанелемъ б. Исаія (1329). Въ странахъ Востока, гдѣ арабскій элементъ еще долго продолжалъ господствовать, и въ позднѣйшіе вѣка еврейскіе медики и учителя закона появляются въ качествѣ писателей на этомъ языкѣ. Такъ, напримѣръ, въ пятнадцатомъ столѣтіи Зехарья б. Соломонъ писалъ

арабскіе комментаріи къ Мидрашу и толкованія къ Пятикнижію въ духѣ раціональной экзегетики; тогда же, вѣроятно, писалъ и Абрагамъ б. Соломонъ изъ Санаа, который въ своей компиляціи, обнимающей всю Библію, слѣдуетъ по пути Танхума въ своихъ грамматическихъ и лексическихъ положеніяхъ и, подобно этому послѣднему, тоже предпосылаетъ своему труду общее подготовительное введеніе.

Апогеемъ того, что могло создать раціоналистическое направленіе экзегетики въ майновидское время, служатъ комментаріи Леви б. Герсона. Раціоналистической манерѣ этого писателя слѣдовали многіе и въ позднѣйшія времена, но во всякомъ случаѣ съ далеко меньшимъ успѣхомъ. Между ними выдѣляется извѣстный понынѣ только по отрывкамъ его комментарія къ Библии, Нисимъ б. Моисей изъ Марсея (1306); этотъ писатель усвоилъ себѣ вольнодумную точку зрѣнія по отношенію къ чудесамъ и въ нѣкоторыхъ случаяхъ далеко превзошелъ свой прототипъ *. Позже еще Аронъ б. Моисей Араби изъ Катаны, принадлежащій къ тому же направленію, выставилъ не мало неосновательныхъ и смѣлыхъ обобщеній въ духѣ раціоналистической школы, между которыми то, что Пятикнижіе переведено будто бы съ арабскаго, есть вѣроятно, самое чудовищное. Араби много путешествовалъ; имѣлъ аудіенціи въ Римѣ у папы, вступалъ въ диспутъ въ Іерусалимѣ съ караянами. Изъ его твореній извѣстны только объясненія къ комментаріямъ Раши къ Пятикнижію.

Легко объяснить, что толкованіе раціоналистами Писанія въ вышеприведенномъ смыслѣ весьма мало или даже нисколько не въ состояніи было удовлетворить благочестивыя души. Усматривая въ словѣ Писанія аллегоріи, сиволы, философскія категоріи, раціоналисты черезъ это сами теряли изъ-подъ ногъ ту почву, на которую опирались и къ которой въ концѣ концовъ опять принуждены были возвращаться. Потому-то религіозное чувство, усиленное печальными обстоятельствами того времени, преимущественно прибѣгало къ каббалистамъ, коихъ истолкованіе Библии способно было доставить сердцахъ болѣе напряженное воодушевленіе и болѣе глубокое удовлетвореніе. Комментарію Леви б. Герсона можно противопоставить, какъ высшую точку того, чего могла достигъ *каббалистическая экзегетика*—

* Слѣдуетъ замѣтить, что Ниссима, писавшаго въ 1306 году, нѣкоимъ образомъ нельзя считать послѣдователемъ (да еще позднѣйшимъ!) Леви б. Герсона, который писалъ свои экзегетическія сочиненія въ 1325—1338 гг. *Ред.*

толкованіе Бахьи б. Ашера. Но послѣдующіе писатели этого направленія превзошли и его, все глубже и глубже погружаясь въ таинства каббалы и предоставляя все большій просторъ толкованію буквы. Догматомъ ихъ было—обиліе разныхъ значеній въ словѣ Библіи. «Слово писанія», говорили они, «подобно дереву, въ которомъ ты замѣчаешь и различаешь корень, стволъ и кору, сердцевину и вѣтви, листья, цвѣты и плоды». Вслѣдствіе этой страсти открывать въ Писаніи чудеса, каббалисты, наконецъ, достигли того же аллегоричнаго изложенія Библіи, какъ и раціоналисты, съ тою только разницею, что каббалисты стремились и все историческое и фактическое въ Библіи превратить въ нѣчто одухотворенное, въ то время какъ тѣ, съ другой стороны, не стѣснялись и все духовное сгущать и дѣлать тѣлесно воспринимаемымъ. Типичная экзегетика каббалистовъ искала и находила въ словѣ Библіи не только одни рассказы о минувшемъ, но и указанія для настоящаго и пророчества отдаленнаго будущаго; напеками подобнаго рода—Remez—они, понятно, пользовались для того, чтобы чеканить на словахъ Писанія свои мистическія идеи. Они стремились въ этомъ отношеніи къ первому образцу, котораго, однако, не достигали. Полукаббалистическій комментарий Нахмани именно и былъ образцомъ этой типично-мистической школы, которая впоследствии бралась объяснять въ одномъ и томъ же духѣ и Библию, и Зогаръ. Первый изъ числа подобныхъ библейскихъ комментаторовъ, и вѣсть съ тѣмъ и первый толкующій о Зогарѣ, это—итальянец Менахемъ изъ Реканати (1290—1330), который написалъ также объясненія къ молитвамъ и пользовался большимъ уваженіемъ какъ въ кругу талмудистовъ, такъ и среди каббалистовъ. Комментарій его былъ впоследствии не разъ поясненъ каббалистами и даже переведенъ на латинскій языкъ Пико-делла-Мирандола.

Менахемъ Реканати, которому приписываютъ также, хотя и не съ полной достовѣрностью, сочиненіе по вопросамъ Галахи, еще порою, рядомъ съ таинствами каббалы, допускаетъ и простой смыслъ слова Писанія; онъ даже еще относится съ большимъ благоговѣніемъ къ памяти Маймуни и часто при своихъ доказательствахъ ссылается на философовъ; зато у послѣдователей его все это вполне затушевывается самой несообразной численной и буквенной символической, которая, вѣсто того, чтобы пояснить слово Писанія, скорѣе затемняетъ его смыслъ. Труды позднѣйшихъ каббалистовъ въ четырнадцатомъ и первой половинѣ пятнадцатаго столѣтія всѣ слѣдуютъ этому направленію и всѣ большею частію скомпонованы по одному и тому же плану. Они занимаютъ средину между комментариемъ къ Библіи и толко-

ваніємъ на Зогаръ. Къ этому еще иногда примѣшивается небольшая доля мистической философіи окраски нео-платонниковъ, главнымъ же образомъ предавія каббалы, ея ученія и загадки. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ и ученый талмудистъ Шемтобъ-Ибнъ-Гаонъ, ученикъ Соломона б. Адерета. Онъ долго колебался между наукой и каббалой и даже написалъ комментарий къ «Mischneh Tora» Маймуни, подъ заглавіемъ «Migdal Oz» (Крѣпость побѣды), въ которомъ пытается оборонить Маймуни отъ нападокъ Абрагама б. Давида. Въ концѣ концовъ онъ все-таки бросился въ объятія таинственнаго ученія и посвятилъ ему цѣлый рядъ сочиненій, въ которыхъ старается, между прочимъ, даже Маймуни представить однимъ изъ его адептовъ. Духовная атмосфера, господствовавшая тогда въ Іерусалимѣ, кажется, охватила и тѣхъ писателей того времени, которые изъ Испаніи переѣхали въ Палестину. Влеченіе быть поближе къ источнику таинствъ гнало въ ту пору всеобщаго гоненія много мечтательныхъ душъ въ Святую землю. Одинъ изъ извѣстныхъ каббалистовъ-писателей, Исакъ б. Іосифъ Хело, адресовалъ даже оттуда посланія о мѣстныхъ обстоятельствахъ еврейскихъ общинамъ своего отечества. Они напечатаны подъ общимъ заглавіемъ «Schebile Ieruschalaјim» (Границы Палестины) * и не разъ даже были переведены на другіе языки.

Туже приблизительно точку зрѣнія на каббалу, какую имѣлъ Шемтобъ ибнъ Гаонъ, усвоилъ себѣ и Іосифъ б. Абрагамъ Ибнъ Ваккаръ изъ Толедо, хотя, вообще говоря, испанцы только въ рѣдкихъ случаяхъ совершенно отрицаютъ предавія своей родины и пренебрегаютъ наукой. Даже въ самыхъ глубокихъ заблужденіяхъ своихъ они все еще представляютъ весьма благотворную противоположность французскимъ и германскимъ каббалистамъ, на горизонтѣ которыхъ свѣтило еврейско-испанскаго періода расцвѣта или вовсе не восходило, или давно уже погасло. И Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ все еще ищетъ съ неостывающей энергіей соглашенія между философіей и таинственными ученіями. Онъ пишетъ «Всеобщее обозрѣніе» — «Нама'атаг ha kolel» — каббалы, философіи и астрономіи и стремится привести въ концѣ всѣ три къ извѣстному соотношенію. Его главнымъ трудомъ было, кажется, объективное и строго систематичное изслѣдованіе по части ученія о Сефирахъ, которое, однако, и привело его отъ философіи къ мистикѣ. Но именно потому, что онъ перешелъ къ каббалѣ отъ философскихъ предположеній, Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ представлялъ изъ себя одного изъ свое-

* Точнѣе: стези Іерусалима.

образнѣйшихъ писателей своей эпохи и даже усвоилъ себѣ отрицательную точку зрѣнія на основную книгу таинственного ученія, на Зогаръ. Въ книгѣ Зогаръ, поясняетъ Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ, съ рѣдкимъ вольномысліемъ, попадаетъ не мало заблужденій, такъ что слѣдуетъ ее остерегаться.

Между тѣмъ каббала прогрессировала. Одно людское поколѣніе минуло—и пора колебанія и соглашенія между обѣими силами вѣка должна была уступить мѣсто безусловному господству каббалы. Шемтобъ-Ибнъ-Гаонъ и Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ стремились еще спасти философію и защитить Маймуни, за то ихъ послѣдователи выказали себя гораздо рѣшительнѣе и Шемтобъ-Ибнъ-Шемтобъ не стѣснялся болѣе клеветить Маймуни, Ибнъ-Эзру и другихъ великихъ людей прошлаго именовъ еретиковъ, а Леви б Герсона называть обманщикомъ народа. Въ своемъ сочиненіи «Sefer Emunoth» (Книга вѣроученій) онъ открыто и безъ оговорокъ объявляетъ войну философіи, подкапывающей вѣру, и поднимаетъ каббалу на ея щитѣ. Не его вина была въ томъ, что онъ не воспламенилъ сѣзнова почти на столѣтіе прерванную борьбу изъ-за писаній Маймуни. Только много времени спустя, его нападки были весьма рѣшительно отражены Моисеемъ б. Исакъ-Алашкаръ въ маленькомъ сочиненіицѣ *, часто присоединявшемся въ печати къ книгѣ Шемтоба. Алашкаръ, который и самъ, впрочемъ, не былъ чуждъ таинственныхъ ученій, свое толкованіе заключаетъ слѣдующими словами: «Въ самомъ дѣлѣ я не пойму, какъ это наши предшественники могли терпѣть эту книгу, которую слѣдовало бы предать пламени». Еще далѣе Шемтоба шагнулъ его современникъ Абрагамъ б. Исакъ изъ Гренады, который въ своемъ каббалистическомъ сочиненіи «Verith Menuchah» (Союзъ покоя) сказалъ слово во всякомъ случаѣ не за миръ, а за войну противъ науки и первый даже осмѣлился высказать мнѣніе, что тотъ, кто познаетъ божество не по каббалистическимъ представленіямъ, принадлежитъ къ числу невѣрующихъ.

Столь отважное выступленіе каббалистовъ на первый планъ было еще дѣятельно подкрѣплено и поддержано тайною, псевдоэпиграфическою литературой. На что смѣлѣйшіе изъ каббалистовъ не дерзали не только ссылаться, но даже просто намекнуть, здѣсь могло быть высказано безъ стѣсненія, могло быть безбоязненно вложено въ уста какогонибудь древняго законоучителя. Эта псевдонимная литература тайнаго ученія въ

* Возраженіе Алашкара находится между его отвѣтами (Тешубатъ, № 117).
Ред.

то время пышно расцвѣла и произвела несказанное замѣшательство въ рядахъ вѣрующихъ. Два сочиненія выдаются среди этой литературы какъ по своимъ страннымъ заглавіямъ, такъ и по всему еще болѣе странному содержанію; эти произведенія принадлежать, вѣроятно, автору, выдававшему себя за потомка тананта Нехуньи б. Гакана, ния котораго каббалисты упоминають съ почетомъ. Одно изъ этихъ сочиненій «Капан» посвящено религіознымъ предписаніямъ, другое «Reliah» — библейскимъ главамъ о міросотвореніи. Изъ обоихъ произведеній, однако, авторъ которыхъ преимущественно слѣдуетъ по пути каббалиста-нечтателя Абрагама Абулафинъ, ясно выглядываетъ плохо скрываемая тенденція задѣть талмудическій іуданизмъ. И дѣйствительно, разъ изучались таинства мистики по внушеніямъ небесной Metibta (Высшая школа), то и слѣдовало дерзать болѣе остальныхъ. Такъ далеко зашла уже каббала, что осмѣливались сокрушить «ограду», окружавшую «законъ», чтобъ на мѣсто его водворить ученіе мистики. Разрушительная тенденція несовсѣмъ ловко составленныхъ вышеупомянутыхъ двухъ сочиненій, должна была бы быть ясной и для самихъ адептовъ каббалы, еслибъ ихъ духъ не былъ опраченъ туманами мистики. «Никто не строитъ дома, не очищая площади, и если на ней и находится матеріалъ, годный для постройки, то и онъ долженъ быть снесенъ, чтобы можно было возвести новое строеніе. Точно также и наше ученіе должно быть разрушено и растворено, дабы мы его тѣмъ прочнѣе возвели вновь». Вотъ почти девизъ, извлеченный изъ этихъ двухъ сочиненій, которыя нападали на талмудическій іуданизмъ и его представителей съ оружіемъ, взятымъ изъ талмудическаго же арсенала.

Подобнаго рода тенденція, опасная и по своимъ цѣлямъ, и по своему приему борьбы, должна была, понятно, привести и къ замѣшательству въ нравственныхъ понятіяхъ. Разъ одинъ современникъ осмѣливался вложить въ уста отпрыску древней танантской фамиліи смѣлѣйшую поленику противъ Талмуда, то другому могло уже придти въ голову просто на просто изобрѣсти цѣлую древне-каббалистическую литературу съ авторами и оглавленіями книгъ и такимъ богоугоднымъ предпріятіемъ формально канонизировать древность и почитаніе каббалы. Уже Шентобъ ибнъ Шентобъ, во всякомъ случаѣ вполнѣ вѣруя, и самъ выводилъ въ роли оруженосцевъ каббалы многіе талмудическіе авторитеты, о которыхъ исторія ничего не имѣетъ сказать. Но его въ этомъ отношеніи далеко превзошелъ Моисей Ботарель (1400), тоже испанецъ, который уже прямо съ предвзятимъ намѣреніемъ выводилъ на сцену вымышленныя ния личности въ ка-

чествъ древнихъ авторитетовъ и подтасовывалъ подъ нихъ мнѣнія и книги, никогда не существовавшія. Въ своемъ комментаріи къ «Sefer Iezirah», который онъ, кажется, писалъ для одного христіанина-ученаго, маэстро Жуана, онъ цитируетъ, какъ передовыхъ бойцовъ каббалы, амораи р. Аше, гаоновъ Саадью и Гаю, Натронаи и Аарона изъ Вавилона, поэта Елеазара Калира, ученаго Менра изъ Ротенбурга, далѣе Баруха юштоба, Іегуду б. Шемарья, Реубена Гасефарди, Саббатаи, Моисея бенъ Исака, Іосифа Гаашке-нази, которые всѣ никогда и не существовали—и, наконецъ, цѣлый рядъ вымышленныхъ заглавій книгъ, лишь бы доказать древность каббалы и возвысить ея авторитетъ. Рядомъ съ этимъ онъ переводитъ сочиненіе Нострадамуса объ астрологіи, пророчества и предсказанія звѣздъ о Мессіи и спасеніи. Болѣе ловкій, чѣмъ его соратники, онъ умѣетъ съ лицемерной скромностью выхвалять философію и при этомъ однако обвинять ее въ еретичности. Онъ прославляетъ Аристотеля, но вѣрить въ дѣйствительность амулетовъ и охотно дозволяетъ молвѣ трубить повсюду о немъ, какъ о чародѣѣ. Таковыиъ почитало уже этого хитраго обманщика поколѣніе каббалистовъ слѣдующаго столѣтія, которое выступило въ гораздо меньшемъ количествѣ, чѣмъ ихъ главные представители, но почти лишено всякихъ самобытныхъ проявленій.

Если мы сравнимъ съ этими передовыми бойцами новаго таинственнаго ученія современныхъ имъ представителей галахическаго изученія закона, то съ готовностью признаемъ какъ нравственное достоинство, такъ и научное значеніе послѣднихъ. Одни они не дали себя уловить въ сѣти каббалы, не смотря на то, что въ тѣ мрачныя времена весьма заманчивымъ представлялось, должно быть, погружаться въ глубины мистики и обрѣтать тамъ утѣшеніе и упованіе на близкое, часто и заранѣе вычисленное, мессіанское спасеніе. Ихъ утѣшеніемъ и упованіемъ было единственно занятіе «ученіемъ», которому они съ радостью предавались, которое старались оградить прочнымъ валомъ постановленій и правилъ, дабы ни внутреннимъ, ни внешнимъ врагамъ не удалось разрушить ихъ святилище. Въ этихъ людяхъ не было также недостатка въ мужествѣ открыто выступить противъ каббалы, хваставшейся расположеніемъ народа и древностью своихъ авторитетовъ. Они съ большою рѣшительностью предостерегали всѣхъ отъ увлеченій таинственнаго ученія и наводнили о возвратѣ въ старый кругъ занятій Галахой. Одинъ изъ первыхъ талмудистовъ того времени, Ниссимъ б. Рубенъ изъ Гароны—сокращенно Ранъ (1350) — порицаетъ даже Нахмани за

его склонность къ каббалистическимъ приёмамъ и проповѣдуетъ противъ ложныхъ надеждъ, возлагавшихся на исчисленный каббалистами годъ спасенія. До самостоятельнаго творчества не возвышается однако и этотъ талмудистъ; но его новеллы къ отдѣльнымъ трактатамъ Талмуда, а равно и его отвѣты (респонсы) и комментаріи къ галахамъ Алфаса отличаются замѣчательной ясностью и пользуются большимъ уваженіемъ въ соотвѣтственной литературѣ.

Ниссимъ былъ также знаменитъ, какъ проповѣдникъ, и его «двѣнадцать проповѣдей», которыя прежде неправильно приписывались другому одноименному автору, указываютъ на своеобразное религіозное краснорѣчіе, которое значительно развилось въ средѣ испанскихъ евреевъ поимунистской эпохи. Религіозное наставленіе еще, понятно, не выходило за предѣлы Гаггады и было въ равной мѣрѣ посвящено экзегетическимъ изслѣдованіямъ, общему анализу и изложенію религіозныхъ обязанностей. Рѣчи подобнаго содержанія—*Deraschoth*—держали Нахмани, Бахья б. Ашеръ, Ниссемъ б. Рубенъ и другіе. Именно этотъ родъ гомилетики былъ доведенъ испанскими евреями послѣдующихъ вѣковъ до замѣчательной степени совершенства.

Въ области Талмуда, однако, Ниссима превосходилъ старшій его современникъ или предшественникъ Якобъ б. Ашеръ (1340), одинъ изъ 8 сыновей Ашера б. Іехіель. Дѣятельность этого учителя на поприщѣ Талмуда можетъ быть названа путеводною въ той мѣрѣ, насколько онъ повліялъ своимъ трудомъ «*Arbah Turim*» (Четыре ряда) на кодификацію во всѣхъ направленіяхъ накопившагося галахическаго матеріала.

Его трудъ остался и на будущее время основной книгой Галахи, на которую ссылались всѣ послѣдующіе талмудисты и на которой, по необходимости, должны были основываться всѣ талмудическія изслѣдованія позднѣйшихъ вѣковъ. Этотъ кодексъ Якоба б. Ашеръ возникъ, вѣроятно, изъ ощутившейся потребности собрать въ одноѣ фокусѣ всю духовную работу въ галахическомъ направленіи, которая успѣла накопиться со времени основнаго труда Маймуни, дабы передать потомству весь этотъ кладъ въ видѣ чего-то единого и цѣлаго. Якобъ б. Ашеръ и обладалъ надлежащей эрудиціей и авторитетомъ для приведенія въ исполненіе подобнаго творенія, хотя ему, конечно, не доставало организующаго духа, объективности и научнаго значенія Альфаса или Маймуни. Вмѣсто систематичнаго проникновенія въ галахическій матеріалъ, мы встрѣчаемъ у него схематичное точное перечисленіе и распредѣленіе, которое хотя внѣшнимъ образомъ и опирается на произведеніе Маймуни, однако, по духу уклоняется отъ

него. Кодексъ распадается на четыре отдѣла, изъ которыхъ первый «Ogash Chajim» (Путь жизни) трактуетъ о законахъ для ежедневной жизни, субботы и праздниковъ, второй «Joge Deah» (Ученіе о познаваніи)—собственно о кодексѣ религіозной практики, третій «Eben Haezer» (Камень помощи)—о брачномъ правѣ во весь его объемъ, и четвертый «Choschen Namischpot» (Щитъ права)—о гражданскомъ правѣ.

Въ этихъ четырехъ отдѣлахъ, которые по формѣ приблизительно соответствуютъ первымъ четыремъ порядкамъ Мишны, сопоставлены съ мелочной подробн ю всѣ законы и нормы, имѣвшія еще силу въ Палестинѣ, причемъ въ спорныхъ случаяхъ критеріемъ автору служатъ опредѣленія его отца. Источники и мотивы отсутствуютъ, но за то сопоставлены разнородныя мнѣнія, и заключительныя опредѣленія обоснованы доводами. Сужденія объ этой книгѣ весьма различны, смотря по точкѣ зрѣнія каждаго критика. Одни усматриваютъ сильный вредъ въ подобной кодификаціи галахическаго текущаго матеріала, которая воспрепятствовала всякому дальнейшему свободному развитію его уже тѣмъ, прежде всего, что способствовала замѣнѣ свободнаго мышленія религіозной опредѣленностью и талмудическаго изслѣдованія—раввинскою практикой. Въ то же время другіе прославляли этотъ трудъ ради огромной услуги, оказанной имъ въ томъ отношеніи, что онъ ввелъ порядокъ и планъ въ хаосъ талмудической учености, указалъ путь и цѣль дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ, наконецъ, и благодаря логической ясности и образцовому распределенію матеріала. Безпристрастная-же оцѣнка, объясняющая отдѣльныя явленія только изъ духа данной эпохи и лишь по отношенію къ ней, узнаетъ духъ періода эпигоновъ въ этомъ заключительномъ кодексѣ Якоба б. Ашера именно потому, что его вызвала потребность того времени, которое оставило свой слѣдъ въ кругѣ талмудическаго ученія и достигло своего апогея при Соломонѣ б. Адеретъ и Ашерѣ б. Іехинлѣ. Сообразно съ внутренней зависимостью между различными религіозными занятіями долженъ былъ наступить и въ этой области періодъ изсякновенія творческаго духа. Какъ на самый характерный симптомъ подобнаго недостатка творчества слѣдуетъ указать на обиліе безчисленныхъ кодексовъ, возникшихъ именно въ ту эпоху и стремившихся старательно оформить духовную работу предъидущихъ поколѣній. Остался еще послѣ Якоба б. Ашера и каббалистическій комментарий къ Пятикнижію, занимающійся преимущественно мистической игрой словъ и буквеннымъ счисленіемъ, которая въ послѣдствіи бывала печатаема чаще, чѣмъ самъ незначительный комментарий. Главнѣй-

шее его произведение пережило, однако, всё прочіе труды его современниковъ того же направленія в сдѣлалось съ теченіемъ времени предметомъ ревностнаго изученія.

Почти въ то же время, но независимо отъ вышеупомянутаго сочиненія Якоба б. Ашера, называвшагося послѣ просто «Тиг» — появилась въ Испаніи и Германіи, какъ уже было упомянуто, еще много другихъ произведеній, преслѣдовавшихъ ту-же цѣль: собрать во едино весь талмудическій матеріалъ и привести его въ извѣстный порядокъ. Изъ авторовъ подобныхъ сочиненій заслуживаетъ быть упомянутымъ прежде всего Аронъ б. Якобъ Гакогенъ изъ Люнеля *; этотъ писатель по изгнаніи евреевъ изъ Франціи, сочинилъ на островѣ Майоркѣ свою книгу въ двухъ частяхъ подъ заглавіемъ «Orchoth Chajim» (Жизненные пути); уцѣлѣла впрочемъ только одна часть этого сочиненія **, именно та, которая обвиняетъ всю область богослуженія и представляетъ простое сопоставленіе относящихся сюда вѣрій. Какъ онъ и самъ выражается, «книга написана имъ для тѣхъ, которые подобно ему лишены отечества и книгъ». Какъ на преимущества этого сочиненія указываютъ на его методъ, богатство содержанія и на то, что въ немъ всюду приведены источники. Именно этимъ преимуществамъ своимъ оно обязано тѣмъ, что было впоследствии обработано и редактировано Шенаръей б. Сниха для употребленія германскихъ евреевъ. Сокращенное извлеченіе изъ упоминаемаго произведенія стало извѣстно и даже весьма популярно подъ именемъ «Kol — bo» (по словонъ Kol и bo — инициаламъ двухъ стиховъ псалмовъ, крупными литеранъ жонхъ начинаются оба отдѣла книги). Современникомъ и соизгнанникомъ вышеупомянутаго ученаго былъ Іерухамъ б. Мешуламъ, ученикъ Соломона б. Адеретъ; онъ написалъ въ Испаніи (1340) свой «Sefer Toldot Adam we-Chawa» (Книга потомства Адама и Евы), въ которомъ собраны всё законы, имѣющіе силу до и послѣ брака; имъ же незадолго передъ тѣмъ былъ написанъ и кодексъ гражданского права подъ заглавіемъ «Meschagim» (Правые). Какъ на главный мотивъ предпринятаго имъ труда, онъ, подобно предшественникамъ своимъ, указываетъ на тотъ, часто затрогиваемый фактъ, что въ основномъ сочиненіи Маймуни не названы источники, чѣмъ затрудняется проверка отдѣльных положеній.

* С. Д. Лудцатто доказалъ, что Аронъ не былъ изъ Люнеля. *Ред.*

** Вторая часть этого соч. находилась между рукописями Лудцатто и въ настоящее время принадлежитъ С. И. Гальберштаму изъ Бѣльица (въ австрійской Силезіи). *Ред.*

Самъ онъ овладѣлъ всей областью Галахи вплоть до учителей своихъ и праобразовъ Соломона б. Адерета и Ашера б. Іехіиля, чьими мѣнями онъ, разумеется, наиболѣе руководился. Въ ряду современныхъ главъ талмудизма Іерухамъ занимаетъ мѣсто рядомъ съ Іомтобомъ б. Абрагамъ Ишбили (т. е. севильянина)—сокращенно Ритба—и дономъ Видаломъ ди Толоса, непосредственно за Іомтобомъ б. Ашеръ. Дѣятельность Іомтоба преимущественно комментирующая въ духѣ его учителя Соломона б. Адерета, онъ сочиняетъ новеллы къ Талмуду, глоссы къ Алфаси и объясненія къ Гаггадѣ. Видалъ ди Толоса, изъ обстоятельствъ жизни коего мало что извѣстно, но который, вѣроятно, занималъ видное положеніе, извѣстенъ, какъ комментаторъ кодекса Маймуни, и трудъ его слѣдуетъ разсматривать какъ первое основательное толкованіе гигантскаго труда этого послѣдняго; рядомъ съ нимъ сочиненіе его ученаго современника Шентоба ибнъ Гаонъ имѣетъ скорѣе значеніе апологіи Маймуни противъ обвиненій его противниковъ.

Сообразно своему практическому значенію изъ кодексовъ того періода наиболѣе сохранились и оказали наиболѣе вліянія тѣ, которые относились къ предметамъ богослужебнымъ. Помимо того они легли въ основу ритуала позднѣйшихъ столѣтій.

«Галаха и обычай, поэзія и гагада, мистика и философія работали до сихъ поръ для формировація богослужебнаго чина; въ то время удалось упрочить ритуалъ и собрать обычай и нормы, благодаря, между прочимъ, и тому обстоятельству, что поэтического матеріала не прибывало болѣе почти съ начала четырнадцатаго вѣка». Къ этой-то цѣли вели существеннымъ образомъ испанскіе, германскіе и итальянскіе сборники конца 13-го и первой половины 14-го вѣковъ. Для исторіи литературы эти произведенія имѣютъ еще и то значеніе, что они очень часто заключаютъ въ себѣ выдержки изъ болѣе древнихъ сочиненій и много цѣнныхъ историческихъ данныхъ. Кромѣ ранѣе упомянутыхъ существуетъ еще сборникъ того же рода Давида Абударргана *, который въ 1340 г. въ Севильѣ присоединилъ къ объясненіямъ молитвъ такое описаніе и утвержденіе обрядовой стороны культа и книга котораго долго пользовалась всеобщимъ вниманіемъ, далѣе сборники Ашера б. Ханнъ изъ Монсона, чей «Harardes»

* Точное произношеніе этой фамиліи: *Абудиртамъ* (Абудиргенъ) или *Абударанмъ*. Ред.

(Раѣ) въ десяти своихъ отдѣлахъ занимается исключительно главными политвани, Менахемъ б. Аронъ Зераха изъ Толедо, чье объёмистое (въ 400 главъ) произведение «Zedah la-Derech» (Путеводитель) поставило себѣ цѣлью дать очеркъ всего богослуженія сообразно съ галахой и обычаемъ, а также обосновать его теологически и морально; кромѣ этихъ существуетъ еще и много другихъ сборниковъ разныхъ итальянскихъ и германскихъ учителей, о которыхъ рѣчь впереди, когда мы будемъ говорить о плодотворныхъ галахическихкихъ трудахъ германскихъ евреевъ.

Ритуальное твореніе одного выдающаго испанца Исака б. Абоабъ, носившее заглавіе «Schulchan Haraḥim» (Столъ хлѣбовъ предложенія), затеряно точно также какъ и другое галахическое произведение того же автора, жившаго въ 13 вѣкѣ. Счастливый случай, иногда выпадающій на долю ннхъ книгъ, сохранилъ для насъ только третье, и повидимому, главное произведение этого писателя, завоевавшее себѣ въ послѣдствіи большую извѣстность и еще до сихъ поръ составляющее одно изъ наиболее читаемыхъ произведеній народной религіозной литературы. Мы говоримъ о книгѣ «Menorat Hamaor» (Свѣтильникъ), сборникъ гагадическихкихъ ученій и рассказовъ, заключающій въ себѣ семь отдѣловъ соотвѣствующихъ семи развѣтвленіямъ свѣтильника въ іерусалимскомъ храмѣ и сопоставленныхъ между собой съ точки зрѣнія морали и религіи. Самъ сочинитель объясняетъ, что онъ издалъ эту книгу въ невѣжественное время для того чтобы пользоваться имъ при проповѣдяхъ и поученіяхъ, ибо очевъ уже пренебрегли тогда гагадою. Точка зрѣнія его — точка зрѣнія эпигона великой эпохи; онъ знакомъ съ учителями прошедшаго, съ еврейскими и греческими философами, онъ благочестивъ, добродушенъ и религіозенъ, къ тону еще нѣсколько мистиченъ и сумѣлъ приспособить свою книгу по стилю, методу, ходу мыслей и религіознымъ воззрѣніямъ къ потребностямъ того круга читателей, для котораго она первоначально предназначалась и для тѣхъ, которыхъ книга сумѣла въ теченіе вѣковъ образовать для себя. Переведенный на испанскій и пѣмедкій языки «Свѣтильникъ» воспламенилъ и въ женскомъ полѣ вкусъ къ религіознымъ знаніямъ и по праву завоевалъ себѣ нѣсто излюбленной народной книги.

Одинъ только писатель того періода оказался въ состояніи возвыситься надъ кодификаціонными работами и рѣшиться на серьезную попытку критически освѣтить Талмудъ въ качествѣ литературнаго произведенія, это былъ Симсонъ б. Исакъ изъ Хивона, который въ началѣ 14 столѣтія на-

писалъ книгу «Sefer Kerithoth» (Книга договоровъ) * — нѣчто въ родѣ методологій Талмуда, которая, хотя и не стоитъ на твердой критической основѣ, все же играетъ роль важнаго пособія для ознакомленія съ этими литературными произведеніемъ, излагая методически ходъ талмудическихъ преній и форму преподаванія, освѣщая послѣдовательность во времени учителей-преемниковъ, ихъ постановленія, а равно и правила герменевтики талмудической Галахи. По этому образцу въ теченіи двухъ вѣковъ было написано не мало введеній къ Талмуду, не проложившихъ однако дороги къ научному изслѣдованію этого древняго памятника литературы.

Появленіе научно образованнаго и притомъ рѣшительно несочувствующаго каббалѣ изслѣдователя въ ту эпоху тѣмъ замѣчательнѣе, что именно такимъ писателемъ завершилась, такъ сказать, исторія еврейской литературы во Франціи. Страна, выставившая почетный рядъ наиболѣе видныхъ талмудоучителей, начиная съ Раши и кончая послѣдними тосафистами, провинція, нѣкогда воспринявшая изъ Испаніи распространеніе всѣхъ знаній и проложившая пути для поэзіи въ Италію — теперь осиротѣла и захудала. Ученіе раввиновъ и пѣсни поэтовъ онѣмѣли. Только слабымъ отзвукомъ минувшаго величія звучить для насъ изъ среды поколѣнія, слѣдовавшаго за Симсономъ б. Исакъ, имя писателя Исака б. Яковъ де Латесь (1370); онъ происходилъ изъ стариннаго рода ученыхъ; онъ, своимъ сочиненіемъ, извѣстнымъ преимущественно подъ заглавіемъ «Schaàge Zion» (Врата Сіона), хотя самъ авторъ озаглавилъ ее названіемъ «Toldot Jizchak» (Потомство Исаака), образуетъ заключительное звено великой литературной эпохи, памятники коей скромный авторъ старательно отмѣчаетъ въ своемъ произведеніи. Это безпритязательное сочиненіе представляетъ собою въ нѣкоторомъ отношеніи исторію традиціи, въ которой сообщаются свѣдѣнія о цѣпи преемственности, о порядкѣ Мишны и Талмуда, о библейскихъ и позднѣйшихъ обрядовыхъ предписаніяхъ съ присоединеніемъ ко всему этому теологическихъ изслѣдованій. Въ другомъ своемъ произведеніи, дошедшемъ до насъ отчасти лишь въ рукописи, носящемъ заглавіе «Kirjath Sefer» (Городъ книги), тотъ же авторъ занимается объясненіемъ Библии съ точекъ зрѣнія галахической и философской, ссылаясь очень часто на весьма высоко цѣнимаго имъ Ибнъ-Езру. Его первая книга сдѣлалась цѣннымъ и достовѣрнымъ источникомъ для исторіи еврейскихъ ученыхъ Прованса.

* Собственно: *Книга заключенія союза*, потому что, какъ объясняется въ предисловіи книги, авторъ заключилъ союзъ Любви съ Торой.

Еще безрадостнѣй, насколько это только возможно, чѣмъ во Франціи, успѣла за это время сложиться жизнь евреевъ въ Германіи. Протекиія два столѣтія съ ихъ гоненіями и притѣсненіями значительно ухудшили положеніе евреевъ извнѣ и жестоко разстроили ихъ внутреннія отношенія. Но при всемъ томъ, что касается религіознаго настроенія, то оно со временъ Іуды Хассиды и Элеазара Ворисскаго не только не убавилось, но напротивъ того, еще болѣе окрѣпло. По замѣчательному стеченію обстоятельствъ и каббала въ Германіи не сдѣлала такого успѣха, какъ въ Испаніи. Съ другой стороны, однако, въ гонимыхъ и травимыхъ жертвахъ человѣческаго заблужденія погасло всякое научное стремленіе и самое изученіе Талмуда уже при ученикахъ Менра Ротенбургскаго приняло направленіе, все болѣе уклонявшееся отъ простаго метода толкованія Раши въ сторону тончайшей діалектики.

Изъ учениковъ этого великаго талмудоучителя нами уже были выше упомянуты нѣкоторые; такъ прежде всѣхъ Ашеръ б. Іехіэль, который ввелъ въ Испанію духъ строгаго благочестія въ томъ видѣ, какъ онъ царилъ въ то время между нѣмецкими евреями, и многіе другіе, кромѣ Ашера. Рѣшенія, которые сообщалъ Менръ Ротенбургскій изъ своего заключенія въ Энзисгеймъ, обработалъ по указанію учителя Снисонъ б. Цадокъ въ своемъ сочиненіи «Taschbaz» (аббревіатура заглавія: Рѣшенія Снисона б. Цадока). Самымъ уважаемымъ изъ многочисленной школы этой, послѣ того, какъ Ашеръ б. Іехіэль оставилъ свое нѣмецкое отечество, сталъ Мордехай б. Гиллель, который виѣстъ со своими вѣтъю дѣтьми погибъ мученической смертью во время возстанія черни въ Нюренбергѣ въ 1298 г. Его значеніе простирается не только за предѣлы его поколѣнія, но и за предѣлы всего столѣтія. Его дѣятельность была направлена не только на изученіе Талмуда, которому тогда съ большимъ рвеніемъ предавались въ Германіи, не только на религіозную казуистику и отвѣты на ритуальные запросы;—онъ, кромѣ того, попытался не безъ успѣха писать селихоты и даже занятія еврейской грамматикой не были ему совершенно чужды, не смотря на то, что его германскіе современники очень уже пренебрегали ими. Мордехай б. Гиллель изложилъ въ стихотворной формѣ ритуальныя правила шехиты (подобныя опыты въ то время были не разъ произведены даже на арабскомъ языкѣ), онъ сочинилъ «селиху» въ глубоко прочувствованныхъ стихахъ о своихъ убитыхъ единовѣрцахъ; кромѣ того мы имѣемъ еще въ рукописи его метрическое учебное стихотвореніе объ еврейскихъ гласныхъ. Его языкъ чистъ, хотя и перерывается очень часто талмудическими терминами и оборотами, которые тогда глубоко вѣдрили уже въ

повоеврейскій стиль нѣмецкихъ евреевъ. Главная дѣятельность Мордохай была во всякомъ случаѣ на поприщѣ талмудическихъ занятій. «Книга Мордохай»,—такъ называлось его главное сочиненіе, которое скоро удостоилось высокаго почитанія—распространилась повсюду, была комментируема, глоссирована, и пользовалась авторитетнымъ значеніемъ во всѣхъ германскихъ земляхъ въ извлеченіяхъ и въ разныхъ редакціяхъ въ видѣ «рейнскаго Мордохая» и «австрійскаго Мордохая». Мордохай до того строго придерживается въ этомъ сочиненіи галахъ Алфаси, что, собственно говоря, книга его можетъ, судя по формѣ, почитаться за комментарий къ труду великаго законоучителя. Его честолюбіе было менѣе направлено на оригинальность, остроумное изложеніе, самостоятельность, чѣмъ на то, чтобы собрать богатый галахическій матеріалъ. Сочувствію, которымъ пользовалось его произведеніе уже при жизни его, можетъ служить доказательствомъ тому, что Мордохай б. Гиллель, принадлежащій все-таки къ числу послѣднихъ великихъ законоучителей, постигъ цѣли и понималъ требованія своего времени.

Рядомъ съ Мордохан б. Гиллель, въ качествѣ его болѣе молодыхъ современниковъ или даже учениковъ этого прославленнаго своею ученостію и добродѣтелями учителя, упоминается еще Хаимъ б. Исакъ, сынъ Исака Оръ Заруа, коего собраніе раввинскихъ постановленій обнародовано только за послѣднее время, далѣе Абигедоръ Гакогенъ, сочинившій также «селихоты», которые вѣрно отразили страданія его единовѣрцевъ, и кромѣ нихъ еще многіе другіе, старавшіеся увеличить унаслѣдованный отъ учителя кладъ знаній. Затѣмъ пришла «черная смерть» и въ свѣтъ ея оказались несказанныя скорби для нѣмецкихъ евреевъ. Тогда опѣмѣла пѣсна и умолкла наука. Послѣдняя четверть тринадцатаго и все четырнадцатое столѣтіе составляютъ грустнѣйшую эпоху въ исторіи страданій нѣмецкихъ евреевъ. Кто можетъ искать проявленій духовной жизни въ такія эпохи, которыя полны одной борьбой за жизнь? И кто станетъ удивляться тому, что, когда эпидемія и миновала, долго еще въ еврейскомъ лагерѣ царило гробовое молчаніе, что само занятіе Талмудомъ въ тотъ періодъ, наступившій вслѣдъ за учениками Меира Ротенбургскаго — приблизительно между 1380 и 1380 годами—только скудно прозябало и что изъ среды евреевъ не возстало ни одного выдающагося законоучителя, ни одного вліятельнаго писателя или мыслителя, который могъ бы дать новый толчекъ духовной жизни.

Тутъ повторяется снова тоже явленіе, которое мы уже отиѣтили и

изучили, говоря о періодѣ испанскихъ и провансальскихъ эпигоновъ. За эпохой самостоятельнаго духовнаго творчества слѣдуетъ время собиранія и просѣванія; періодъ путеполагающихъ занятій и твореній великихъ людей сѣняется періодомъ кодексовъ, глоссъ и толкованій; за поколѣніями царей, воздвигнувшихъ высокое зданіе науки, выступаютъ скромные роды переводчиковъ, которые прилежно и старательно собираютъ жатву, которую первые разбросали всюду въ видѣ свѣжихъ сѣмянъ. По справедливости, эту эпоху, послѣдовавшую за періодомъ расцвѣта, можно, не прибѣгая ни къ какимъ аналогіямъ съ другими литературами, назвать періодомъ еврейской схоластики, по скольку она, равно и какъ христіанская схоластика, направила уловить въ паутину пустого формализма сохранившіеся остатки научнаго богатства при помощи столько же сухой и мелочной діалектики. «Пылкая жизнь талмудическаго изслѣдованія погибла въ безплодной работѣ кодифицированія. На мѣсто познанія вещей выступила способность остроумной дедукціи». А что было и того хуже: занятіе Талмудомъ, это до того времени всеобщее наслѣдіе и богатство, стало отнынѣ монополіей ученыхъ и замкнулось въ тѣсный кругъ посвященныхъ. Изъ подобнаго состоянія духовной апатіи и возникъ вполне послѣдовательно новый порядокъ въ дѣлахъ раввината.

Въ то время, какъ прежде степень учености была единственнымъ мѣриломъ для раввинскаго авторитета — теперь, наоборотъ, каждый желавшій отправлять раввинскіе функціи въ какой нибудь общинѣ, нуждался въ особой для этого авторизаціи и специальномъ титулѣ. Почти одновременно съ введеніемъ въ новооснованный тогда вѣнскій университетъ пожалованія титула доктора, и мѣстный раввинъ Меиръ б. Варухъ Галеви (1365) вводитъ промоцію раввиновъ пожалованіемъ титула «Могепи» (нашъ учитель); обычай этотъ, послѣ разныхъ споровъ, въ послѣдствіи сталъ всеобщимъ. Институтъ раввината былъ съ тѣхъ поръ тѣсно связанъ съ этимъ титуломъ.

Въ видѣ иллюстраціи положенія науки въ то время, нѣкоторые современныя лѣтописцы рассказываютъ съ грустью о томъ, какъ Мататія б. Юсифъ, вѣнецкій талмудистъ, переселившійся во Францію, не нашелъ въ этой странѣ, нѣкогда произведшей блистательнѣйшую школу тосафистовъ, и шести ученыхъ талмудистовъ и что даже изъ основанной имъ наново въ Парижѣ школы вышло всего не болѣе восьми начальниковъ талмудическихъ школъ. Но ни Мататія самъ, ни кто нибудь изъ его учениковъ, не обезсмертили себя какимъ нибудь литературнымъ памятникомъ. Сила творче-

ства была подавлена на этомъ поприщѣ, и шестидесятый послѣ Ашера б. Іехіэль и Мардохая б. Гиллель представляютъ въ отношенію къ талмудическимъ изслѣдованіямъ въ Германіи и Франціи — нищенскаго подбиранія остатковъ, время-«осиротѣлаго рода», какъ онъ называется одинъ современникъ въ своемъ сочиненіи. Единственнымъ источникомъ получили занятія религіозными законами въ то время изъ странъ, которые были еще совершенно чужды въ области еврейской литературы, а именно изъ Австріи и Венгріи. Тамъ началось съ собранія религіозныхъ и богослужебнаго матеріала, которые должны были быть сконцентрированы въ образно рѣшеніямъ Poskim, т. е. авторитетовъ въ этой отрасли, другими словами: тосафистовъ и испанскихъ законоучителей. Къ подобнымъ коллективнымъ трудамъ располагаютъ какъ недовѣріе къ собственнымъ силамъ, такъ и сознаніе недостатка свѣжести собственного духа. Началомъ этой вѣка замыкается, такимъ образомъ, въ области талмудическихъ изслѣдованій великій рядъ Rischonim (первыхъ) *, во главѣ котораго стояли гаоны. Всѣ послѣдующіе принадлежатъ уже къ Acharonim (вторымъ, эпигонамъ) **, чей родъ простирается почти до прошедшаго столѣтія.

Литературныя работы этихъ послѣднихъ ограничились, какъ выше сказано, собраніемъ галахическихъ рѣшеній и ритуальныхъ обычаевъ. Известны сборники подобнаго рода Исака б. Меиръ изъ Дюрена (1320), который въ своей книгѣ «Scha'are Dura» (Врата пламени ***) наглядно сопоставилъ большую часть законовъ о пищѣ и нормы котораго впоследствии пользовались большимъ почетомъ. Много разъ онъ были комментированы и пополняемы. Менѣе систематично сочиненіе «Aguddah» Александра Зуслива Гакогена (1349) изъ Франкфурта на Майнѣ, которое заключаетъ въ себѣ въ сжатомъ видѣ важнѣйшія рѣшенія старыхъ комментаторовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ также не мало объясненій и практическихъ нормъ самаго автора. Характеристично для времени, человека и его сочиненія то изреченіе, что нѣтъ болѣе такого Talmid Chakham, такого мудреца, въ смыслѣ талмудическомъ, который могъ бы предъявить претензію на права и званіе такого ученаго! И противъ такого слова почитаемаго учителя не слышалось ни откуда противорѣчія. Все болѣе и болѣе обнаруживалось,

* Точнѣе: древнихъ.

Ред.

** Вѣрнѣе: позднѣйшихъ, новѣйшихъ.

Ред.

*** Вѣрное значеніе заглавія *Врата* (или *Главы*) *Дюренскія*, такъ какъ *Дура* еврейская транскрипція имени мѣстности *Дюрена* и вовсе не означаетъ пламя.

Ред.

обусловленное исчезновениемъ знанія, стремленіе къ практическимъ учебникамъ и сборникамъ, а каждый новый кодексъ этого разряда въ свою очередь бывалъ уже снабжаемъ комментаріями и глоссами при слѣдующемъ поколѣніи и распространяемъ въ видѣ извлеченій.

И синагогальная поэзія находилась при послѣднемъ издыханіи. «Въ серьезной поэзіи и въ прозаическихъ молитвахъ легко различить то каббалистическій мистицизмъ, то школьный языкъ Аристотелевской схоластики; иная молитва ничто иное какъ ретомованное собраніе положеній, нахвачанныхъ изъ морали, науки о небѣ и ученій великихъ мужей—нѣчто, словомъ, столь же непонятное для потомковъ, какъ трудный Саадьянскій піуть для предковъ». Область синагогальныхъ обычаевъ и богослужебныхъ обрядовъ, напротивъ того, въ то время обрабатывалась съ большимъ рвеніемъ. Этому способствовали преимущественно своими сборниками австрійскіе ученые, главнымъ образомъ Абрагамъ Клаузнеръ (1380)—въ Вѣнѣ, современникъ Менра б. Барухъ Галеви; его «Minhagin» (Обычаи) были въ то время изданы и почитаемы за ненарушимыя религіозныя нормы въ тѣхъ странахъ. Онъ въ качествѣ «великаго среди своего поколѣнія» пользовался большимъ уваженіемъ, какъ среди современниковъ, такъ и у потомства. Рядомъ съ нимъ дѣйствовали въ томъ же направленіи Шалонъ б. Ейзакъ, въ вѣнскомъ предмѣстьи, изслѣдованія котораго собраны его внукомъ Іосифомъ б. Нехеміа. Австрійской школѣ соотвѣтствовала школа рейнская, которая занималась тѣмъ же дѣломъ по отношенію къ обычаямъ, господствовавшимъ въ германскихъ общинахъ; главой этой школы слѣдуетъ считать пріобрѣтшаго извѣстность своими судьбами Самуила б. Аронъ Шлетстадта, который переработалъ большое сочиненіе Мардохая б. Гиллель въ извлеченіе подъ названіемъ «Малый Мардохай». Отъ учениковъ этихъ двухъ школъ—германской и австрійской—нельзя, понятно, ждать большаго чѣмъ отъ наставниковъ. И они тоже цѣлью своей жизни ставили себѣ комментированіе, поясненіе и дополненіе компендіумовъ своихъ учителей. Черта времени во всѣхъ одна и таже, являются-ли компендіумы на почвѣ испанской, германской или даже швейцарской, какъ, напримѣръ, «Маленькая книга заповѣдей»—извлеченіе изъ одноименнаго сочиненія Моисея изъ Ку-си—нѣкого тоже по имени Моисея изъ Цюриха. Каждая страна имѣла свой авторитетъ, свой компендіумъ, свое собраніе обрядовыхъ предписаній. Но ихъ всѣ произвела и питала одна и та-же почва, и потому-то они и были всѣ равны по своимъ воззрѣніямъ и цѣлямъ. Легкое различіе замѣтно только между испанскими и германскими компендіумами; оно касается чаще

всего логическаго содержанія и точки зрѣнія по отношенію къ наукамъ, которыя испанцы все еще продолжали почитать, тогда какъ нѣмцы, никогда, впрочемъ, ими не обладавшіе, вовсе устранились отъ нихъ. Только по отношенію къ критическому остроумію въ постановкѣ и разрѣшеніи галахическихъ вопросовъ, или развѣ еще степенью болѣе строгой послѣдовательности, различаются между собою учителя и ученики, болѣе раннія и болѣе позднія поколѣнія. Только «Minhagim» Ейзака Тырнау, къ которому впоследствии была приурочена романтическая біографія, оказались въ состояніи добиться въ началѣ XV вѣка всеобщаго признанія. Книга эта, соединенная съ обрядовымъ твореніемъ Якова б. Моисея Галеви Мелнъ (1427), стала вѣстѣ съ послѣдней кодексомъ для нѣмецкихъ и польскихъ евреевъ слѣдующихъ вѣковъ. Яковъ Мелнъ Галеви изъ Майнца—извѣстный подъ шифромъ Mahari—снискалъ себѣ большое вліяніе своими поученіями, «рѣшеніями» и «мнѣніями» и далъ своимъ ученикамъ много матеріала для ритуальныхъ сборниковъ. Многіе изъ нихъ до сихъ поръ еще въ рукописи; нѣкоторые напечатаны и пользуются большимъ уваженіемъ. Собственно галахическое главное произведеніе Якова было редактировано его ученикомъ Соломономъ изъ Ст. Гоара, который уже много времени спустя послѣ смерти учителя привелъ въ порядокъ собранный имъ матеріалъ. Часть мнѣній этого послѣдняго законоучителя тоже отпечатана.

Современникомъ Якова Мелны былъ Соломонъ Рункель, тоже жившій въ Майнцѣ и Вормсѣ. Онъ былъ авторомъ каббалистическаго сочиненія «Chataa Dami» (Кровный родственникъ), которое заключаетъ въ себѣ разные трактаты—преимущественно по части библейской экзегетики—совершенно во вкусѣ игры въ числа и таинственныхъ сокращеній, бывшихъ тогда въ большомъ ходу. Онъ, правда, знаетъ и цитируетъ старыхъ сѣверо-французскихъ экзегетовъ, но пренебрегаетъ проложенными ими путями.

Поворотный пунктъ къ лучшему наступилъ только, кажется, въ серединѣ пятнадцатаго столѣтія. Раввинская ученость снова имѣетъ нужество довѣряться своимъ силамъ: изъ нѣмецкихъ и австрійскихъ талмудическихъ школъ выходятъ снова законоучители, которые придали новый блескъ религиознымъ занятіямъ, которые, оставивъ протоптанныя тропинки, сумѣли указать галахическимъ изслѣдованіемъ новые пути и даже библейскую экзегетику не совсѣмъ исключили изъ круга своихъ занятій. Уже при ученикахъ Якова Мелны Галеви возвысились въ новомъ блескѣ талмудическія академіи въ Майнцѣ, Эрфуртѣ, Прагѣ, Нюренбергѣ и Регенсбургѣ. Замѣчательные наставники дѣйствовали тамъ при самыхъ печальныхъ обстоя-

тельствахъ, при постоянной нуждѣ и возрастающихъ мученіяхъ съ такими святыми рвеніемъ, какъ будто они жили въ глубочайшемъ мирѣ. Казалось, почти ожили вновь остроуміе и духовная даровитость тосафистовъ въ средѣ этихъ мучениковъ за свои религіозныя цовятія, которые часто шли изъ своей школы прямо въ темницы или даже на костры. Величайшимъ раввинскимъ авторитетомъ того времени былъ Яковъ Вейль (1430) въ Нюрнбергѣ, ученикъ Якова Мельна, который, хотя и до насъ дошло только одно собраніе его постановленій, оказалъ не мало спасительнаго воздѣйствія какъ на духъ и направленіе занятій Талмудонъ, такъ и на возстановленіе уваженія къ наукѣ. Его глубокая ученость, чистая нравственность и благочестіе сдѣлали его способнымъ выступить противъ существовавшихъ порядковъ; онъ съумѣлъ институту раввината, не мало утратившаго въ то время въ уваженіи къ нему и значеніи, придать новое содержаніе и то достоинство, которыми раввины обладали во всѣ времена во Израилѣ, единственно благодаря знанію и благочестію своему, помимо разныхъ внѣшнихъ опоръ, въ родѣ государственнаго или духовнаго авторитетовъ. Его во многомъ образцовыя «правила шехиты» стали библиографическою рѣдкостью потому, что на старѣйшихъ базельскихъ оттискахъ находятся художественныя украшенія заголовковъ съ виньетками Ганса Гольбейна.

Непосредственно за Яковомъ Вейлемъ слѣдуетъ главнымъ образомъ Израиль 6. Петахья Кремзъ изъ Марбурга—обыкновенно называемый Исерлейнъ—талмудическій авторитетъ пятнадцатаго столѣтія и позднѣйшими вѣками сопоставляемый даже съ такой величиной, какъ Ашеръ 6. Іехинъ. Его важнѣйшее произведеніе — это собраніе 354 статей, въ формѣ отвѣтовъ, трактующихъ о самыхъ разнообразныхъ вопросахъ синагогальной обрядовой и общественной жизни; оно носитъ названіе «Terumath Hadeschen» (названо такъ символически по численному значенію буквъ въ словѣ «Deschen») и его результаты большею частію легли въ основаніе позднѣйшихъ сводовъ Галахи. Кромѣ того, послѣ него осталось еще много другихъ «отвѣтовъ» и разъясненій—*Biurim*—къ комментарію Раши на Пятикнижіе, глоссы къ прежнимъ кодексамъ, а также и нѣсколько литургическихъ стихотвореній. Исерлейнъ, выступивъ рѣшительнымъ защитникомъ свободы ученія, съумѣлъ отстоять съ большой отвагой достоинство науки и автономію общины отъ іерархическихъ нападковъ современныхъ ему раввиновъ. Его духъ достался въ наслѣдіе цѣлой плеядѣ его учениковъ, которые внесли слово учителя каждый въ свою общину. Замѣчательнѣйшимъ ученикомъ Исерлейна и Якова

Вейля былъ Израиль Бруно,—т. е. изъ Брюнна—много испытавшій мужъ, который только съ трудомъ избавился отъ рукъ палача, посвятившій, однако, всю свою жизнь изученію закона. Сборникъ его «миѣвий» обнародованъ снова только за послѣднее время, послѣ того, какъ почти все первое изданіе полностью было предано пламени.

Библейская экзегетика была развиваема этими учителями, какъ само собою понятно, исключительно въ гайнственномъ духѣ каббалы. Въ этомъ родѣ были составлены объясненія и глоссы къ пятикнижію Соломономъ Рункелемъ, Израилемъ Исерлейномъ, нѣсколько анонимныхъ надъ-комментаріевъ и извлеченій изъ творенія Раши, широко распространенный комментарий къ Библии Менахема б. Менрѣ Сира—по своему сочиненію «Ziuni» (Сіонитъ) онъ и самъ носитъ прозвище Ціуни—и, наконецъ, гимлетическія выноски къ пятикнижію Абигедора б. Исакъ Кары изъ Праги. Абигедоръ Кара, который ниѣлъ между прочимъ полное право гордиться дружбою германскаго императора, былъ также и литургическимъ поэтомъ, и произведенія его стоятъ гораздо выше уровня тогдашней синагогальной поэзіи. Его гимны и селихоты—это вечерняя заря религіозной поэзіи въ Германіи, солнце которой еще одинъ разъ до своего заката послало свои послѣдніе лучи въ молитвенные дома Іуды. Его пѣсня «Echad Jachid u Mejuchad»—гимнъ, прославляющій монотеистическое вѣрованіе; онъ принятъ почти всѣми синагогами; его селихоты дышетъ горячимъ религіознымъ вдохновеніемъ и пламенной восторженностью мученичества, воздымающейся превыше всякаго земнаго страданія въ непоколебимомъ упованіи на Бога, Помощника и Спасителя въ нуждѣ, и которая и во время умиранія громко и вдохновенно возвѣщаетъ Его имя и Его славу. Его плачъ и воззваніе о мщеніи, ярко освѣщенные пылающими кострами, на которыхъ тысячи невинныхъ евреевъ были принесены въ жертву прискорбному безумію, получаютъ отъ этого освѣщенія совершенно другой видъ, чѣмъ еслибы они возникли въ другое, болѣе спокойное и менѣе тревожное время.

Въ то время въ Германіи уже рѣшились уничтожить евреевъ, такъ какъ они выказали себя упорными по отношенію къ господствующей религіи; въ Испаніи же царяла пока эра религіозныхъ диспутовъ между евреями и христіанами; тамъ старались еще путемъ хитрости, подговора, лести и насилія возвратить заблудшихъ овецъ въ лоно единственно спасительной церкви; эти попытки должны были служить въ этой прекрасной странѣ подготовленіемъ ужасныхъ катастрофъ, которые уже наступили тогда въ жизни германскихъ евреевъ. Изъ фазы робкой полемики между тремя ре-

лигіями, столь же старинной, сколько и сами эти религии, борьба между ними развивалась въ публичныя пренія и литературныя битвы. Понятно, отношенія религій одной къ другой были и здѣсь различны. Какъ исламъ представляя самостоятельную и независимую религію, всегда выказывалъ себя терпимѣе и дружественнѣе по отношенію къ еврейству, съ которыхъ у него было даже много точекъ соприкосновенія, такъ и полемика между борцами обѣихъ религій была скорѣе, такъ сказать, академическая. Были и между ними диспуты, на которыхъ со стороны магометанъ, какъ главный аргументъ противъ евреевъ, выставлялось искаженіе Библии этими послѣдними; но всѣ эти пренія были болѣе теоретическими и исходили скорѣе изъ потребности въ научномъ соглашеніи, чѣмъ изъ практическаго стремленія къ обращенію. Эта полемика между исламомъ и еврействомъ ведетъ свое начало, вѣроятно, уже съ девятаго столѣтія. Слѣды ея мы встрѣчаемъ уже въ позднѣйшихъ Мидрашимахъ и Борайтахъ, въ арабскихъ комментаріяхъ Саады, возникшихъ изъ чисто апологетическихъ тенденцій, въ полемической литературѣ каранимовъ, коихъ сильная оппозиція противъ раббанитовъ во всякомъ случаѣ была гораздо ожесточеннѣе, чѣмъ противъ ислама, на который они изъ предосторожности нападали преимущественно на древнееврейскомъ языкѣ, въ то время какъ войну противъ первыхъ вели почти исключительно въ произведеніяхъ, писанныхъ на арабскомъ. Литературнаго значенія полемика достигла только во дни новорасцвѣтшей еврейско-арабской литературы. Тогда-то гаонъ Самуилъ б. Хофни Гакогенъ написалъ свою книгу объ «отмѣненіи закона и коренныхъ и побочныхъ ученіяхъ религій», которая была направлена собственно противъ божественности корана; позже и Іегуда Галеви направилъ преимущественно противъ мусульманъ и каранимовъ свою книгу «Al-Chazagi», первоначально называвшуюся «Книга доводовъ и доказательствъ въ защитѣ угнетенной вѣры»; противъ него-то и писалъ ренегатъ Самуилъ б. Іегуда Ибнъ Аббасъ свое «Полное опроверженіе іудеевъ», изъ котораго въ послѣдствіи, вѣроятно, и было сфабриковано знаменитое письмо Самуила Марокскаго противъ евреевъ. И Маймунъ въ своемъ стремленіи связать греко-арабскую науку съ ученіями еврейства тоже выступаетъ противъ ислама. Только около половины тринадцатаго столѣтія, когда гоненія и диспуты были открыты также церковью по определенному плану, тогда и эта полемика нѣсколько оживилась.

Философы и каббалисты болѣе или менѣе пылко нападали на исламъ; магометане—особенно на Востокѣ—очень много пишутъ противъ христіанъ и евреевъ, противъ первыхъ—большою частью съ большимъ озлобленіемъ;

противъ вторыхъ—съ безсильной насмѣшкой. Монографія на еврейскомъ языкѣ Соломона б. Адеретъ уже выше была упомянута. Рядомъ съ нею въ качествѣ важнѣйшаго анти-мусульманскаго сочиненія еврея на арабскомъ языкѣ, слѣдуетъ поставить «Критику изслѣдованій о трехъ религіяхъ» Саада б. Мансуръ Ибнъ Кеммуне (1280), въ которой съ должной объективностью собранъ и объясненъ весь полемическій матеріалъ по этому вопросу. Но всѣ эти указанія не имѣли болѣе глубокаго значенія; борьба очень рѣдко или даже никогда не становилась болѣе или менѣе рѣшительной, а гоненія и стремленія къ обращенію со стороны мусульманъ проявлялись только спорадически тамъ, гдѣ предъ глазами былъ какой-нибудь соблазнительный притѣръ.

Совершенно по другому образцу сложилась полемика между христіанствомъ и іуданзмомъ. Такъ какъ первое выступило въ качествѣ дочери второй, то оно должно было по необходимости свои притязанія на признаніе обосновывать на полемикѣ противъ матери. Іуданзмъ, напротивъ того, какъ лишенный по природѣ стремленія къ прозелитизму и миссіонерству, могъ, натурально, въ этой борьбѣ держаться только въ оборонительномъ положеніи.

Притомъ вѣдь христіанство постоянно казалось еврейству одной изъ высшихъ формъ религіозной мысли, имѣющей задачу уничтожить язычество, и просвѣщенные учителя еврейскихъ общинъ всегда признавали эту всемірно-историческую миссію христіанства, что и высказывали открыто. Но такъ какъ церковь однимъ такимъ признаніемъ не удовлетворялась, то во всѣ времена и существовала болѣе или менѣе обостренная полемика между борцами обѣихъ религій. Ясныя указанія на подобныя препирательства мы находимъ еще въ Талмудѣ и Мидрашимъ; это, большею частью, остроумная игра словъ или опредѣленія, касающіяся Галахи, которыя, можетъ быть, могли быть направлены противъ еврейскихъ христіанъ. Диспутъ между Язономъ и Папискомъ, вѣрно, касался подобной темы; также и діалогъ Юстіана Мученика съ іудеемъ Трифономъ носилъ такой же полемическій характеръ. Собственно полемическое сочиненіе противъ христіанства, подробное обсужденіе и опроверженіе его мы находимъ только въ двѣнадцатомъ столѣтіи, такъ какъ пресловутое «Toldot Ieschu» (Жизнеописаніе Христа) не можетъ почитаться таковымъ. Этотъ пасквиль не былъ употребленъ ни однимъ еврейскимъ спорщикомъ, а нѣкоторые прямо-таки на него указываютъ, какъ на враждебный еврейству подлогъ. Но даже уродливыя сказки, образующія основу этого маленькаго сочиненьица, ничего не

значать въ сравненіи съ тѣми нападками, которыя узнало еврейство уже во вренена отцовъ церкви. Если легенда о Петрѣ заставляетъ апостола принять крещеніе только по принужденію, но въ душѣ оставаться евре-емъ, то въ основѣ этого лежитъ только этическая потребность найти себѣ утѣшеніе среди суровой дѣйствительности въ подобныхъ вымыслахъ. Но какъ на полемикѣ противъ христіанства нельзя еще смотрѣть на подобныя сочиненія и преданія. Гораздо вѣрнѣе будетъ разсматривать, вмѣстѣ съ однимъ новѣйшимъ изслѣдователемъ, эту еврейскую легенду о Петрѣ, какъ прибавленіе къ христіанской легендѣ о Петрѣ, какъ о первомъ римскомъ епископѣ. Точно также не слѣдуетъ считать въ рядахъ полемической литературы и такіе библейскіе комментаріи и религіозно догматическія сочиненія, какъ труды Саады, Іегуды Галеви, Ибнъ Езры и другихъ; все это возникло изъ чисто апологетической тенденціи и настоящее начало полемики никакъ не раньше половины 12-го вѣка, какъ уже было замѣчено, и притомъ послѣ того уже, какъ христіанская полемика почти цѣлая столѣтія укрѣпилась во всѣхъ пунктахъ и велась, какъ на арабскомъ, такъ и на латинскомъ языкѣ, и на Востокѣ и на Западѣ. Да и тогда эта полемика началась только по побужденію извнѣ, большею частью на тѣхъ диспутахъ и бесѣдахъ о религіи, которые учреждались тогда папами и правителями для обращенія еретиковъ и исторія которыхъ представляетъ еще не написанную страницу всеобщей исторіи культуры. Большая часть еврейскихъ сочиненій этого рода происходитъ, естественно, изъ испанской школы. «Книга завѣта» Іосифа Кинхи должна быть разсматриваема, какъ первое научное сочиненіе еврейской литературы по предмету спора противъ догмъ христіанства. Свои доводы упомянутый авторъ приводитъ со спокойствіемъ и ясностью, безъ всякой горечи и язвительности. «Это убѣжденіе сердца, увѣреннаго въ своемъ спокойствіи, тутъ человѣкъ защищаетъ то, что ему свято, безъ всякаго возбужденія и враждебности».

До Іосифа Кинхи и послѣ него выступали еще Яковъ б. Реубенъ, Моисей б. Тиббонъ, предпринявшій защиту Гаггады противъ враждебныхъ нападокъ, Моисей б. Соломонъ изъ Салерно, характеризующій въ своемъ «Ма'амар Наѣтунанъ» (Трактатъ о религіи) свои диспуты съ христіанскими духовными лицами, съ которыми, впрочемъ, онъ былъ, кажется, въ самыхъ лучшихъ отношеніяхъ (онъ же оставалъ по себѣ и философскій комментарій къ «Moreh»). далѣ Іехиэль б. Іосифъ, заправлявшій большимъ диспутомъ въ Парижѣ. Натанъ Оффаціалъ и Іосифъ сынъ его, Ме-

иръ б. Симонъ, описавшій свои диспуты съ архіепископомъ карбонскимъ въ полемическомъ трудѣ своемъ «Milchemeth Mizwah» (Борьба по долгу), Мардохам б. Іегосефа, котораго «Machzik Haëmuna» (Укрѣплениѣ вѣры) было, кажется, направлено противъ того же противника Павла Христіанина, съ которыми спорилъ и Моисей б. Нахманъ, споръ котораго уже былъ нами описанъ выше; кромѣ упомянутыхъ, еще и нѣкоторые другіе выступали съ полемикой противъ ударовъ, которые все чаще и всѣ ожесточеннѣе направлялись противъ нихъ со стороны христіанъ.

Главнѣйшей эпохой полемической литературы слѣдуетъ считать періодъ отъ начала четырнадцатаго и почти до половины пятнадцатаго вѣка. Съ пустынныхъ путей искусственной поэзіи и безплодной учености, дорога чрезъ литературу этого періода пролегаетъ въ болѣе интересную область, гдѣ мы находимъ кругъ людей, готовыхъ съ оружіемъ науки въ рукахъ вдохновенно защищать права своей унаслѣдованной вѣры противъ враговъ и отступниковъ. Чѣмъ мрачнѣе складываются обстоятельства евреевъ въ Испаніи, чѣмъ болѣе терпимое мавританство поддается подъ натискомъ воинствующей церкви, тѣмъ ожесточеннѣе становятся нападенія, тѣмъ чаще становятся и диспуты, которые, понятно, поневолѣ должны были заканчиваться побѣдой болѣе сильной стороны, и рядомъ съ этимъ все учащаются и случаи отпаденія отъ еврейства. Въ то время, когда съ одной стороны, сухой раціонализмъ все болѣе превращаетъ образы минувшаго въ символы и аллегоріи, когда, съ другой стороны, благочестивыя души начинаютъ омрачаться обманчивымъ мистицизмомъ — въ средѣ евреевъ въ Испаніи стали появляться знамя люди въ такомъ количествѣ, какъ нигдѣ и никогда впослѣдствіи. А что было хуже всего — это то, что изъ рядовъ этихъ-то неофитовъ и вышла большая часть враговъ Израиля; они сдѣлались орудіями вражескаго гоненія противъ того же ствола, отъ котораго происходили, брали свое оружіе изъ арсенала самаго іудаизма и, дабы доказать собственное правовѣріе, не стѣснялись обречь на гибель своихъ прежнихъ единовѣрцевъ. Въ первомъ ряду этихъ апостатовъ стоитъ Абнеръ Бургосскій, который перешелъ въ христіанство уже 60-ти лѣтъ отъ роду и страстно нападалъ на евреевъ и еврейство въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ на еврейскомъ и испанскомъ языкахъ подъ именемъ Альфонса изъ Вальядолида. Свои познанія въ еврейской литературѣ онъ употребилъ для того, чтобы полемизировать противъ Гаггады и противъ разныхъ апологетическихъ произведеній. Противъ него возсталъ въ прозѣ и стихахъ, какъ уже было выше упомянуто, другъ его юности Исакъ ибнъ Полкаръ.

Кроме того еще Иосифъ Шаломъ написалъ книгу, какъ «отвѣтъ на посланія Альфонса». Съ какой кротостью и гуманностью судили объ ренегатѣ такъ позорно и въ задѣтые евреи, доказательствомъ можетъ служить слово философа Моисея Нарбонни, знавшаго лично Абнера: «это былъ свѣтлый мыслитель, серьезный духъ, но онъ не имѣлъ достаточно силы, чтобы свести нависшія надъ нами мученія; онъ не удовлетворился благосостояніемъ душевнымъ, онъ нуждался еще въ благосостояніи плотскомъ, и вотъ онъ со страстью предался вѣрѣ въ то, что будто бы въ звѣздахъ написано, что злая судьба постигнетъ еврейство, что оно будетъ сокрушено и не избѣгнетъ гибели. Если-же мы воспротивились этой судьбѣ, то мы только себя погубимъ, не оставивъ и слѣда нашихъ стараній. Лучше поэтому присоединиться къ преодолевающему могуществу». Первые диспуты, возбужденные этими или другими ренегатами, вызвали появленіе многихъ полемическихъ сочиненій, которыя стремились научно обосновывать то, что было еврейскими учеными высказываемо во время преній, или содержали въ себѣ и то, что не могло быть тогда явно высказано.

Послѣ подобнаго-то диспута въ Севильѣ и сочинилъ Моисей Когенъ де Тордесила свое «Ezer Na'etupa» (Спасеніе вѣры) (1374), гдѣ въ 17 главѣ приводится діалогъ между представителями обѣихъ религій. Интересно и достойно быть упомянутымъ особо то обстоятельство, что полемическіе писатели, начиная съ Кихинъ * и вплоть до самыхъ отдаленныхъ эмигрантовъ, большею частью объявляютъ первую точку нападенія, талмудическую Гаггаду, необязательной. Уже Моисей де Тордесила въ предисловіи къ своему сочиненію ставитъ Гаггаду рядомъ съ романсами и параболами, «Kali-lah we-Dimah», которыя привлекаютъ къ себѣ толпу, даже приковываютъ вниманіе мудрецовъ своимъ тайнымъ смысломъ, но все-таки не представляютъ никакихъ обязательныхъ догмъ для исповѣдующихъ еврейскую религію. Еще рѣзче отгѣнилъ это обстоятельство Нахмани въ своемъ возраженіи на вопросы фра Паоло и строго благочестивый Іехинъ Парижскій противъ Николая Донины. «Гаггада», сказалъ этотъ послѣдній: «на которой ты преимущественно основываешь твои обвиненія, для насъ не обязательна; можно въ нее вѣрить или не вѣрить, не переставая чрезъ то быть настоящимъ евреемъ».

Послѣ диспута въ Нампелунѣ, на которомъ сторону христіанъ велъ

* Кихинъ слѣдовалъ въ этомъ отношеніи примѣру Саадія Гаона въ полемикѣ послѣдняго противъ каранимовъ. Ред.

кардиналъ Педро ди Луна—впослѣдствіи папа Бенедиктъ X—Шентобъ 6. Шапруть изъ Тудела и написалъ свое «Eben Boschap» (Пробный камень), въ которомъ онъ старается опровергнуть всѣ доказательства, которыя противники почерпали изъ Библии и Талмуда въ пользу своего ученія. Тотъ-же Шентобъ писалъ и противъ Альфонса изъ Вальядолида, который напалъ на Якова 6. Реубенъ и его «Войны Господа»; онъ же сдѣлалъ превосходный переводъ 4-хъ Евангелій, чтобы приготовить своихъ собратьевъ по вѣрѣ къ предстоящимъ преніямъ.

Въ подобномъ оружіи чувствовалась большая потребность въ тѣ дни испытанія и опасностей, когда послѣ страшнаго гоненія на евреевъ въ 1391 г., положившаго начало институту инквизиціи, многіе изъ лучшихъ массами стали переходить въ лоно господствующей церкви. Христіане называли ихъ марранами, осужденными, и смотрѣли на нихъ съ большимъ недоувѣріемъ. Чтобы ослабить это недоувѣріе, марраны старались всѣми силами клеветать на своихъ прежнихъ братьевъ, спорить съ ними и даже губить ихъ. Они потѣшались въ прозѣ и стихахъ надъ старой синагогой и нерѣдко доходили до формальныхъ доносовъ. Такъ какъ марраны были большею частью люди образованные, писатели, врачи, художники и т. д. то находившаяся тогда въ періодѣ разцвѣта испанская литература получила отъ этого большой притокъ таланта, юмора и знанія, который въ скорости сталъ настолько замѣтенъ, что коренные представители испанской литературы плакались на то, что народная поэзія начинается «жидовѣть». Собственно еврейская литература отъ этого направленія умовъ, понятно, ничего не выиграла, развѣ только въ томъ отношеніи, что оставшіеся вѣрными сынами Израиля сконцентрировали всѣ свои силы въ борьбѣ противъ отступниковъ, вслѣдствіе чего полемика болѣе чѣмъ въ теченіи столѣтія выдвинута была на первый планъ литературы. Каждый диспутъ, каждое новое сочиненіе неофита вызываетъ возраженія и изслѣдованія со стороны евреевъ, въ которыхъ задѣваемые стараются защищаться, на сколько только это оказывалось для нихъ возможнымъ при тогдашнихъ печальныхъ обстоятельствахъ и тогдашнемъ гнетѣ. Однимъ изъ опаснѣйшихъ апостатовъ этого рода былъ нѣкто Соломонъ Галеви, впослѣдствіи, въ христіанствѣ, подъ именемъ Павла Бургензисъ или а-Санто Маріа, достигшій даже сана картагенскаго епископа и канцлера Кастиліи. Вся его литературная дѣятельность посвящена борьбѣ противъ евреевъ и еврейства. Онъ, между прочимъ, по временамъ выпускалъ въ свѣтъ посланія къ выдающимся раввинамъ. Онъ сочинялъ и сатиры на еврейскіе праздники и обы-

чан; одну изъ подобныхъ сатиръ * онъ послалъ даже лейбъ-медику кастильскаго короля Генриха III и великому раввину Португаліи, Менру б. Соломонъ Алгвадесу, ученому мужу, который, между прочимъ издалъ виѣстѣ съ Бенвенисти ибнъ Лаби еврейскій переводъ Аристотелевой этики (1465). Онъ строилъ козни и доносилъ на своихъ прежнихъ единовѣрцевъ папѣ и королю. Наконецъ противъ него осмѣлился выступить одинъ еврей, юноша Іосуа б. Іосифъ ибнъ Вивесъ, извѣстный еще подъ именемъ Лорки, по городу Лорка, гдѣ онъ родился. Онъ обращается съ посланіемъ къ прославленному учителю и спрашиваетъ его, какія обстоятельства подвинули его къ переходу въ другую вѣру и къ борьбѣ противъ прежней. Отвѣтъ Павла, сохранившійся до нашего времени въ видѣ посланія, кажется, удовлетворилъ вопрошавшаго болѣе, чѣмъ предполагалось. Въ отвѣтѣ слышится скупеніе и туманность до самаго заключенія, въ которомъ рѣзко подчеркивается необходимость перехода въ христіанство, а подпись гласитъ: «тотъ, который невѣрно познавалъ Бога подъ именемъ Соломона Галеви, но научился постигать Его настоящимъ образомъ подъ именемъ Павла де Бургосъ». Если только не было двухъ Іосуа Лорки, то ученикъ, кажется, послѣдовалъ дѣйствительно примѣру учителя, ибо уже нѣсколько лѣтъ спустя и Іосуа Лорки, подъ именемъ Жеронимо де Сантафе, выступилъ противъ евреевъ во время одного большаго диспута и въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ. Противъ Павла а-Санта Маріа выступилъ еще еврейскій философъ Хасдан Крескасъ въ испанскомъ посланіи, впоследствии переведенномъ и недавно изданномъ по еврейски, гдѣ онъ подвергъ анализу символы христіанской вѣры съ философской точки зрѣнія и отразилъ нападки на духъ еврейства рядомъ весьма остроумныхъ доказательствъ; но главнымъ образомъ противъ Павла возсталъ Профіатъ Дуранъ, ученый и писатель, которому слѣдуетъ отвести почетное мѣсто въ еврейской литературѣ по его научному вкладу въ нее.

Профіатъ Дуранъ—собственно Исаъ б. Моисей Галеви, также Эфодили Эфодаусъ—принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые во время гоненія 1391 г. были вынуждены креститься.

Принявъ рѣшеніе возвратиться въ лоно старой вѣры, онъ условился

* Это утвержденіе не вѣрно: единственная сатира Павла написана имъ еще въ еврействѣ, а именно, по поводу неимѣнія вина на праздникъ Пуримъ, когда набожные евреи позволяютъ себѣ пить неумѣренно. Эта сатира недавно напечатана въ голландскомъ журналѣ „Letterbode“.

съ другомъ своимъ Давидомъ Бонетомъ ибнъ Джорно, находившемся въ такомъ-же положеніи, объ эмиграціи въ Палестину. Профіатъ долженъ былъ поджидать друга въ одномъ южнофранцузскомъ портѣ. Но вѣсто Давида пришло только письмо отъ него, въ которомъ онъ, завербованный между тѣмъ Павломъ Санта-Маріа въ ряды сторонниковъ новой религіи, старается и друга отклонить отъ его рѣшенія; въ письмѣ онъ обнаруживаетъ большое воодушевленіе христіанствомъ. Отвѣтъ Профіата — шедевръ его ироніи и талантливой полемики. Этотъ отвѣтъ можно считать удачнѣйшимъ произведеніемъ всей полемической литературы еврейства. По начальнымъ словамъ отдѣльныхъ абзацовъ и все посланіе носитъ заглавіе «*Al teh! ke—Abotekha*» (Не будь какъ отцы твои!), а иронія его настроена на такой тонкій ладъ, что его впоследствии, подъ названіемъ «*Alticabotika*», выдавали даже за защитительное сочиненіе въ пользу христіанства. «Думаешь что слышишь пульсированіе сердца, вооружившагося философскимъ спокойствіемъ и все-же переполненнаго; кажется, видишь дрожащія движенія руки, какъ она набрасываетъ линіи и, дѣлая усилія быть твердой, все-таки охвачена какимъ-то внутреннимъ содраганіемъ. Только тотъ, въ чьей груди бьется не человѣческое сердце, можетъ озлобиться противъ внаго рѣзкаго тона, который звучитъ въ его словахъ, и кинуть камнемъ въ автора». Если намѣреніемъ Профіата въ этомъ письмѣ и было скорѣе повліять на друга своего, чѣмъ на колеблющихся братьевъ по вѣрѣ, за то впоследствии онъ постарался въ научномъ сочиненіи фактически обосновать то, чего касался въ своемъ посланіи.

Но Профіатъ Дуранъ выдвинулся не только въ качествѣ полемическаго писателя и, вѣроятно, также историка (его историческое сочиненіе, впрочемъ, затеряно, кажется), — онъ приобрѣлъ большую извѣстность и какъ философъ-толкователь своимъ комментариемъ къ «*Mogeh*», какъ астрономъ-писатель своимъ сочиненіемъ о календарѣ «*Chescheb Haefod*» (Поясъ священническаго одѣянія) * и, главнымъ образомъ, въ качествѣ грамматика. Его древнееврейская грамматика «*Maase Efod*» (Дѣло священническаго одѣянія) ** съ весьма поучительнымъ лексикографическимъ введеніемъ — произведеніе зрѣлаго мыслителя; она приобрѣла особое значеніе въ обла-

* Слово *Хешевъ* имѣетъ также значеніе *счета, вычисленія* и въ этомъ смыслѣ оно здѣсь употребляется. Равнымъ образомъ слово *эфодъ* не означаетъ у нашего автора одѣянія; оно составлено изъ начальныхъ буквъ словъ: *ани* (я) *Профіатъ Дуранъ*.

** См. предыдущее примѣчаніе.

сти древнееврейскаго языкознанія тѣмъ, что вводитъ въ него совершенно новое философское направленіе, лексикографическое обоснованіе котораго предприняли выше упомянутый Іосифъ Каспи, а позднѣе Іегуда Месеръ Леонъ. Попытка навязать еврейскому языку категоріи Аристотеля ни въ какомъ случаѣ не могла увѣнчаться успѣхомъ, и уже слѣдующее поколѣніе вернулось къ эмпиризму Кинхи, оказавшемуся самымъ соответственнымъ принципомъ для изысканія законовъ еврейскаго языка; но попытка Эфоди все-таки сопровождалась благими послѣдствіями для научнаго изслѣдованія грамматики и для основанія ученія о синтаксисѣ; вся дѣятельность этого писателя, вообще, оказывала оживляющее вліяніе. Въ немъ ярче всего обнаруживается вся образованность и научное стремленіе періода эпигоновъ. Его грамматическія работы знаменуютъ третій, научно-систематическій періодъ новоеврейскаго языкознанія, считая за первый періодъ этихъ изслѣдованій—логическій, представитель коего былъ Ибнъ Ганахъ, и за второй—эмпирический, связанный съ именемъ Давида Кинхи.

Насколько его вліяніе сказалось на современникахъ, можно судить по накопившейся полемической литературѣ, въ которой, во всякомъ случаѣ, болѣе научнаго основанія, чѣмъ пустыхъ жалобъ или благочестивыхъ молитвъ. Если сравнить прежнія полемическія писанія съ появляющимися въ описываемую эпоху, то нельзя будетъ отрицать успѣхи, сдѣланные еврейскими учеными, вооруженными теперь научными орудіями для борьбы и защиты. Одновременно съ Профіатомъ Дураномъ жилъ и *Мататъя б. Мойсей Гіанцари* изъ Грассе, авторъ полемическаго діалога «*Achitob we Zalmon*» между евреемъ Ахитобомъ и однимъ христіаниномъ. Еврей Ахитобъ диспутируетъ съ христіаниномъ, а иѣкій Цалмонъ, вѣроятно магометанинъ, отпадаетъ отъ ислама изъ-за побѣды, одержанной Ахитобомъ.

Еще острѣй и самобытнѣе—полемическіе труды *Симона б. Цемаха Дурана* (1423); нельзя также обойти молчаніемъ его религіозно-философскіе опыты, хотя полемическія его произведенія, первоначально принятые въ составъ его богословскихъ, впоследствии, изъ за цензурныхъ соображеній, были выпущены и напечатаны отдѣльнымъ изданіемъ. Его трактатъ «*Magen Abot*» (Щитъ отцевъ) слѣдуетъ разсматривать, какъ главное изъ сочиненій евреевъ противъ ислама и какъ одно изъ самыхъ солидныхъ полемическихъ произведеній вообще. Симонъ Дуранъ опредѣляетъ отношеніе корана къ еврейскому закону съ такой же рѣзкой критикой, какъ

и спорные пункты между христіанами и магометанами съ одной стороны и между евреями и христіанами — съ другой. Онъ, правда, по временамъ предъубѣжденъ и несправедливъ, именно по отношенію къ исламу, который ему извѣстенъ былъ только изъ смутныхъ источниковъ; но критика его остроумна и удачна, насколько она направлена противъ враждебныхъ нападокъ, противъ которыхъ онъ направляетъ тотъ упрекъ, что самъ Основатель церкви не помышлялъ объ уничтоженіи іуданства. Глубокое вдумываніе въ исторію первоначальнаго христіанства и остроумныя возраженія, которыя отчасти и позднѣйшими изслѣдованіями въ этой области не были обезсилены, служатъ особеннымъ отличіемъ сочиненія Симона Дурана, проявившаго болѣе обстоятельное знакомство съ новозавѣтной литературой, чѣмъ всѣ его предшественники, каковымъ знакомствомъ онъ очень умѣло пользовался для своихъ цѣлей.

И сынъ его, *Соломонъ Дуранъ*, также написалъ сочиненіе въ защиту Талмуда, задѣятаго Жеронимомъ де-Санта-Фе, подъ заглавіемъ «*Milchamath Chobah*» (Война по долгу). Онъ ловко опровергаетъ обвиненія, направленные противъ Талмуда, и дѣлаетъ даже попытку толкованія талмудическихъ легендъ, которыя добровольно уступилъ противникамъ его предокъ Нахмани. Полемическая литература, понятно, все расширяется по мѣрѣ повторенія диспутовъ, не приобрѣтая, однако, ничего въ своемъ значеніи. Потопки опираются на аргументы предшественниковъ и часто повторяютъ ихъ доводы дословно; точно также и противники берутъ свое оружіе большею частью изъ арсенала прежнихъ, враждебныхъ еврейству, писателей. Къ числу важнѣйшихъ и наиболѣе бывшихъ въ употребленіи сочиненій этого послѣдняго направленія принадлежали сочиненія выше названнаго фрацисканца Николая де Лира, жившаго въ первой половинѣ четырнадцатаго вѣка во Франціи, взявшаго себѣ за образецъ своихъ «Постилъ» простыя библейскія толкованія Раши, но тѣмъ не менѣе писавшаго противъ евреевъ; аргументы этого писателя всѣми позднѣйшими снова принимались, какъ аргументы одного изъ лучшихъ знатоковъ раввинской литературы. Противъ него, какъ противъ одного изъ вождей анти-еврейской полемики, около половины слѣдующаго столѣтія многосторонне образованный врачъ и переводчикъ *Хаимъ б. Муса* написалъ сочиненіе «*Magen we-Remach*» (Щитъ и кинжалъ), въ извѣстной степени заключающее въ себѣ указанія по части искусства диспутированія, насколько такое искусство представлялось во всякомъ случаѣ неизбѣжнымъ. Въ этомъ же произведеніи равнымъ образомъ изложены діалоги между авторомъ и ры-

царяни и духовными лицами; діалоги эти—замѣчательный вкладъ въ исторію того времени. Однако, наиболѣе интересныя матеріалы этой книги слѣдуетъ считать все-таки правила, которыя Ханиъ б. Муза рекомендуетъ для диспутовъ: 1) пользоваться исключительно буквальнымъ смысломъ Писанія, избѣгая всякаго мистическаго или философскаго толкованія; 2) не признавать достовѣрными переводы ни Таргуна, ни Септуагинты; 3) не ссылаться на доказательства Гаггады, ни же на сочиненія Іосифа Флавія; 4) отрицать всякій способъ чтенія, уклоняющійся отъ масоретскаго текста; 5) не допускать библейскихъ выраженій сомнительнаго значенія; 6) не признавать вполне достовѣрными доказательства изъ Евангелія или исторіи апостольской. Онъ предвѣщаетъ далѣе и противъ философской діалектики, которая, если можно довѣрять его рассказамъ въ другомъ сочиненіи о вѣрѣ въ Мессію, процвѣтала, должно быть, тогда на еврейскихъ кафедрахъ Испаніи.

Главнымъ событіемъ и наиболѣе сильнымъ побужденіемъ для тогдашней полемической литературы былъ выше упомянутый диспутъ Тортозы 1413 г., вокругъ котораго группируется цѣлая литература и который продолжался почти два года. Съ еврейской стороны выступили двадцать два ученыхъ, между прочими и *Бидаль б. Бенвенисте*, извѣстный писатель, *Іосифъ Албо*, вѣрующій религіозный философъ, *Зерахъ Галеси*, по прозванію *Саладинъ*, философъ-переводчикъ съ арабскаго, выше упомянутые *Мататъя Гіаицари*, *Соломонъ Дуранъ*, *Исакъ Натанъ* и другіе; со стороны христіанъ главнымъ представителемъ былъ Іеронимъ де Савкта Фиде. Заключительное событіе диспута можно было заранѣе предвидѣть—это была папская булла, которой декретировалось полнѣйшее отлученіе евреевъ отъ всякихъ гражданскихъ и общественныхъ сношеній съ христіанами и обязательное присутствіе ежегодно, по крайней мѣрѣ, на трехъ миссіонерскихъ проповѣдяхъ.

Съ тѣхъ поръ для евреевъ осталось одно только оружіе—перо. И въ самой Германіи нашелся еще въ послѣдствіи между ними герой этого рода оружія—*Липманъ изъ Мюлаузена*, жившій въ началѣ пятнадцатаго вѣка въ Прагѣ и написавшій свой «*Nizzachon*» въ защиту іудейства противъ нападокъ христіанства. Липманъ весьма выгодно отличается отъ прочихъ своихъ германскихъ единовѣрцевъ. Онъ знакомъ съ еврейской литературой Испаніи, съ сочиненіями караниновъ; онъ также знаетъ и латинскій языкъ и на этомъ языкѣ читалъ даже и Новый Завѣтъ. Его апологія приурочена къ ряду библейскихъ книгъ и ловко отражаетъ всѣ на-

паденія. Талмудическому толкованію онъ слѣдуетъ не безусловно, причудливыя изреченія Гаггады онъ объясняетъ въ аллегорическомъ духѣ, а возраженія противниковъ отражаетъ со знаніемъ дѣла. Подобнаго рода сочиненіе должно было произвести не малое возбужденіе въ средѣ не-еврейскихъ ученыхъ, и уже нѣсколько лѣтъ спустя, бранденбургскій епископъ Стефанъ Бодемеръ считалъ себя обязаннымъ написать опроверженіе сочиненія этого раввина.

Ливманъ, проявившій въ выставленныхъ имъ шестнадцать членахъ (пунктахъ) вѣры равно и въ способъ пониманія Гаггады, болѣе свободныя воззрѣнія, заплатилъ все-таки дань своему времени. Онъ былъ, или позже сталъ, приверженцемъ Каббалы, рассчитывалъ годъ спасенія и писалъ разные комментаріи въ мистическомъ духѣ. Въ полемической литературѣ его «Nizzachon» сильно отдаетъ сочиненіями ученыхъ испанцевъ; его значеніе только въ томъ состоитъ, что онъ явился на нѣмецкой почвѣ. Еще долго вибрировало въ еврейской литературѣ движеніе, вызванное тѣми великими диспутами, на которыхъ всѣ доказательства и доводы, всѣ объясненія, любезности и даже уступки сокрушались о враждебное настроеніе противниковъ. Всѣ полемическія произведенія натурально направлялись прежде всего противъ самихъ зачинщиковъ диспутовъ. Но всѣ они вѣсть взятыя не достигаютъ болѣе высоты ранѣе охарактеризованныхъ произведеній, которыя обнаружили всю сущность того, что могъ для самозащиты противопоставить іуданскіе нападки ислама и христіанства съ точекъ зрѣнія религіозной, философской и общечеловѣческой.

Замѣчательно, а равнымъ образомъ и характеристично, что *караимы* не принимали никакого существеннаго участія ни въ этой полемической литературѣ, ни вообще въ широкомъ развитіи еврейской письменности эпохи эллиновъ. Такъ какъ они сами себя устранили, благодаря своимъ традиціоннымъ понятіямъ, отъ общаго развитія, то они и оставались изолированными, и только изрѣдка выдается изъ ихъ круга явленіе, достаточно значительное для того, чтобы обратить на себя всеобщее вниманіе. Но изъ этой тѣсно замкнутой среды не появлялось болѣе ни автора, ни произведенія, которые повліяли-бы рѣшительнымъ образомъ на ходъ литературы со временъ «Eschkol» Іегуды Гадаси, который пытался резюмировать всю литературную дѣятельность караимовъ въ теченіи четырехъ послѣднихъ вѣковъ. Все, что съ тѣхъ поръ вышло изъ этой секты, было по большей части соревнованіемъ или подражаніемъ раввинской литературѣ, и все-же

не болѣе какъ приведеніе въ порядокъ и просѣваніе сокровищъ прошлаго, къ которому карамы постоянно возвращались, ибо настоящее не прибавляло никакого новаго элемента, а будущее заставляло опасаться періода оцѣпенія и окаменѣнія. Воздѣйствіе испанско-арабскаго періода расцвѣта сказывается на всѣхъ сочиненіяхъ карамовъ того періода, оно замѣтнымъ образомъ проявилось и въ литературномъ творествѣ врача *Арона б. Іосифа*, которому образцами служили Нахмани и Ибнъ-Эзра; въ своемъ комментарий къ Пятикнижію «*Mibchar*» (Выборъ) онъ колеблется между обоими этими экзегетами, слѣдуя то символическому толкованію одного, то раціоналистическому изложенію другаго, потому-то самъ авторъ только очень рѣдко вышается до оригинальныхъ воззрѣній. Несмотря на это, его сочиненіе сдѣлалось центромъ всей карамиской экзегетики ближайшаго столѣтія, такъ какъ чувствовался недостатокъ въ выдающемся вождѣ. Аронъ б. Іосифъ довелъ также до извѣстной степени законченности и молитвенный ритуаль карамовъ; но тутъ не обошлось безъ значительныхъ займовъ у презрѣнныхъ раввинистовъ. Въ особенности собраніе гимновъ карамовъ состоитъ частью изъ подражаній, частью изъ заимствованій у раввинской синагогальной поэзіи. Такимъ образомъ тотъ-же молитвословъ содержитъ въ себѣ одновременно формулы проклятій, направленныхъ противъ раввинистовъ даже на день отпущенія грѣховъ, а непосредственно рядомъ и поэтическія молитвы болѣе чѣмъ сорока противокарамискихъ авторовъ. «Вотъ такимъ-то образомъ враги дѣйствительной, но приверженцы измышленной традиціи, принуждены были признать господство своихъ противниковъ въ поэзіи и богослуженіи».

И отъ этой участи не могъ ихъ охранить и единственный видный поэтъ ихъ, котораго новѣйшія изслѣдованія съ полной достовѣрностью приурочиваютъ къ двѣнадцатому или тринадцатому столѣтію, въ то время, какъ карамы и ихъ литературные защитники, въ своемъ стремленіи выдвинуть на достаточную высоту литературу и культуру карамизма, хотѣли этого ученика-подражателя произвести въ предшественники ново-еврейской поэзіи; мы говоримъ объ *Моисей Даран*, выказавшемъ себя въ своемъ «*Tashkemoni*» знатокомъ наиболѣе выдающихся твореній періода расцвѣта—а именно Іегуды Галеви, у котораго онъ заимствуетъ образы, формамъ котораго онъ рабски, почти буквально подражаетъ, притомъ такъ, что ему даже не удалось сообщить имъ новое поэтическое достоинство; это поэтъ, который большей частью щеголяетъ кунштюками въ манерѣ и характерѣ позднѣйшихъ и даже не брезгаетъ то

тамъ, то сямъ и пошлымъ стишкомъ, если представляется возможность достигнуть этихъ эффекта.

Въ противоположность этому, лишенному всякаго значенія подражателю, слѣдуетъ скорѣе одобрять, чѣмъ порицать соревнованіе съ раввинской литературой и усовершенствованнымъ новоеврейскимъ стилемъ въ твореніяхъ Арона б. Іосифа и комментаторовъ его сочиненія. Всѣхъ этихъ явленій, конечно, не было достаточно, чтобы влить въ вымирающую литературу новую жизнь. Многоэтажные комментаріи, требники, собранія молитвъ и объясненія принципіальныхъ различій между караимами и раввинистами—вотъ содержаніе всей литературы, которая съ утомительной послѣдовательностью возвращается въ той же колеѣ въ которую ввели ихъ въ дни процвѣтанія караимства болѣе даровитые предшественники. Только появленіе Маймуни пробудило къ жизни новый цвѣтокъ на засохшей вѣтви. Аронъ б. Эліа, Никоидіецъ, сочинилъ въ половинѣ 14-го вѣка религиозно-философскую книгу, которой суждено было стать для караимства тѣмъ, чѣмъ сдѣлался «Могеһ» для раввинской литературы. Книга эта носитъ заглавіе «*Ев Шаѵѵим*» (Древо жизни) и имѣетъ задачей обосновать философски религиозное познаніе. Если принять въ соображеніе, что тогда прошло уже почти полтора столѣтія съ появленія «Могеһ» Маймуни, и что Аронъ Никоиди жилъ и писалъ въ дни раціоналистовъ-философовъ, въ одно время съ Леви б. Герсономъ, то врядъ-ли можно будетъ вторить славословію его почитателей, давшихъ ему титулъ Маймуни караимовъ. Аронъ б. Эліа въ своемъ произведеніи стоитъ въ сущности на томъ пунктѣ, до котораго болѣе чѣмъ за 300 лѣтъ до того довелъ караимскую философію религіи Іосифъ аль-Басиръ; онъ стремится эклектическимъ путемъ согласовать систему старыхъ Мутекаллимуновъ съ Аристотелевой философіей Маймуни и еврейской догматикой. Такимъ образомъ онъ удержалъ изъ Маймуни только немногимъ болѣе, чѣмъ способъ толкованія св. Писанія въ «Могеһ» и отношеніе къ Аристотелю, не смотря на то, что его сочиненіе распространяется о тѣхъ-же вопросахъ и обработано по тому-же методу. Онъ остается на точкѣ зрѣнія Мутазила и только рѣдко въ состояніи отдѣлится отъ болѣе древнихъ караимскихъ авторитетовъ, чтобы взобраться на ту-же высшую ступень философскаго пониманія, которой ужъ ранѣе того достигъ Маймуни. Самостоятельность сужденія, которую онъ умѣетъ проявлять въ рѣшительныхъ вопросахъ сравнительно съ «Могеһ», строгая критика, прилагаемая имъ къ основнымъ вопросамъ

религіозной догматики—вотъ единственныя преимущества этого не по заслугамъ прославляемаго философа, котораго почитаютъ величайшимъ и послѣднимъ авторитетомъ секты.

Подобно всѣмъ караннамъ-теологамъ, и Аронъ б. Эліа написалъ свою «Книгу заповѣдей» и свой комментарий къ пятикнижію «Kether Thora» (Вѣнецъ ученія), въ которомъ онъ хотѣлъ дать нѣчто въ родѣ библейской экзегетики Ибнъ Эзры, не обладая ни талантомъ, ни остроуміемъ послѣдняго. Съ многообъемлющей ученостью онъ пользуется караннскими и раввинскими комментаріями и подвергаетъ критикѣ воззрѣнія предшественниковъ; самъ онъ, однако, только весьма мало ниѣтъ прибавить къ этому новаго или открыть какія-нибудь новыя точки зрѣнія въ дѣлѣ объясненія Писанія. Его историко-критическое введеніе къ комментарий на Пятикнижіе, широко задуманное по образцу такого-же сочиненія Ибнъ Эзры, начинается слѣдующими стихами: «Когда о расколѣ я узналъ, который столь много зла причинялъ, и какъ съ той стороны и съ другой борцы вступаютъ въ бой—страсть проснулась и въ сердцѣ моемъ сразиться съ врагомъ. И въ праведной жизни и въ вѣрѣ потщусь утвердить каранновъ, ихъ возвысить стремлюсь». На сколько благороденъ и великъ этотъ вступительный стихъ, настолько же ниже намѣренія осталось приведеніе его въ исполненіе. И Арону б. Эліи не удалось пробудить къ новой жизни изсохшіе кости. Онъ остался послѣднимъ авторитетомъ караннства, которое съ тѣхъ поръ уже не могло выйти изъ своего оцѣпенѣвія и стать бокъ о-бокъ на равныхъ правахъ съ раввинскимъ противникомъ, ужъ не говоря о томъ, чтобы съ успѣхомъ бороться противъ него.

Эпигоны.

II.

То, что недоставало двумъ предъидущимъ вѣкамъ — осмысленная критика философской традиціи и извѣстная самостоятельность по отношенію къ чуждымъ вліяніямъ, — то было предоставлено пятнадцатому столѣтію. Новые повороты въ мышленіи и наукѣ понадобились, чтобы снова возвести съ основанія сильно расшатанное зданіе философской догматики. Начало этого переворота глубоко вдается въ періодъ эпигоновъ, работа которыхъ, естественно распространившаяся въ ширину, а не въ глубину, могла быть рано или поздно исчерпана. Здѣсь повторяется то же явленіе, которое мы можемъ такъ часто наблюдать въ разныхъ областяхъ духовной жизни.

Когда открыто новое поле знанія, когда минуетъ великая литературная эпоха, тогда на долю послѣдующихъ поколѣній остается менѣ славная, но не менѣ необходимая работа собиранія и просѣванія, расширенія, обоснованія и углубленія, проникновенія въ детали и наконецъ пополненія всѣхъ промежутковъ. Когда и эта работа завершена, тогда выступаютъ новые люди и новый элементъ проникаетъ въ духовную культуру, которая никогда не отдыхаетъ, какъ культура почвы, сопоставляемая обыкновенно съ первой поэтами и историками.

Въ еврейской литературѣ этого періода направленіемъ новаго творчества предшествуетъ замѣчательное, хотя и не непосредственно выступающее явленіе—открытаго возмущенія противъ *Аристотеля*, пользовавшагося въ то время уже цѣлыя столѣтія неограниченными самодержавіемъ въ синагогѣ.

Вмѣстѣ съ возрастаніемъ религіозности, снова народившейся, благодаря умноженію преслѣдованія и страданія, должно было измѣниться и это обстоятельство. Библия и Аристотель, которыхъ раціоналисты почитали почти за двѣ равноправныя великія державы, должны были теперь подвергнуться новому испытанію, приведенію къ предвидѣнному конечному заключенію: что въ вѣрѣ одной—спасеніе человѣчества. Изъ такихъ же посылокъ исходила и христіанская схоластика того періода, и подобно Петру Рамусу и Хисдай Крескасъ былъ теперь занятъ тѣмъ, чтобы поколебать почтеніе къ аристотелизму, бывшему до того главной опорой схоластической философіи, и водрузить на его развалинахъ знамя вѣры. Конечные результаты, однако, получились различные; въ то время, когда такъ авторитетъ церкви былъ поколебленъ, здѣсь укрѣпили авторитетъ синагоги и открыли мистицизму свободный входъ подъ ея своды. Не смотря на то, этотъ новый фазисъ еврейской религіозной философіи былъ не безъ хорошихъ послѣдствій. Она пробудила заснувшія души, она стала въ передніе ряды полемики и создала, наконецъ, религіозно-философскія творенія съ глубокими содержаніемъ.

Что этотъ переворотъ проистекъ изъ стремленія къ независимости, легко понятно, если знать рабскую зависимость отъ Маймуни-Аристотелевой философіи, которой добровольно отдались величайшіе мыслители. Но непосредственнымъ побужденіемъ къ тому послужили, понятно, войны, которые приходилось вести въ то время представителямъ синагоги противъ борцовъ церкви. Однимъ изъ наиболѣе отважныхъ бойцовъ былъ *Хисдай б. Абраамъ Крескасъ* (1377) изъ Барцелоны. Этотъ, за послѣдніе

вѣка почти забытый мыслитель, былъ въ свое время признаваемъ величайшимъ талмудическимъ авторитетомъ, рядомъ съ другомъ своимъ Исакомъ б. Шешетомъ. Онъ былъ ученикомъ Нисина б. Рубена; философскій духъ учителя перешелъ также къ его ученику, призванному открыть собою новую эру въ еврейской религіозной философiи—эру вѣрующей философiи религiи.

То, что собственно поставилъ себѣ цѣлью Хисдай, было, въ дѣйствительности, не болѣе и не менѣе, какъ возвратъ науки къ вѣрѣ, какъ полное опроверженіе съ престола философiи, которую онъ для этого долженъ былъ довести *ad absurdum*. Подобное предпріятіе въ то время было настоящимъ революціоннымъ актомъ, и нужны были мужество силъ лаго мыслителя, оригинальность свободно творящаго самостоятельнаго духа, чтобы осилить на это въ тѣ времена. Хисдай былъ вѣстѣ съ тѣмъ, считая отъ Леви б. Герсона, первымъ оригинальнымъ явленіемъ въ еврейской литературѣ. Только одинъ образецъ былъ у него предъ глазами. И того привлекавшій къ себѣ благочестивыхъ философовъ его племени уже въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ, что они не разъ переводили его главное сочиненіе на свой любимый еврейскій языкъ: эти образцы были арабскій философъ Алгазали, котораго «*Tehafot al-filasifa*» (Опроверженіе философiи) исходило изъ тѣхъ же точекъ зрѣнія и стремилось къ достиженію тѣхъ-же результатовъ. Это сочиненіе поставило себѣ цѣль: доказать истинность корана путемъ философiи и затѣмъ разрушить послѣдствія. Оно не только и Хисдай имѣлъ намереніе подвергнуть разборъ съ философскою точкою зрѣнія истины Библии и затѣмъ, достигнувъ заранее несомнѣнныхъ для него результатовъ, свергнуть философiю съ престола. Пріемъ, употребленный Хисдаемъ для приведенія въ исполненіе своего предположенія, подтверждаетъ однако, его самостоятельность и доказываетъ, что онъ все-же не былъ въ такой степени зависимъ отъ арабскаго философа, какъ его знаменитый предшественникъ отъ другаго арабскаго философа. Въ широкую задачу, поставленную собою, Хисдай достигъ результатовъ своего мышленія. Задача была выполнена: доказано, что философия не въ состояніи доказать истинности Библии и затѣмъ, достигнувъ заранее несомнѣнныхъ для него результатовъ, свергнуть философiю съ престола. Пріемъ, употребленный Хисдаемъ для приведенія въ исполненіе своего предположенія, подтверждаетъ однако, его самостоятельность и доказываетъ, что онъ все-же не былъ въ такой степени зависимъ отъ арабскаго философа, какъ его знаменитый предшественникъ отъ другаго арабскаго философа. Въ широкую задачу, поставленную собою, Хисдай достигъ результатовъ своего мышленія. Задача была выполнена: доказано, что философия не въ состояніи доказать истинности Библии и затѣмъ, достигнувъ заранее несомнѣнныхъ для него результатовъ, свергнуть философiю съ престола.

* Сочиненіе Хисдаи, которое онъ назвалъ «*Tehafot al-filasifa*», было переведено на арабскій языкъ и появилось въ светъ въ 1161 году. Оно было переведено на арабскій языкъ и появилось въ светъ въ 1161 году. Оно было переведено на арабскій языкъ и появилось въ светъ въ 1161 году.

въ нихъ еврейскіе теологи налагали главные пункты своей религіи въ исчерпывающихъ учебникахъ, которые по распредѣленію и порядку матеріала походили на коммедиумы схоластиковъ и во всякомъ случаѣ даютъ возможность усмотрѣть формальное вліяніе этихъ послѣднихъ на еврейскую литературу. Извѣстна только первая главная часть сочиненія Хисдая — «Or Adonai» (Божій свѣтъ), тогда какъ вторая — «Ner Adonai» (Божій свѣтляникъ) не вышелъ въ свѣтъ.

Хисдай въ своемъ сочиненіи, естественно, прежде всего обращается противъ Майнуни, значеніе котораго онъ вполне признаетъ, но идеи котораго онъ однако долженъ оспаривать, такъ какъ тотъ основывается на ученіяхъ грека, «отуманившаго въ наши дни глаза Израиля». Хисдай поэтому хочетъ путемъ собственнаго умозрѣнія утвердить основы еврейскаго ученія. Трудъ его распадается на четыре трактата, изъ которыхъ первый занимается вѣрой въ бытіе Божіе, какъ корнемъ всѣхъ положеній религіи, второй — тѣми религіозными принципами, безъ которыхъ ученіе, исходящее изъ Божества, было бы невозможностью, между тѣмъ какъ въ третьемъ трактатѣ опредѣляются всѣ тѣ положенія религіи, которыя хотя и обязательны для каждаго послѣдователя іуданзма, но все же не могутъ быть названы основными положеніями религіи, а въ четвертомъ — говорится о традиціонныхъ воззрѣніяхъ, не имѣющихъ, правда, обязательной силы, но не лишенныхъ тѣмъ не менѣе извѣстнаго значенія и цѣнности для совокупности всей системы. Полемика Хисдая прежде всего обращается противъ ученія Майнуни о Богѣ, котораго онъ познаетъ совершеннымъ изъ откровенія, а не путемъ умозрѣнія и спекуляціи. Поэтому онъ съ не малымъ искусствомъ старается опровергнуть всѣ двадцать шесть доказательствъ, выставленныхъ Майнуни-Аристотелевскимъ ученіемъ о Богѣ, чтобы дойти до того положительнаго утвержденія, что для этого познанаія «врата умозрѣнія закрыты», въ то время какъ врата вѣры широко раскрыты и изъ нихъ навстрѣчу вѣрующимъ громко раздается: «Слушай, Израиль, Вѣчный, нашъ Богъ — единственный Богъ»! Остроуміе Хисдая въ его отрицательныхъ доказательствахъ остается достойнымъ удивленія, если даже не слѣдовать его положительнымъ построеніямъ. Его пониманіе атрибутовъ Божества — чисто и возвышенно: предчувствіе того, что Спиноза въ послѣдствіи называлъ «интеллектуальной любовью, которою Богъ самъ себя любитъ» — проходитъ красной нитью сквозь міръ его идей, въ которомъ любовь прославляется какъ истинное блаженство Бога и также какъ совершенное блаженство человѣка.

Полагая, что разрушилъ философское понятіе о Богѣ, Хисдай идетъ логически далѣе, изслѣдуя идеи Маймуни и Леви б. Герсона о знаніи Бога, о Провидѣніи, о всемогуществѣ, о пророчествѣ, свободѣ воли и цѣли Богомъ даннаго ученія, причеиъ — насколько дѣло касается послѣдняго изъ упомянутыхъ изслѣдователей—Хисдай ревностно оспариваетъ его мнѣнія. Соглашаясь въ существенномъ съ Маймуни въ воззрѣніяхъ на Провидѣніе, и пророчествѣ, онъ въ вопросѣ о свободѣ воли человѣка уклоняется отъ всѣхъ предшествовавшихъ еврейскихъ мыслителей. Онъ старается представить ее какъ несоединенную съ существомъ созданія, зависимаго отъ Бога. Рѣшимость человѣка, по его мнѣнію, не произвольная, а вынужденная; она хотя и свободна въ томъ смыслѣ, что мы не сознаемъ никакого принужденія, но въ то же время она необходима, какъ зависящая отъ причины. Отвѣтственность и виѣняемость человѣка,—два понятія рѣшающаго значенія для каждой религіи,—онъ пытается обосновать особымъ образомъ, выставивъ награду и наказаніе, какъ необходимыя, съ благомъ цѣлаго соединенныя слѣдствія исполненій и нарушеній, которыя и тогда даже справедливы, когда человѣкъ не свободенъ, будучи постоянно мудры и благи, но которыя тѣмъ не менѣе происходятъ изъ душевнаго состоянія, предопредѣляющаго дѣяніе въ человѣкѣ, а не изъ внѣшняго образа, носящаго это дѣяніе. И тутъ оригинальный ходъ мыслей Хисдая — прообразъ Спинозы, философски обосновавшаго такимъ же образомъ тѣ же идеи о свободѣ воли человѣка и знаніи Бога—хотя, правда, для другихъ цѣлей.

И 13 символовъ вѣры, составленныхъ Маймуни, рѣшительно оспаривалъ Хисдай, и этимъ далъ толчекъ къ богатому послѣдствіями возмущенію противъ догматики Маймуни. Онъ прежде всего обращается противъ теоріи созданія Аристотелевой школы, въ особенности Герсона, подробно опровергая ее. Затѣмъ онъ доказываетъ, что основныя начала Маймуни—собственно принципы *всякой* религіи и что они для іудаизма, для котораго они спеціально составлены, значить или слишкомъ много или слишкомъ мало; самъ онъ выставляетъ 8 существенныхъ положеній и дѣлаетъ попытку обосновать ихъ. Несмотря на это, Хисдай въ своихъ построеніяхъ подвигается впередъ не менѣе произвольно, чѣмъ это, по его воззрѣніямъ, сдѣлалъ Маймуни. Поэтому-то третій, равно и четвертый, трактатъ его произведенія не столь важенъ, сколько обѣ первыя части, принадлежащія по критикѣ предшественниковъ и по собственнымъ положительнымъ идеямъ автора къ числу оригинальнѣйшихъ произведеній еврейской религіозной философіи среднихъ вѣковъ. Строгая послѣдовательность, съ какою Хисдай

старался поколебать зданіе Аристотелевой философіи, привела его въ заключеніи вплоть въ объятія вѣры; онъ не отступилъ даже предъ злыми духами и ангелами, которыми онъ, равно какъ и небеснымъ тѣламъ, приписываетъ вліяніе на человѣческія дѣянія, въ то время, какъ онъ же рѣшительно не благоволилъ къ каббалистическому ученію о переселеніи душъ и о возможности того, что душа ребенка не можетъ достигъ безсмертія. Такимъ образомъ трудъ Хисдая и по своимъ ошибкамъ и по своимъ достоинствамъ — памятникъ времени, въ которое онъ жилъ и которое, судя по дошедшимъ до насъ свидѣтельствамъ, весьма высоко цѣнило его. Предпріятіе Хисдая было продолжено учениками и послѣдователями, если и не съ такимъ искусствомъ, то съ большимъ успѣхомъ, однако. Самъ же онъ, изъ за своей жесткой оригинальности, а именно вслѣдствіе туманнаго трудно-понимаемаго способа изложенія своихъ философскихъ идей, остался изолированнымъ мыслителемъ.

Полную противоположность Хисдаю представлялъ изъ его современниковъ *Симонъ б. Цемахъ Дуранъ*, выше уже упомянутый нами въ качествѣ полемикаго писателя. Этотъ гораздо болѣе популяренъ и легко понимается. Его философское основное сочиненіе «*Magen Aboth*» (Щитъ отцевъ) — популярное сопоставленіе важнѣйшихъ философскихъ ученій, насколько они касаются іудейства, которое, понятно, для него стоитъ неизмѣнно выше всякаго философскаго изслѣдованія; это тенденціозное сочиненіе безъ болѣе глубокаго литературнаго значенія, но оно имѣетъ цѣну въ исторіи культуры и вслѣдствіе яснаго воззрѣнія на сущность вещей и вопросы времени. Такой-же ясностью отличаются и прочія произведенія многосторонняго автора. Въ одномъ изъ нихъ «*Og Chajim*» (Свѣтъ жизни), которое, кажется, затерялось, онъ, вѣроятно, выступилъ съ полемикой противъ Хисдая Крескаса въ защиту 13-и членовъ вѣры Майнуни. Въ одномъ позднѣйшемъ сочиненіи, превосходномъ философскомъ комментарий на книгу «Іовъ» «*Oheb Mischpat*» (Любовь къ правдѣ) самъ Симонъ Дуранъ доходитъ до собственной постановки членовъ вѣры и ограничиваетъ ихъ число тремя: вѣрой въ Бога, откровеніемъ, наградой и наказаніемъ по смерти. Симонъ Дуранъ былъ здравомыслящимъ ученымъ, много сдѣлавшимъ и въ области Талмуда и оставившимъ по себѣ въ трехъ томахъ своихъ «Отвѣтовъ» много доказательствъ, какъ логическаго мышленія, такъ и тонкаго чувства права и кроткаго образа мыслей. Его синагогальныя поэтическія произведенія, которыя, однако, по формѣ далеко ниже содержанія, прославляютъ праздники Господни и оплакиваютъ несказанное несчастіе чумы,

гонений и злой судьбы, преслѣдовавшей его племя, и которою не былъ пощажень и онъ самъ вмѣстѣ со всѣми своимъ семействомъ.

Насколько, однако, съ другой стороны, диспуты, за которыми по нѣтамъ слѣдовалъ этотъ злой рокъ, расширяли поле зрѣнія мысли—это показываютъ философы-писатели той эпохи. Въ числѣ еврейскихъ ученыхъ, принимавшихъ участіе въ диспутѣ въ Тортозѣ, находился и *Иосифъ Албо* изъ Монреаля, ученикъ Хисдая Крескаса. На его долю выпало написать книгу, которая проистекаетъ изъ настоятельной потребности того времени, стала важнымъ произведеніемъ по части еврейской теологіи не только того періода но и послѣдующаго и вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлалась книгой народнаго чтенія. Чѣмъ рѣже въ литературѣ вообще попадаются сочетаніе столь различныхъ условій, тѣмъ выше слѣдуетъ ставить заслуги Албо. Эта заслуга его не умаляется и тѣмъ многократно поясненнымъ фактомъ, что Албо не стѣснялся привлекать для совѣта весьма часто своихъ предшественниковъ и воспроизводить ихъ мнѣнія даже безъ указанія источниковъ, какъ всеобщее достояніе.

Сочиненіе Албо носило заглавіе «*Ikkarim*» (Основные ученія) * и представляетъ намъ полную систему еврейскаго вѣроученія. Онъ принимаетъ три члена вѣры, поставленные Симономъ Дураномъ—въ сущности же первоначально Аббой Мари б. Моисеемъ, извѣстнымъ противникомъ Маймуни—и отчасти мотивируетъ ихъ въ тѣхъ же выраженіяхъ какъ и Симонъ Дуранъ. Подъ его-то именемъ они дошли и до нашего времени. Тѣмъ не менѣе трудъ его оказалъ услугу тѣмъ, что въ немъ исчерпывающе изложена сущность принципа еврейской религіи, и притомъ изложена прекрасно. Албо былъ проповѣдникомъ, и философская гомилетика, развившаяся тогда до высшей степени совершенства въ средѣ испанскихъ евреевъ, легла и въ основаніе его произведенія, которое вслѣдствіе этого-то, правда, и стало популярнымъ, между тѣмъ, какъ оно съ другой стороны по глубинѣ и убѣдительности стоитъ не только ниже творенія Маймуни и Леви б. Герсона, но и произведеній современниковъ. Покоясь на полемическомъ основаніи, сочиненіе это стало въ концѣ концовъ все таки цѣльной системой; въ четырехъ отдѣлахъ тутъ подробно объясняются основныя положенія религіи въ ихъ примѣненіи къ іудаизму и оспариваются догматическія теоріи предшественниковъ и противниковъ. Высшимъ правиломъ Албо выстав-

* Вѣриѣ, по техническому значенію слова, „Догматы вѣры“.

ляетъ слѣдующее: каждый еврей долженъ вѣрить, что все, сообщаемое въ Торѣ, заключаетъ въ себѣ чистую истину; поэтому, кто отрицаетъ въ этомъ содержаніи что-нибудь съ сознаніемъ, что онъ этимъ поступаетъ противъ изреченія Торы, тотъ долженъ считаться еретикомъ. Альбо оспариваетъ затѣмъ 13 членовъ вѣры Маймуни, 26 позднѣйшаго мыслителя, вѣроятно, Ибнъ Биляин *, а также и основныя положенія своего учителя Крескаса, что впрочемъ не помѣшало ему опираться на этого послѣдняго болѣе чѣмъ это было необходимо, часто почти дословно повторяя его. Затѣмъ онъ приступаетъ къ изложенію своего собственнаго, или скорѣе молчаливо заимствованнаго, мнѣнія, что слѣдуетъ различать отъ догматовъ положенія изъ нихъ выведенныя, и принять основныя принципы только 3. Тѣмъ не менѣе это различіе не должно вести къ тому, чтобы произвести различіе въ вѣрѣ между корнями и вѣтвями.

Кто вѣритъ въ основной принципъ бытія Божьяго, долженъ вѣрить и въ единичность Бога, его безтѣлесность и всемогущество. Такимъ образомъ Альбо къ тремъ основнымъ догматамъ присоединяетъ еще шесть пунктовъ, которые ему кажутся необходимыми въ качествѣ огражденія трехъ высшихъ истинъ. Ядро его системы заключается въ религіозной догматикѣ. По его мнѣнію, божественная религія обладаетъ такими-же эмпирическими положеніями, какія имѣетъ наука, и откровенія Божьи суть историческій фактъ, причины котораго на столько-же скрыты отъ насъ, на сколько и причины магнетизма, хотя эти послѣднія вѣдь дѣйствительно существуютъ точно также, какъ и самъ магнетизмъ. Но такъ какъ всякая религія называетъ себя божественною, то нужно установить критеріумъ истинности для религій истинной, отличающейся отъ другихъ своимъ содержаніемъ, которое не должно заключать въ себѣ ничего, противорѣчащаго принципамъ и ихъ корнямъ и вѣтвямъ, и своимъ законодателямъ, миссія котораго должна носить въ самой себѣ доказательство правды. Слѣдующія затѣмъ разсужденія Альбо о свободѣ ученія и свободѣ мысли еврейства, о его миссіи и существованіи различныхъ религій, отличаются логичностью изложенія, ясностью и послѣдовательностью въ развитіи идеи.

Напротивъ того, онъ поступаетъ въ рѣшительную зависимость отъ Маймуни и Крескаса, когда въ послѣдующихъ отдѣлахъ касается чисто философскихъ вопросовъ. Его понятіе о божествѣ построено вполне на выводахъ этихъ обоихъ мыслителей, а въ полемикѣ противъ крайностей

* Эта догадка едва-ли основательна.

Карпелесъ. Ист. евр. Литературы.

Аристотелевой школы онъ слѣдуетъ исключительно Крескасу, не называя его. За то важна и имѣетъ не малое значеніе его система въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ, выходя изъ потребности полемики, вынужденъ установить новое ученіе въ пользу истинности еврейской религіи и нелогичности замѣнить синайское откровеніе другимъ. Тутъ Албо, какъ это было уже съ его учителемъ, вступаетъ въ область, собственно чуждую еврейской догматикѣ, и присвоиваетъ себѣ идеи, заимствованныя имъ въ арсеналѣ противника. Если устраненіе вѣры въ Мессію, какъ основнаго догмата, было скорѣе скрытымъ нападеніемъ на другихъ *, то, напротивъ того, въ допущеніи наслѣдственнаго грѣха у Хисдая и въ ученіи Албо о душевномъ спасеніи, какъ цѣли человѣка, слѣдуетъ видѣть скорѣе уступки господствующему направлению, которыхъ значеніе оба мыслителя не могли себѣ уяснить надлежащимъ образомъ, но которыя, въ ихъ переходѣ на еврейскую почву обнаруживали характеристическое вліяніе внѣшнихъ идей **.

Для того, чтобы обезпечить за потомками Авраама это душевное спасеніе — спасеніе, которому Албо не могъ въ философскомъ школьномъ языкѣ новогерманскаго даже подыскать подходящее выраженіе — еврейство, по его мнѣнію, даетъ два средства: истинную вѣру, заключающуюся въ религіозныхъ основныхъ ученіяхъ, и истинную дѣятельность, которую составляетъ исполненіе религіозныхъ обязанностей. Развитиємъ этой руководящей идеи Албо заключаетъ свое сочиненіе, не обойдясъ безъ возданія чести Каббалѣ и ея основной книгѣ «Зогару» и уже одними этими засвидѣтельствовавъ глубокую пропасть, отдѣлявшую его время отъ золотыхъ дней еврейской религіозной философіи. Если такимъ образомъ его сочиненіе для исторіи философіи имѣетъ только второстепенную цѣнность, то въ области еврейскаго богословія оно — явленіе выдающееся, и при этомъ не лишено также историческаго интереса для исторіи полемики въ тогдашнемъ воззрѣніи на эту послѣднюю. Такъ компетентные изслѣдователи справедливо выставляли на видъ, что, напримѣръ, мысли Албо объ отдѣльныхъ

* Отрицая силу догмата и мессіанизма, Албо только сталъ на точку зрѣнія древнѣйшихъ раввиновъ, такъ какъ въ Талмудѣ находится даже мнѣніе, совсѣмъ противоположное ученію о Мессіи, на что Албо и ссылается. *Ред.*

** Едва-ли возможно считать ученіе о спасеніи души, какъ цѣль благочестивой жизни, заимствованіемъ извнѣ, такъ какъ въ древне-раввинской литературѣ всѣ библейскія обѣщанія блага и блаженства толкуются въ смыслѣ будущей жизни, предназначенной для душъ праведныхъ. *Ред.*

христiанскихъ догматахъ, равно какъ и объ экзегетикѣ отцевъ церкви, часто почти буквально сходны съ разсужденiями Лютера по тѣмъ же вопросамъ.

Младшимъ современникомъ Албо, и несомнѣнно болѣе даровитымъ, чѣмъ онъ, былъ *Іосифъ ибнъ Шемтобъ*, сынъ того Шемтоба, который написалъ сочиненiе противъ философіи и главнымъ образомъ противъ Маймуни. Іосифъ былъ одинъ изъ плодовитѣйшихъ и почетнѣйшихъ писателей Испанiи; если его имя и сочиненiя не приобрѣли такой популярности, какою пользовались другіе его современники, то причина этого заключалась въ свойствѣ его творчества, болѣе серьезнаго и солиднаго, чѣмъ у остальныхъ писателей. Іосифъ, на сколько извѣстно, оставилъ тринадцать сочиненiй, относящихся къ области философіи, богословія, полемики и экзегетики. Его философское главное сочиненiе—оконченное въ 1442 г.—озаглавлено «*Кевод Елоhimъ*» (Почитанiе Бога) и представляетъ преимущественно попытку построить этику на еврейскомъ фундаментѣ. Конечною цѣлью человѣка авторъ призываетъ, по еврейскому ученiю, служенiе Богу, по философамъ — спекулятивное познанiе. И онъ пытается провести параллель между арабско-аристотелевскими идеями и ученiями еврейства, параллель, въ которой, натурально, побѣда остается за іуданизмомъ. Сравненiе это, впрочемъ, сдѣлано основательнѣе, чѣмъ у всѣхъ другихъ современниковъ, и содержитъ въ себѣ много извлеченiй изъ писанiй Аристотеля. Результатомъ оказывается у автора убѣжденiе, что аристотелевскія добродѣтели образуютъ человѣка, еврейскіе же законы и предписанiя—еврея. Злѣмъ слѣдуетъ попытка разграничить объ области, дающая однако мало новаго и оригинальнаго. Іосифъ б. Шемтобъ, въ противоположность своему отцу, хотя и старается положительно увѣрить въ противномъ, признаетъ изученiе философской науки крайне необходимымъ; только по его мнѣнiю, какъ думалъ нѣкогда Соломонъ б. Адеретъ, изученiе это слѣдуетъ начинать уже въ зрѣломъ возрастѣ. Конечная цѣль его изслѣдованiй заключена въ положенiи: философія и откровенiе по формѣ и цѣли тождественны и только по методѣ различны. Аристотелевская философія, по его мнѣнiю, конечно, противорѣчитъ іуданизму во многихъ важныхъ пунктахъ. Даже у Маймуни не находитъ онъ яснаго и отчетливаго опредѣленiя конечной цѣли еврейскаго ученiя, которая натурально заключается въ добросовѣстномъ исполненiи религіозныхъ предписанiй.

Эго обстоятельство не препятствуетъ, однако, либеральному писателю отводить Аристотелю подобающее мѣсто между «мудрецами народовъ» и

объяснять обширными комментаріями «*Mogeh*» Маймуни, равно какъ и многія сочиненія Аристотеля и толкованія Аверроэса. Его комментарий Аристотелевой физики есть даже обширнѣйшее и основательнѣйшее, а вѣсть съ тѣмъ и послѣднее сочиненіе этого плодовитаго писателя, между трудами котораго еще одинъ заслуживаетъ особеннаго упоминанія, потому, что онъ вѣроятно первый въ этой области. Сочиненіе это, озаглавленное «*En Ha Mogeh*» (Глазъ, т. е. Путеводитель проповѣдника) есть первая научная гомилетика на еврейскомъ языкѣ, развивающая методологическимъ образомъ основныя правила краснорѣчія и объясняющая цитатами и примѣрами, какъ слѣдуетъ проповѣднику обращаться съ экзегетикой. Иосифъ б. Шемтобъ, пользовавшійся почетнымъ значеніемъ и при дворѣ кастильскаго короля, получавшій даже часто позволеніе диспутировать о философскихъ предметахъ въ присутствіи короля и вельможъ, справедливо признавался «представителемъ самой разносторонней учености и философскаго образованія, примѣнявшихъ исключительно къ утвержденію іудаизма на прочныхъ основаніяхъ.» Сына его *Шемтоба б. Иосифа* можно также отчасти считать представителемъ этого современнаго направления. Онъ писалъ философскіе трактаты о конечной причинѣ созданія міра, о первичной матеріи и ея отношеніяхъ къ душѣ, слѣдуя въ этомъ взглядамъ древнихъ философовъ, преимущественно Аристотеля и его толкователей: сверхъ того написаны имъ комментаріи ко многимъ Аристотелевымъ сочиненіямъ и къ «*Mogeh*» Маймуни, и проповѣди въ философскомъ тонѣ его отца, которому онъ вообще слѣдовалъ въ способѣ мышленія, хотя не сравнился съ нимъ въ значеніи. Характеристично, что фамилія Шемтобовъ въ ея литературной производительности представляетъ собою въ совершенной точности отношеніе еврейской науки къ Маймуни. Между тѣмъ, какъ Шемтобъ б. Шемтобъ нападаетъ на «*Mogeh*», Иосифъ ионъ Шемтобъ, сынъ, старается найти компромисъ, Исаакъ б. Шемтобъ, его братъ, защищаетъ учителя отъ нападеній своего собственнаго отца, а Шемтобъ б. Шемтобъ, внукъ, восхваляетъ «*Mogeh*,» какъ единственнаго руководителя по лабиринту философскихъ идей.

Къ кругу вѣрующихъ философовъ этого эпигонскаго періода, принадлежитъ и *Абраамъ б. Шемтобъ Бибаю* изъ Гүэски, жившій во второй половинѣ пятнадцатаго столѣтія. Онъ также комментировалъ сочиненія Аристотеля, дѣлая это по Аверроэсу, котораго онъ признавалъ глубокимысленнѣйшимъ толкователемъ Аристотеля и защищалъ отъ нападеній Леви б. Гersona; еще неизданный комментарий его къ метафизикѣ Аристотеля

ость, по мнѣнію знатоковъ, самый значительный трудъ, какой только былъ отдѣланъ евреями для этой отрасли аристотелевской философіи. Сверхъ того написалъ онъ религіозно-философское сочиненіе «*Degech Eshupah*» (Путь Вѣры) и собраніе проповѣдей. Философское произведеніе его имѣетъ цѣлью «доказать совершенство еврейской вѣры и ея согласіе съ аргументами изслѣдователей». Оно состоитъ изъ трехъ отдѣловъ; въ двухъ первыхъ трактуются традиціонныя путевыя философскія гипотезы, въ третьемъ излагается и устанавливается на твердыхъ основаніяхъ еврейская вѣра въ откровеніе. Пользу и важность положительной религіи Бибаго ставитъ такъ высоко, что готовъ принять и ея ошибки, такъ какъ, не смотря на нихъ, она все таки приводитъ человѣка къ блаженству, порождаетъ и поддерживаетъ познаніе Бога и укрѣпляетъ въ человѣкѣ убѣжденіе въ бытіи Вѣчнаго Существа, на которое мы должны стремиться походить. Бибаго также обсуждаетъ тринадцать пунктовъ Майнуним и защищаетъ ихъ отъ различныхъ нападеній, между тѣмъ, какъ взгляды Леви б. Герсона на нихъ опровергаются. Трудъ этотъ не отличается духомъ глубокаго изслѣдованія и философскою ироничностью, но онъ проникнутъ кротостью и терпимостью въ образѣ мыслей, которыя въ ту пору борьбы съ каждымъ днемъ становились все рѣже и рѣже.

Если требованіе, что истинная философія не можетъ быть построена на предвзятыхъ мнѣніяхъ, основательно, то всѣхъ вышеупомянутыхъ ученыхъ—неисключая и самаго Хисдая Крескаса—едва ли можно признавать за философовъ, такъ какъ они исходили изъ какого нибудь опредѣленнаго предположенія и къ нему пытались примѣнить спекулятивное мышленіе. Но чѣмъ сильнѣе эта система укоренялась, тѣмъ болѣе религіозная философія превращалась въ религіозную догматику или даже въ философскій Мидрашъ, который въ свою очередь могъ считаться только предварительною ступенью къ находившейся тогда въ фазисѣ полнаго расцвѣта философской гомилетики. Большая часть появившихся въ ту пору философскихъ сочиненій стоитъ на границѣ между этикой, экзегетикой и гомилетикой, вслѣдствіе чего точное разграниченіе ихъ по отдѣльнымъ отраслямъ едва ли возможно. Но между тѣмъ, какъ въ произведеніяхъ Іосифа Албо, Іосифа ибнъ Шентоба, Авраама Бибаго преобладаетъ чисто-догматическій элементъ, въ трудахъ другихъ знаменитыхъ современниковъ на первый планъ выступаетъ элементъ больше этический, — на примѣръ, въ книгѣ бывшаго родомъ

изъ Прованса *Исака Натана* (1487 г.): «*Meamez Koach*» (Укрѣплѣніе силы), содержащей въ себѣ подробное изображеніе всѣхъ добродѣтелей и пороковъ и психологически прослѣдившей ихъ источники, проявленія и цѣли. Описываемымъ здѣсь душевнымъ состояніямъ свѣдущій авторъ даетъ библейскія и талмудическія наименованія, тутъ же приводя и много приѣровъ изъ исторіи. Тотъ самый писатель, съ которымъ мы познакомились уже въ полемической литературѣ, оставилъ и другой значительный трудъ, пережившій его время, именно—первую еврейскую библейскую конкорданцію подъ заглавіемъ «*Meir Nethib*» (Освѣтитель Пути), т. е. группировку библейскихъ стиховъ въ алфавитномъ порядкѣ, расположенномъ по началъ-нымъ буквамъ главныхъ словъ предложеній, по ихъ корнямъ и производству. Хотя этотъ трудъ составленъ по образцу латинской конкорданціи францисканца *Арлотто де Прато* (1290 г.), но по плану и по исполненію онъ все-таки оригиналенъ, и имъ оказаны хорошія услуги экзегетикѣ позднѣйшихъ столѣтій. Онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ полемической потребности, но при этомъ не лишень научной тенденціи и обладаетъ достоинствами, выходящими за предѣлы тогдашней борьбы. Исаакъ Натанъ былъ также первый еврейскій ученый, пользовавшійся введеннымъ христіанами въ тринадцатомъ столѣтіи раздѣленіемъ Пятикнижія на главы, раздѣленіемъ, принятымъ во всѣхъ новыхъ изданіяхъ Библии.

Но еще лучше этого разносторонняго ученаго разработалъ область эпической библейской экзегетики *Исаакъ б. Моисей Арама* изъ Заморы. Его гомилетическій коментарій къ Библии, озаглавленный «*Akedath Jizchak*» (Связаніе Исаака), пріобрѣлъ большую популярность въ еврейскихъ сферахъ. Въ своихъ прочувствованныхъ и умныхъ, хотя иногда и натянутыхъ, толкованіяхъ Арама исходитъ большею частью изъ философіи; рѣдко также упускаетъ онъ случай привлечь къ дѣлу Аристотелеву этику; но это не иѣшаетъ ему полемизировать съ философіей Аристотеля по ея существу и быть врагомъ раціонализма, противъ котораго онъ рѣзко возстаетъ въ формѣ видѣнія въ маленькомъ сочиненіи «*Chavuth kaschan*» (Строгое предвѣщаніе). Этотъ трудъ, живо изображающій религіозные и нравственные порядки того времени, имѣетъ культурно-историческій интересъ. Многія другія полемическія и экзегетическія писанія этого автора, повидимому, затеряны. Интересное явленіе въ эту эпоху движенія вспять представляетъ собою также личность *Саадіи б. Маймунъ Ибнъ Данана* (1485 г.), который сдѣлался извѣстенъ въ новое время не только какъ толкователь Писанія, но и какъ поэтъ, а равно историческими работами. Онъ ставитъ

поэзію очень высоко и признаетъ поэтовъ «полу-пророками»; онъ сочинялъ даже маленькія пѣсни любви и эпиграммы, каково наприѣръ слѣдующее стихотвореніе:

Милая на моей груди,
Арфа на ея груди—
Такъ запоетъ она меня на смерти!

При этомъ онъ пишетъ и юридическія зашѣтки, въ которыхъ также затрогиваются и объясняются историческіе вопросы, и дѣлаетъ при помощи хронологическихъ показаній обзоръ хода еврейской исторіи, а равно и перечень въ послѣдовательномъ порядкѣ преемниковъ ученія отъ Іеуды Ганасси до Маймуни.

Чисто гомилетическій характеръ имѣютъ собранія рѣчей (Deraschot), проповѣдей и разсужденій, преимущественно по прежнимъ образцамъ, *Іоэля Ибнъ Шэйба* изъ Туделы, написавшаго также подъ заглавіемъ «*Olath Sabbath*» (Субботняя Жертва) комментаріи къ Псалмамъ, книгѣ Іова и Плачамъ,—затѣмъ *Исаака Абоаба II*, извѣстнаго талмудическаго учителя, котораго проповѣди и суперъ-комментаріи къ Раши и Нахмани и талмудическіе отвѣты (респонзы) жадно читались современниками,—*Іосифа б. Авраама Хаюна*, снабдившаго большую часть книгъ Библіи гаггадическими объясненіями, которыя сдѣлались образцомъ для одного изъ превзошедшихъ этого писателя преемниковъ его,—наконецъ другихъ испанскихъ проповѣдниковъ, въ рѣчахъ которыхъ философскій элементъ продолжаетъ еще играть видную роль, хотя это уже не элементъ чистаго мышленія, а приправленное догматикою, Гаггадою и гомилетическою экзегетикою философствованіе. Для спекулятивныхъ идей такихъ людей, какъ Маймуни, Леви б. Герсонъ, даже Хисдай Крескасъ, наступившее время не было благопріятнымъ. Чѣмъ мрачнѣе складывались политическія обстоятельства, чѣмъ болѣе увеличивалось внѣшнее давленіе, чѣмъ глубже нравственное паденіе проникало во внутрь еврейскихъ общинъ, тѣмъ рѣшительнѣе ученые отворачивались отъ тѣхъ мыслителей и принимали къ религіи и ея безусловнымъ защитникамъ, у которыхъ искали утѣшенія, совѣта и забвенія. Даже занятію Талмудомъ не столь усердно предавались въ пятнадцатомъ столѣтіи, какъ тѣмъ толкованіямъ, которыя цѣлью ставили себѣ всеобщее утѣшеніе и идеальное упованіе, а равно и этой гомилетикѣ, обнаруживавшейся въ философской фразеологіи.

Слѣдуетъ снова пробѣжать быстро пройденную нами область, чтобы достигъ послѣднихъ видныхъ представителей талмудическихъ занятій въ Испа-

нім, сучасниківъ Хисдая Крескаса, авторитетъ которыхъ распространився изъ Іспаніи по всѣмъ странамъ «разсѣянія». Это вѣрно прежде всего по отношенію къ *Исаку б. Шешету* (1374)—сокращенно Ribasch—изъ Барцелоны, ученику Нисима б. Рубена, другу и товарищу по занятіямъ вышеназваннаго философа. Исакъ б. Шешетъ слѣдовалъ традиціямъ Соломона б. Адерета; онъ мужественно боролся противъ увлеченій Каббалы, но съ неменьшимъ рвеніемъ и противъ идей философін. Онъ не стѣснялся нападать какъ на Маймуни и Леви б. Герсона, такъ и на Нахмани. Онъ былъ въ свое время первымъ талмудическимъ авторитетомъ, къ которому всѣ присоединялись добровольно. Его «рѣшенія» — исторически и фактически важный источникъ изученія обстоятельствъ того періода. Строго религіозное направленіе, усвоенное Исакомъ б. Шешетомъ существенно, однако, различалось отъ такого-же направленія германскихъ талмудистовъ; философское образованіе не было чуждо испанцу и осужденіе философін у него не было фанатическимъ, а происходило изъ серьезнаго, но благочестиваго и кроткаго настроенія. Характеристичнымъ для стремленія этого мужа является его протестъ противъ одного товарища, *Хаима Галипаны* въ Гусекѣ—автора имѣющагося въ рукописи сочиненія «Ешек Рефаімъ» (Долина Гигантовъ), въ которомъ описаны гоненія на евреевъ въ Іспаніи, и нѣкоторыхъ комментаріевъ — изъ за того, что этотъ послѣдній осмѣлился ввести въ своей общинѣ нѣкоторыя облегченія, не во всемъ согласныя съ обычными возрѣніями. Хаимъ, во всякомъ случаѣ, былъ однако далеко болѣе опаснымъ новаторомъ, чѣмъ Исакъ могъ подозрѣвать. Онъ готовъ былъ дѣлать всѣ уступки, которыя только можно было привести какъ нибудь къ соглашенію съ закономъ, и въ этомъ своемъ стремленіи, которое, понятно, онъ въ то время не могъ провести, онъ ссылался на значительнѣйшіе талмудическіе авторитеты. Свои смѣлыя мысли о второмъ Исаи, о вѣрѣ въ Мессію и т. п. онъ развилъ въ сочиненіи «Iggereth Hageulah» (Посланіе объ избавленіи), правда, только робкими намеками. Исаакъ б. Шешетъ указываетъ ему на истинный путь въ серьезной, хотя и кроткой формѣ, пытаясь возвратить на стезю вѣры «старца, пріобрѣвшаго себѣ знаніе».

Въ слѣдующемъ поколѣніи наиболѣе почтеннымъ талмудическимъ авторитетомъ былъ *Симонъ б. Цемахъ Дуранъ*, уже при жизни Исака б. Шешета выступившій въ качествѣ его противника, а впоследствии ставшій его преемникомъ по раввинату въ Алжирѣ, куда оба они бѣжали отъ испанскихъ гоненій. Въ Іспаніи занятія Талмудомъ въ началѣ 15-го вѣка нашла представителя въ лицѣ *Исака б. Якова Кампантона* (1463),

достигшаго глубокой старости, но оставившаго по себѣ всего одно лишь методическое произведеніе, въ видѣ вступленія къ изученію Талмуда «*Darkhe Nataalmud*» (Пути Талмуда), которое притомъ еще и не указываетъ на особыя дарованія или глубокое пониманіе предмета. Нѣкоторые ученики его оставили литературныя произведенія по той же талмудической области, не превосходящія сочиненія учителя. По методичности и систематичности сочиненіе одного послѣдующаго ученаго *Иосун б. Иосифа Галеви* изъ Толедо (1467), озаглавленное «*Halichot Olam*» (Пути міра), превосходитъ трудъ Кампантона. Сочиненіе это трактуетъ о диспутахъ Мишны и о спорныхъ формулахъ Гемары въ формѣ яснаго обзрѣнія. Благодаря удобству къ употребленію, сочиненіе это позже было переведено на латинскій языкъ и сдѣлалось такимъ образомъ источникомъ, изъ котораго христіанскіе теологи обыкновенно черпали свои свѣдѣнія о талмудическихъ предметахъ.

Во всѣхъ этихъ методическихъ и объяснительныхъ трудахъ, однако, болѣе или менѣе замѣтенъ упадокъ знанія. Но и на этой степени упадка комментарія и конспекты испанцевъ все еще выгодно различаются по научной системѣ и логичному ходу мыслей отъ подобныхъ же сочиненій германскихъ авторовъ, выше нами перечисленныхъ, равно какъ и отъ учителей, эмигрировавшихъ изъ Германіи въ Италію, которые ввели въ этой послѣдней странѣ занятія Талмудомъ по своимъ понятіямъ. Изъ нихъ въ 15-мъ вѣкѣ ученѣйшимъ былъ *Иосифъ б. Соломонъ Колонъ* (1480) въ Мантуѣ, родившійся во Франціи, но получившій образованіе въ германскихъ талмудическихъ школахъ. Онъ состоялъ въ оживленной перепискѣ со всѣмъ еврейскимъ ученымъ міромъ. Собраніе его «*мнѣній*» — свидѣтельство «мощнаго самосознанія и твердаго образа мыслей, особенно полезнаго по отношенію къ новообразовавшимся тогда общинамъ». Колонъ вступилъ въ горячій споръ съ болѣе свободными представителями науки въ Италіи и съ турецкими раввинами. Корреспонденція между Колономъ и однимъ изъ послѣднихъ приняла даже такіе размѣры, что впослѣдствіи стѣснялись передать ее печати изъ за уваженія къ обоимъ.

И современникъ его *Яковъ б. Иуда Ландау* (1500) въ Павіи былъ тоже германскаго происхожденія и съ успѣхомъ распространялъ по Италіи германское изученіе Талмуда. Краткій конспектъ всего раввинскаго закона, изготовленный имъ для одного ученика, носилъ названіе «*Agur*» (Собраніе) и былъ впослѣдствіи въ большомъ употребленіи, но также и рѣзко оспа-

риваемъ. Ландау придерживается главнымъ образомъ Іегуды * б. Ашера и его Tugim, а равно и «отвѣтовъ» Якова Мельна. Въ основу своего труда онъ положилъ текстъ Tugim, пополненный имъ по воззрѣніямъ и рѣшеніямъ позднѣйшихъ авторовъ и по знакомымъ ему обычаямъ Германіи, Франціи и Италіи. И помимо этого онъ приобрѣлъ заслуженную извѣстность въ области еврейской письменности и сдѣлался предкомъ семейства, пользующагося уваженіемъ въ исторіи еврейскихъ ученыхъ.

Духовное творчество всѣхъ этихъ писателей, естественно, вращается только въ тѣсномъ кругу изученія Талмуда, выступленіе за предѣлы котораго въ то время представлялось чуть ли не покиданіемъ стяга. И на самомъ дѣлѣ почти всякое выступленіе изъ этого круга было сопряжено съ бѣгствомъ изъ подъ знамени. Отношенія среди еврейства того времени представляются намъ вообще крайне безотрадными и разшатанными, когда мы посмотримъ на нихъ въ зеркалѣ тогдашнихъ нравовъ «Iggereth Musar», которое подставилъ имъ современникъ *Соломонъ Алами*. Какъ голосъ предостерегающаго пророка, звучитъ его слово, укоряющее богатаго за его роскошь, высокомеріе и стремленіе къ власти, всѣхъ же вообще за подражаніе чужимъ обычаямъ, пренебреженіе законовъ религіи, недостатокъ въ смиреніи и духѣ общественномъ, не щадящее также проповѣдниковъ и писателей, потворствующихъ модѣ и представляющихъ изъ себя какихъ то недоучекъ. «Да не приключится съ нами тоже, что съ тѣми каталонскими философами», такъ заканчивается этотъ смѣлый очеркъ нравовъ, «которые посрамлены были въ преданности вѣрѣ въ дни испытанія невѣждами, мальчиками и женщинами. Но обѣтованное слово невя подкрѣпляетъ; сила этого обѣтованія такъ велика, источникъ, изъ котораго истекаетъ наше упованіе, такъ богатъ, что я не отчаяваюсь въ прекрасной будущности Израиля, который сознаетъ нѣкогда свои прегрѣшенія и которому все еще будетъ прощено».

Понятно, и Алами причины всякаго зла видѣлъ въ философіи и въ убѣдительныхъ выраженіяхъ предостерегаетъ отъ занятія ею. Но во всякомъ случаѣ врядъ ли то поколѣніе нуждалось еще въ подобныхъ предостереженіяхъ, такъ какъ философія, равно какъ и паука, и безъ того для него были потеряны и идеи предшественниковъ не находили интереса къ себѣ и пониманія въ людяхъ той эпохи. Въ средѣ этого поколѣнія, которому суждено было дожить до бурныхъ дней, нашелся одинъ только человекъ воз-

высвѣтившійся надъ уровнемъ обыденности, представшій потомкамъ какъ образецъ, къ которому они могли стремиться; это былъ *Исакъ б. Иуда Абраванель* «изъ колѣна Исая изъ Внелеема, изъ царскаго дома Давида», какъ самъ онъ писалъ (1437—1508), мужъ, достойно заключившій собою рядъ еврейскихъ ученыхъ и государственныхъ людей въ Испаніи, да и весь вообще еврейскій испанскій періодъ.

Абраванель, бывшій, какъ извѣстно, министромъ двухъ королей, не былъ однако литературнымъ дилетантомъ, котораго выдвинуло его важное общественное положеніе, а великимъ ученымъ и писателемъ. Онъ отличался одновременно строгой набожностью, и извѣстной свободой мышленія—наслѣдство испанскаго періода расцвѣта,—и знаніемъ свѣта, недостававшимъ всѣмъ предшественникамъ его и вступившимъ въ его лицѣ въ кругъ еврейской литературы въ качествѣ новаго элемента. Тѣмъ не менѣе и ему можно было часто ставить въ упрекъ нетерпимость его къ идеямъ прежнихъ изслѣдователей, противъ которыхъ онъ страстно вооружался, не стѣсняясь въ то же время пользоваться ими въ разиѣрахъ, превышающихъ даже то, что позволяли себѣ въ средніе вѣка. Было-ли причиной тому, что при его скитальческой жизни и постоянныхъ превратностяхъ судьбы, когда онъ часто былъ предоставленъ одной своей памяти, чужія мысли составляли амальгаму съ его собственными, или если допустить даже, что даръ параллельнаго творчества въ немъ простирался до буквальнаго воспроизведенія чужихъ мнѣній,—достаточно того, что все же Абраванель не избѣгнулъ упрека въ томъ, что онъ, чувствовалъ себя какъ дома въ еврейской и нееврейской литературахъ, часто цитирующій древнихъ философовъ, схоластиковъ и христіанскихъ знатоковъ Библии, онъ на одной страницѣ оспариваетъ старшихъ современниковъ, въ особенности Абрагама Бибаго, а на другой самъ ими пользуется сверхъ мѣры и безъ обозначенія именъ. И все же Абраванель былъ необыкновеннымъ мыслителемъ, остроумнымъ и мудрымъ истолкователемъ Библии, обогатившимъ религіозную догматику и толкованіе Писанія многими цѣнными вкладами.

Уже наиболѣе раннія его работы возвращаются въ этихъ двухъ областяхъ. Мы говоримъ о двухъ его меньшихъ произведеніяхъ, изъ которыхъ одно «*Zurath Hajesodoth*» трактуетъ о «первичной формѣ элементовъ» и въ извѣстной степени должно быть рассматриваемо какъ философская диссертация, между тѣмъ какъ другое «*Atereth Sekenim*» (Вѣнецъ старости) слѣдуетъ считать его философски-экзегетической программой. Онъ связалъ съ библейскимъ стихомъ изъ книги Исхода: «вотъ я посылаю

ангела передъ тобою» — разсужденіе въ 25 отдѣлахъ о главнѣйшихъ религіозныхъ вопросахъ и догматическихкихъ объясненіяхъ, которое обнаруживаютъ въ немъ большую начитанность въ сочиненіяхъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ философовъ.

Только по оставленіи Абраванелемъ государственной службы наступилъ важнѣйшій періодъ его экзегетическихкихъ работъ. Уже на родинѣ онъ закончилъ свой коментарій къ Второзаконію. Въ Испаніи онъ писалъ — во время вынужденнаго досуга своего — объясненія къ историческимъ книгамъ Библии по отдѣламъ, часто всего въ нѣсколько дней. Коментарій къ «Іошуа», «Судьямъ» и «Самуилу» онъ закончилъ въ теченіи полугода. Но большую часть своихъ догматическихкихъ и экзегетическихкихъ сочиненій онъ написалъ въ изгнаніи, а именно въ Италіи. Всѣ эти произведенія, однако, носятъ на себѣ только легкіе слѣды его скитальческаго образа жизни. Они скорѣе разработаны съ такой добросовѣстностью и съ такой неторопливой обстоятельностью, что нельзя не признать творческой силы въ человѣкѣ, съумѣвшемъ ихъ создать во время такихъ ударовъ рока. И такого признанія сочиненія его дѣйствительно удостоились какъ въ кругу евреевъ, такъ и въ кругу христіанъ, среди народа и ученыхъ. Особенности абраванельской экзегетики, въ самомъ дѣлѣ на столько выдавались, что онѣ по неволѣ должны были всѣмъ бросаться въ глаза при тогдашнемъ состояніи библейскаго толкованія. Съ Абраванеля начинается опять новая эпоха библейской экзегетики; онъ держится на равномъ отдаленіи и отъ раціоналистическаго изложенія философовъ и отъ мистическаго толкованія каббалистовъ и идетъ тѣмъ среднимъ путемъ грамматически-историческаго объясненія Писанія, который нѣкогда проложила сѣверофранцузская школа и который уравнивала испанская школа въ лицѣ Кимхи, Леви б. Герсона и др. Цѣль, къ которой ведетъ этотъ путь — развитіе естественнаго смысла Писанія.

Уже выше было нами указано, какъ на новый элементъ, внесенный Абраванелемъ въ науку, на его знаніе свѣта и людей, дѣлавшіе его въ высшей степени способнымъ прослѣдить историческіе ходы древности съ опытностью государственнаго человѣка и достичь болѣе глубокаго пониманія тѣхъ историческихкихъ эпохъ и эпизодовъ, котораго никогда не въ состояніи были бы усмотрѣть удаленные отъ свѣта изслѣдователи въ своихъ тихихъ кельяхъ. Его знакомство съ нееврескими экзегетами — онъ цитируетъ Іеронима и Августина также свободно какъ Николая де-Лира и даже Павла де Бургосъ — привело его, наконецъ, къ научной обработкѣ библей-

скихъ произведеній. Не будучи знакомъ съ сочиненіями Танхума, онъ постигъ необходимость предпосылать отдѣльнымъ книгамъ Библіи извѣстныя общія замѣчанія о сущности ихъ, о времени ихъ составленія и т. п. которыя должны были пріобрѣсть, и на самомъ дѣлѣ пріобрѣли значеніе важныхъ вкладовъ въ такъ называемую «науку введенія»; болѣе 30 христіанскихъ теологовъ занимаются въ послѣдствіи экзегетическими сочиненіями Абраванеля, переводятъ, конспектируютъ и распространяютъ его важнѣйшія воззрѣнія. Самъ онъ, какъ выше сказано, отличается замѣчательною терпимостью по отношенію къ мнѣніямъ нееврейскихъ писателей, въ то время, какъ онъ-же клеймитъ названіями еретиковъ и лжеучителей своихъ еврейскихъ предшественниковъ, такихъ людей, напр., какъ Албалагъ, Палквера, Леви б. Герсонъ, Нарбони, Профіатъ Дуравъ, Каспи, Царца, Бибаго и др.

За исключеніемъ нѣкоторыхъ частей изъ агіографовъ, Абраванель снабдилъ комментаріями всѣ книги Писанія. Языкъ комментаріевъ легокъ и ясенъ, даже изященъ. Духъ, надъ ними вѣющій, духъ просвѣщеннаго и знающаго писателя. Противъ его остроумія врядъ-ли устояла хоть одна изъ безчисленныхъ трудностей обработки библейскихъ произведеній. Онъ самъ въ началѣ каждого отдѣла возбуждаетъ несчетные вопросы, на которые, однако, онъ тутъ же самъ и даетъ отвѣты. Правда, эти отвѣты скорѣе приводятъ въ изумленіе, чѣмъ удовлетворяютъ и дѣйствительно разсѣваютъ сомнѣнія—но цѣль, которую онъ себѣ поставилъ, вполне соотвѣтствуя его религіознымъ воззрѣніямъ, не дозволяетъ никакого дальнѣйшаго сомнѣвія. Вѣрующее-же настроеніе во всякомъ случаѣ въ той манерѣ, съ которой Абраванель сопоставляетъ и изъясняетъ идеи Писанія, почерпнетъ удовлетвореніе и утвержденіе въ излюбленныхъ убѣжденіяхъ.

Къ этимъ то убѣжденіямъ обращаетъ свое слово Абраванель и въ другихъ своихъ болѣе значительныхъ религіозно-философскихъ сочиненіяхъ и изслѣдованіяхъ. Они наполняютъ третій періодъ его литературной дѣятельности, но въ общемъ стоятъ ниже его экзегетическихъ работъ. Утомительная пространность и растянутость, выступающія уже въ сочиненіяхъ второго періода, здѣсь въ сочетаніи съ многословіемъ старости, иногда становятся просто нестерпимы. Высокомерная манера, съ которой уже ранѣе Абраванель старался умалять значеніе своихъ предшественниковъ, теперь становится уже прямо фанатической исключительностью, которой пріятно было бы не давать ходу ничьему иному, крошѣ своего мнѣнія. Вліяніе

начальныхъ судебъ его племени и семейства, потеря отечества много содѣйствовали къ опраченію духа, наполняющаго эти произведенія, и къ надломленію свѣжей силы, вѣкогда создавшей объясненія къ Библии въ свѣтломъ увлеченіи творчествомъ. Философская цѣнность этихъ сочиненій ничтожна. Но принадлежность его къ ученію перипатетиковъ во всякомъ случаѣ не безусловно; сердце его вмѣстѣ съ вѣрующими философами религіи и только почтеніе къ старшимъ удерживаетъ его отъ открытаго возстанія противъ аристотеле-арабской философіи и нѣшаетъ прикнуть къ понятіямъ новѣйшихъ. Рядомъ съ этимъ онъ прекрасный знатокъ и почитатель христіанской схоластики, нашедшей себѣ въ то время широкое распространеніе въ кругу евреевъ.

Томас Аквинскій и былъ тѣмъ, менѣе всего дружественнымъ къ евреямъ, *doctor angelicus*, чьи сочиненія особенно охотно переводились и изучались евреями—новое доказательство въ пользу того, что еврейская литература почти никогда, даже и въ самыя мрачныя времена, не имѣла исключительно партикулярной окраски. Но особенно влекло еврейскихъ ученыхъ къ этому схоластику, вѣроятно, какъ формальная сторона его философіи, состоявшая въ правильномъ силлогистическомъ резонерствѣ, такъ и общаго содержаніе, «которое изъ арсенала діалектики извлекало оружіе для защиты положительныхъ ученій религіи и рассматривало философію просто какъ подготовительную школу въ высшей теологіи». Можетъ быть они усматривали въ трудахъ обоихъ величайшихъ схоластиковъ духъ Авицеброна, ихъ вдохновителя, который и еврейскому духу не всегда оставался чуждымъ. Достаточно того, что въ вѣкъ Абраманеля совершается тотъ замѣчательный переворотъ въ понятіяхъ, что возрѣнія Соломона Габироля снова этимъ путемъ, чрезъ посредство христіанской схоластики, начинаютъ проникать въ еврейскую религіозную философію. Какъ ранѣе съ арабскаго, такъ теперь евреи съ ревностью занимаются переводами съ латинскаго на древнееврейскій, а отчасти и на языки тѣхъ странъ гдѣ они терпимы. *Али б. Иосифъ Хабилю* съ этой именно цѣлью и изучилъ латинскій языкъ и съ большимъ знаніемъ дѣла перевелъ съ латинскаго «*Quaestiones disputatae de anima*» Томы Аквинскаго а, вѣроятно, и нѣкоторые другіе трактаты того же автора. Еще задолго предъ тѣмъ, уже Іуда Романи, извѣстный переводчикъ, перевелъ нѣкоторыя важнѣйшія произведенія знаменитаго схоластика. Въ одно время съ Хабилю жилъ и *Абраамъ ибнъ Нахміасъ* (1490), переводчикъ комментарія Томы Аквинскаго къ Аристотелевой не-

тафизикъ, называющій его въ своемъ предисловіи «великимъ философомъ, главой схоластиковъ, никогда не оставлявшимъ истинные пути, чья нога никогда не оступалась, чьи творенія совершенны». Кромѣ *Томы* и важнѣйшія сочиненія Альберта Великаго, Вильгельма изъ Оксана, Скота Эригены и даже произведенія менѣе извѣстныхъ схоластиковъ номиналистическаго направленія, какъ напр. Марсилія изъ Ингения и друг. — этотъ послѣдній спеціально *Абраамомъ б. Исакомъ Шаломомъ* — были переведены на еврейскій языкъ вышеупомянутыми и другими еврейскими учеными. Религиозно-филосовское сочиненіе послѣдняго автора «*Neweh Schalom*» (Жилище мира) принадлежитъ къ тому-же посредствующему направленію. Его манера философствованія мало отличается отъ манеры современниковъ; онъ разсматриваетъ теологическіе и каббалистическіе вопросы о брѣнности міра, о пророчествѣ и безсмертіи въ духѣ философствующихъ и вѣрующихъ схоластиковъ и подчиняетъ всякое человѣческое размышленіе теологической истинѣ. Слѣдуетъ здѣсь упомянуть и *Баруха б. Исака ибнъ Тамма*, переложившаго метафизику Аристотеля и разныя сочиненія схоластиковъ съ латинскаго. Побудительную причину къ этимъ переводамъ съ латинскаго, начавшимъ въ то время вытѣснять заимствованія съ арабскаго, этотъ послѣдній писатель такъ характеризуетъ въ своемъ введеніи къ своему переводу: «Цѣль и высшее благо каждого человѣка — мудрость, метафизика Аристотеля наиболѣе совершенное и знаменитое сочиненіе объ этомъ предметѣ. Вотъ почему я и перевелъ эту важную книгу съ латинскаго на еврейскій; ибо переводъ, который сдѣланъ съ арабскаго, виѣстѣ со словами искажилъ и смыслъ, такъ что книга стала на себя не похожа». Своей цѣлью эти переводчики выставляютъ: вѣрный переводъ безъ прибавленія и безъ упущенія. Къ ихъ ряду приныкаетъ также и грекъ *Иосифъ Кити*, сочинившій въ тоже время логику на аристотелевской основѣ, и не разъ участвовавшій и въ переводахъ на древне-еврейскій языкъ.

Возвращаясь къ Абраамелю, скажемъ, что и онъ принималъ участіе въ этихъ работахъ. Онъ перевелъ съ латинскаго на еврейскій трактатъ *Томы* Аквинскаго «*de spiritualibus creaturis*» и опровергъ другое сочиненіе того-же схоластика «*de creatiōe*» въ одномъ изъ своихъ теологическихъ произведеній.

Съ большимъ уваженіемъ говоритъ онъ тамъ о «величайшемъ христіанскомъ ученомъ», который, «въ Богѣ, у котораго пониманіе, воленіе и дѣйствіе — одно, признавалъ первичную волю, независимо отъ вре-

мени создавшую вселенную», — тезисъ, почерпнутый Өмой, однако, не изъ Алгацали, а изъ «Источника жизни» Соломона Габироля.

Рядомъ съ этниъ Абраванель занимался самыми разнообразными изслѣдованіями и трудами, которыми, однако, не можетъ быть отказано въ извѣстной причинной связи и въ единомъ направленіи мысли. Онъ писалъ комментаріи къ пасхальной «Гаггадѣ», къ «Изреченіямъ отцевъ», къ «Moreh» Маймуни, къ завершенію котораго ему воспрепятствовала лишь смерть его. Изъ числа его религіозно-философскихъ работъ, кромѣ того, слѣдуетъ назвать трудъ его о вѣроученіи іудаизма «Rosch Eshupah», (Вершина вѣры), въ существенномъ направленный противъ Маймуни, Крескаса и Албо, вообще-же—противъ установленія «членовъ вѣры», потому-де, что весь законъ іудаизма одинаково обязателенъ; далѣе «Mifaloth Elohim» (Чудеса Господни)—философски догматическій трактатъ о твореніи съ ссылкой на вышеупомянутыя идеи схоластики; затѣмъ нѣсколько писаній объ ученіи о Мессіи, воскресеніи, наградѣ и наказаніи, «Maschiah Jeschuah» (Посланіе спасенія), также «Jeschuoth Meschichoh» (Помощь Его Помазанника), въ которыхъ онъ своимъ страждущимъ и пришедшимъ въ отчаяніе единовѣрцамъ преподаетъ надежду на царство Мессіи и утѣшенія Писанія и Гаггады, дабы они узрѣли въ зеркалѣ прошедшаго счастливое будущее. Какъ и многіе до него, Абраванель тоже поддавался заблужденію вычислять годъ спасенія. Но ясный духъ его, его кроткій, самымъ страданіемъ не помраченный, образъ мыслей въ концѣ концовъ все же одержали побѣду надъ всѣми заблужденіями и въ послѣднихъ сочиненіяхъ своихъ онъ царство Мессіи вдохновенно истолковываетъ, какъ время, когда познаніе единого Бога и господство права, единоклубія и нравственности распространятся между всѣми людьми. Родъ человѣческій,—говоритъ этотъ изъ края въ край гонимый страдалецъ,—собственность Божія; поэтому то цѣль Бога въ томъ, чтобъ оно достигло совершенства.

По подобнымъ мыслямъ и воззрѣніямъ, высказаннымъ въ такое время, когда давно угрожавшій рокъ разразился съ бѣшеннымъ неистовствомъ надъ племнемъ Іуды, мы узнаемъ мыслителей эпохи еврейско-испанской культуры, лучи которой еще одинъ разъ, хотя и въ послѣдній, соединились въ Исаакъ Абраванелѣ въ одинъ свѣтлый образъ.

Ужаснымъ финаломъ завершается этотъ великій періодъ культуры. Второго августа 1492 г., въ тотъ самый день девятаго аба, который евреи считаютъ скорбнымъ днемъ потери своего перваго отечества, покинули триста тысячъ евреевъ Испанію, ставшую для нихъ второй родиной, и съ женами

и дѣтьми, со всіми великими воспоминаніями и возвышенными преданіями періода своего духовнаго расцвѣта пошли въ неизвѣстную даль.

Эпоха «Возрожденія» и Гуманизма.

Между движеніями и переворотами всеобщей культурной жизни наиболее интересными и многозначительными являются бесомнѣнно тѣ, которыя скоронили средніе вѣка и произвели на свѣтъ новое время—именно: Возрожденіе и Гуманизмъ. Изъ монастырской тѣсноты религіозныхъ воззрѣній Возрожденіе снова переноситъ европейское человѣчество къ искусству, наукѣ и жизни древности; тамъ, гдѣ оно является наиболее властнымъ, именно въ Италіи, оно раньше чѣмъ гдѣ либо разрушаетъ могущество клерикализма; оно учитъ людей въ свободной, радостной и прекрасной жизни найти на землѣ то, что они, по указаніямъ патеровъ, искали далеко въ небесахъ: оно извлекаетъ изъ гроба классическую древность и пробуждаетъ ее къ возобновленной жизни, и вмѣстѣ съ пробуждающимся сознаніемъ культурнаго человѣчества, съ нарождающимся чувствомъ свободы и справедливости, гуманизмъ начинаетъ вести его къ нравственному самосознанію и къ совершенному развитію всѣхъ внѣшнихъ способностей и дарованій человѣческой индивидуальности.

Великія и важныя событія того времени поощряютъ работу обоихъ этихъ движеній. Открытіе Америки расширяетъ кругозоръ европейской жизни и открытія и изобрѣтенія того вѣка вызываютъ новое міровоззрѣніе. Порази разрушалъ старинныя рыцарскіе замки, а вмѣстѣ съ ними и деспотическое владычество феодаловъ; книгопечатаніе придавало крылья мысли и слову и поставило ихъ обоихъ къ услугамъ всего человѣчества; основаніе солнечной системы Коперниконъ открыло новую эру въ воззрѣніи на природу, которое преобразовательнымъ образомъ дѣйствуетъ на научныя познанія и религіозныя воззрѣнія того времени. И, наконецъ, Реформація вызвала развитіе религіозной жизни и стремленіе къ высшимъ идеальнымъ цѣлямъ.

Могъ-ли іудаизмъ вовсе оставаться чуждымъ всѣмъ этимъ движеніямъ и пріобрѣтеніямъ, тотъ самый іудаизмъ, который принималъ участіе во всѣхъ почти духовныхъ движеніяхъ человѣчества и являлся посредствующимъ или дополняющимъ звеномъ во всѣ выдающіяся эпохи культурной жизни? Конечно, нѣтъ. Правда, вліяніе Возрожденія, Гуманизма и Реформацій не обнаружилось въ еврейской жизни, а вслѣдствіе этого и въ еврейской литературѣ, столь непосредственнымъ образомъ, какъ прежніи

умственный теченія. Но движеніе свободнаго духа, овладѣвавшего чело-
вѣчествомъ, замѣчается и здѣсь—лучъ духовной работы вѣка проникаетъ
также и въ шатры Израиля, и съ такою силой, что онъ просвѣщаетъ умы
и указываетъ имъ путь, по которому челоѣчество отнынѣ должно шество-
вать. Еврейскіе средніе вѣка, правда, далеко еще не кончились. Въ по-
литическомъ отношеніи они еще находятся въ полномъ цвѣтѣ, въ то время,
когда уже вездѣ взошло солнце новаго времени; въ умственномъ отноше-
ніи они только что начались, но быстро проходятъ, такъ какъ историче-
скія превращенія развивающимъ и просвѣщающимъ образомъ начинаютъ
дѣйствовать также и на еврейскую общину. Вліяніе, которое новый поря-
докъ вещей имѣло на судьбы еврейской литературы до того сильное и
могущественное, что ни дальнѣйшее развитіе этой литературы, ни тѣ ме-
таморфозы, которыя она испытала въ теченіе этой второй половины пе-
ріода эллиновъ, не были бы понятны, если не принять въ соображеніе
упомянутыя выше событія. Вѣдь возрожденіе классической древности снова
поставило предъ глазами челоѣчества оба наиболѣе важные народы
этой древности—*эллинговъ и евреевъ*, уже въ третій разъ въ борьбѣ и
союзѣ опредѣляющіе судьбы челоѣческой культуры! А ученые, точно также
какъ они у новыхъ грековъ должны были искать ключи къ сокровищамъ
древняго эллинизма, должны же были добыть у евреевъ ключи къ вратамъ
библейской древности! Этотъ переходъ еврейской учености къ христіанамъ,
это значеніе евреевъ какъ фактора умственной жизни, вознѣли громадное
дѣйствіе на все литературное развитіе еврейской письменности. И, нако-
нецъ, челоѣчество изъ только-что открывшагося кладезя гуманизма чер-
пало ту терпимость и ту любовь, которыя впоследствии часто забывались
которыя часто измѣняли, но которыя, тѣмъ не менѣе, въ концѣ концовъ
побѣдоносно проникли сквозь туманъ и сѣрыя облака и завоевали
міръ.

Такъ-то въ судьбахъ еврейскаго племени и въ его умственныхъ творе-
ніяхъ на саионъ дѣлѣ обнаруживается такая мощь, которая напрасно под-
вергается сомнѣнію, противъ которой напрасно воздвигаютъ борьбу и ко-
торая избѣгаетъ всѣхъ угнетеній и преслѣдованій и все растетъ, ставитъ
все новыя силы на службу идеѣ, когда старыя изсякаютъ, и указываетъ
все новые пути, когда прежніе оказываются уже непригодными. Черезъ день
послѣ изгнанія евреевъ изъ Испаніи, Христофоръ Колумбъ поднимается на
якорѣ, чтобы открыть Америку и дать міру новое убѣжище свободы. И
за нѣсколько лѣтъ до ихъ изгнанія, первыя типографіи евреевъ въ Испаніи

начинають свою роботу, и въ ихъ произведеніяхъ заключается то же самое утѣшеніе, которое убѣленный сѣдинами раббѣ нашелъ въ своей обра-щенной къ могущественному императору просьбѣ о разрѣшеніи открыть школу въ Ябне, утѣшеніе, что, по прекрасному толкованію Гаггады, «Господь Богъ посылаетъ исцѣленіе раньше напасти» и что идея неразрушима, —отя бы и уничтоженъ былъ сосудъ, въ которомъ она долго втайнѣ хранилась.

Эту идею испанскіе ученые и разносили по всѣмъ краямъ земли, въ Сѣверную Африку, Турцію, Палестину, Италію, Голландію. Съ прежнею своею испанскою гордостью, они и на новыхъ поселеніяхъ отдѣлялись отъ другихъ своихъ единовѣрцевъ и основали сефардскія общины. Тѣмъ не менѣе, начала просвѣщенія, разносимыя этими общинами, оплодотворяли еврейскую письменность, въ которой рядомъ съ значительнымъ различіемъ въ языкѣ, однако, расширялся также и кругъ матеріаловъ. Рядомъ съ гуманистическимъ и эстетическимъ образованіемъ Италіи, господствовали еще довольно продолжительное время теченія Аристотелево-арабской философіи и одновременно съ этимъ неоплатоническая мистика пріобрѣтаетъ себѣ новое поприще. Поэзія и философія, грамматика, экзегетика и археологія, даже исторія и географія, но преимущественно Талмудъ и Галаха усердно изучаются. Но такъ какъ не было никакого новаго момента, который произвелъ бы значительную перемѣну въ самой сущности литературы и отличилъ бы, по содержанію, отъ литературы прежней эпохи, то по-этому едва-ли вѣкомъ Гуманизма и Возрожденія можно начать новый періодъ въ еврейской литературѣ. Духъ эпигоновъ господствуетъ и надъ второй половиной этого періода, и въ литературѣ не замѣтно такого освободительнаго ума, который указалъ бы ей новые пути и гений котораго былъ бы настолько великъ, чтобы повести ее по этому новому пути.

На внутреннее развитіе еврейской литературы наибольшее вліяніе имѣло, разумѣется, изобрѣтеніе *книгопечатанія*. Возникшее въ половинѣ XV столѣтія, искусство это культивировалось испанскими евреями еще на ихъ родинѣ. Въ Ліерѣ и Иксін, въ Лисабонѣ, Гвадалаксарѣ и другихъ городахъ Испаніи существовали и процвѣтали значительныя еврейскія типографіи еще до изгнанія въ 1492 г. Одновременно съ этимъ, типографіи дѣлали громадныя успѣхи въ Италіи, и замѣчается такой энтузіазмъ въ пріобрѣтеніи книгъ, который отнюдь не отстаётъ отъ энтузіазма итальянскихъ гуманистовъ. Уже въ 1475 г. возникли еврейскія типографіи въ Реджіо, Піево-ди-Сакко, Брешии, Болоньи, Феррарѣ, Мантуѣ, Неаполѣ, въ особенности же въ Сончинѣ, при посредствѣ семейства *Сончинатовъ*,

прародитель котораго выступилъ противъ Капистрона и представитель котораго *Герсонъ Сончино* очень много содѣйствовалъ распространенію просвѣщенія при посредствѣ основанныхъ имъ типографій. Изъ его мастерскихъ выходили не только еврейскія произведенія, но и самыя выдающіяся греческія и даже итальянскія сочиненія. Да, даже вѣщнѣйшія изданія Петрарки обязаны своимъ происхожденіемъ именно ему, который былъ извѣстенъ въ христіанскомъ мірѣ подъ именемъ Іеронима Сончино. Первая еврейская типографія внѣ Италіи возникла въ Прагѣ въ 1513 г. при посредствѣ *Герсонидовъ*, извѣстнаго семейства типографовъ, которое потомъ завело также типографіи въ Эльсѣ и Аугсбургѣ. Въ Турціи также существовали двѣ большія типографіи, которыя выпускали въ свѣтъ сочиненія преимущественно талмудическаго и каббалистическаго содержанія.

Въ расцвѣтѣ возникающаго «Возрожденія» первое поколѣніе испанскихъ изгнанниковъ, правда, еще не принимало участія, хотя и оно уже могло подняться по итальянскимъ образцамъ. Страшная тоска по потерянномъ отечествѣ, къ которому они были привязаны всѣми фибрами своей души, обнаруживается во всѣхъ ихъ писаніяхъ, которыя являются лишь какъ бы слабыми отзвуками великаго періода процвѣтанія литературы. Новый духъ времени и той страны, въ которой они нашли гостепріимство, былъ имъ еще чуждъ. Даже такой просвѣщенный умъ какъ Абрахамъ, не могъ освоиться съ новыми отношеніями. Изъ Венеціи, гдѣ онъ послѣ долгихъ скитаній нашелъ себѣ, наконецъ, убѣжище, онъ писалъ одному изъ своихъ учениковъ, *Саулу Когену Ашкенази*, которому онъ послалъ списокъ своихъ сочиненій, на вопросъ его о сочиненіи Аверроэса: «О возможности соединенія съ активнымъ міровымъ разумомъ», что онъ не можетъ ему дать отвѣта, такъ какъ въ этой странѣ нѣтъ ни разума, ни возможности соединенія съ нимъ! Лишь въ слѣдующемъ поколѣніи они уразумѣли эту связь и стремленія свободомыслящихъ умовъ Италіи и Германіи того вѣка. Какъ прежде итальянскіе евреи, такъ теперь и они стали принимать дѣятельное участіе въ духовномъ возрожденіи ихъ новаго отечества. Еврейскіе юноши стали посѣщать новооснованные университеты, гдѣ и ихъ единовѣрцы занимали профессорскія катедры, а еврейскіе писатели усердно старались вновь открытыя духовныя сокровища греческой и римской древности распространять, разяснять и переводить. Одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ между ними былъ *Иуда б. Іехиель*, названный *Мессеръ Леонъ* (1400), врачъ въ Мантуѣ, который обработалъ на еврейскомъ языкѣ логику треновъ и реторику римлянъ для приобщенія ихъ въ еврейской ли-

тературѣ. Правда, Аристотель издавна былъ извѣстенъ въ еврейской литературѣ, и потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что и Мессеръ Леонъ, который перевелъ арабскій комментарій Аверроэса къ «Логикѣ» Аристотеля, въ своихъ сочиненіяхъ руководится теоріями Аристотелево-арабской школы, какъ онъ, съ другой стороны, въ своемъ грамматическомъ сочиненіи является вѣрнымъ послѣдователемъ предшествовавшихъ работъ еврейско-испанской школы. Но гораздо замѣчательнѣе то, что онъ, воспитанный въ школѣ арабско-испанской культуры, послѣ того какъ прошло едва столѣтіе съ тѣхъ поръ, какъ возшла заря филологической науки, въ своемъ сочиненіи «Nefeth Zufim» (Медовыя лепешки) объяснилъ реторику уже по Цицерону и только что открытому тогда Квинтилиану, и доказывалъ, что тѣ же законы должны быть приѣмными и къ библейскимъ книгамъ. Мессеръ Леонъ славится какъ первый еврей, который «установилъ сравненіе между языкомъ пророковъ и псалмистовъ и языкомъ Цицерона». При такомъ образѣ мыслей, этотъ свободомыслящій мужъ, понятно, долженъ былъ придти въ столкновеніе съ представителями традиціонныхъ воззрѣній. И, дѣйствительно, между нимъ и Іосифомъ Колономъ возникъ споръ, причины котораго неизвѣстны, но который, по всей вѣроятности, слѣдуетъ приписать различію религіозныхъ воззрѣній. Но Мессеръ Леонъ остался вѣренъ своему убѣжденію, что сравнивать библейское писаніе съ классической литературой не только можно, но и должно, такъ какъ они могутъ только выиграть отъ такого сопоставленія. Его сынъ *Давидъ б. Іегуда Мессеръ Леонъ* также былъ философскимъ комментаторомъ Вибліи, а также и поэтомъ, который подъ вліяніемъ новаго поэтического направленія сочинилъ эпическую поэму «Schebach Naschim» (Хвала женщинъ), въ которой онъ парафразировалъ славу хорошей женщины по библейскимъ Притчамъ. Въ этомъ сочиненіи, которое многими было приписываемо его отцу, находится также этюдъ о Петраркѣ и его *Лаурѣ*, которую авторъ, въ противоположность многимъ современникамъ, считаетъ не поэтической фикціей, а твердо убѣжденъ въ ея дѣйствительномъ существованіи. Ему принадлежитъ также нѣчто въ родѣ пропедевтики или изученія закона подъ названіемъ «Tehilla le-David» (Славо-словіе Давида), гдѣ онъ въ гонимитически-философскомъ духѣ разбираетъ основныя начала закона и іуданства. Хвала и порицаніе женщинъ, впрочемъ, вообще составляетъ любимую тему поэтическихъ пререканій въ итальянско-еврейской литературѣ шестнадцатаго столѣтія. Такъ *Яковъ б. Элимъ изъ Фано* написалъ сборникъ пѣсенъ въ *terze rime* подъ загла-

ніемъ «Schilte Haggiborim» (Щиты героевъ), въ которыхъ онъ осмѣливается нападать на женскій полъ. Ему тотчасъ отвѣчаетъ *Іуда Соммо* изъ *Порталеоне* въ стихотвореніи «Magen Naschim» (Щитъ женщинъ), въ которомъ онъ беретъ на себя защиту прекраснаго пола и которое онъ посвящаетъ одной изъ его благородныхъ представительницъ Ганнѣ Ріети, супругѣ Реубена Суллана. Тотъ же авторъ еще раньше написалъ сочиненіе о теоріи драмы. Почти въ это же время разыгрывается формальная война пѣвцовъ. *Абраамъ* изъ *Сартеоне* изобличаетъ позоръ женщинъ въ пятидесяти терцинахъ и перечисляетъ всѣхъ безнравственныхъ женщинъ отъ Лилитъ до Іезавели и отъ Семирамиды до Меден. Противъ него выступаетъ *Эліа* изъ *Дренеzano*, въ качествѣ хвалителя женщинъ, съ стихотвореніемъ, въ которомъ онъ славословитъ добродѣтельныхъ женщинъ. Анонимный поэтъ подражаетъ ему въ стихотвореніи, написанномъ по еврейски и по итальянски, въ которомъ онъ говоритъ опять о дурномъ нравѣ женщинъ. Четвертый пѣвецъ, поэма котораго составляетъ лишь отрывокъ, старается, повидимому, примирить борющихся при посредствѣ «Новой пѣсни», въ которой онъ начинается похвалой женщинамъ и оканчивается ихъ порицаніемъ.

Все это есть также еще отзвукъ романтической поэзіи эпохи Возрожденія, которое распространило и среди евреевъ культъ красоты, приверженцы котораго приходили въ нѣкоторое столкновеніе съ традиціонными воззрѣніями.

Какъ Мессеръ Леонъ въ Маннуѣ, такъ въ Падуѣ *Эліа дель-Медиго* (1480)—называемый также *Эліа Кретензисъ* — происходившій изъ нѣмецкой фамиліи, переселившейся на Кандію, пришелъ въ сильное столкновеніе съ тамошнимъ раввиномъ *Іудой Минцъ*. *Іуда* изъ Майнца былъ призванъ въ Падую, гдѣ онъ почти полвѣка функционировалъ въ качествѣ раввина и почитался какъ талмудическій авторитетъ.

Эліа дель-Медиго былъ самый основательный знатокъ и самый усердный защитникъ перипатетической философіи. Онъ тоже преподавалъ въ Падуѣ логику и въ добавокъ съ такимъ успѣхомъ, что городской сенатъ выбралъ его, какъ безпристрастнаго еврея, въ качествѣ третейскаго судьи въ ученомъ спорѣ, раздѣлившемъ Падуанскій университетъ на двѣ враждующія партіи. *Эліа* публично диспутировалъ о темѣ, состоявшей предметъ спора, и тѣмъ доставилъ одной изъ партій блестящую побѣду, но зато другая партія начала его преслѣдовать, и онъ долженъ былъ покинуть Падую. Однимъ изъ вѣрнѣйшихъ его учениковъ былъ *Пико дельла Мирандола*, котораго *Эліа* ввелъ не только въ изученіе еврейскаго языка,

но и съ Аристотелеву философію и для котораго онъ изготавилъ различные трактаты философскаго содержанія «*de primo motore, de mundi efficientia, de esse essentia et uno*», разные замѣчанія и отвѣты, а также и переводы на латинскомъ языкѣ шести комментаріевъ Аверроэса къ сочиненіямъ Аристотеля. Эліа написалъ также два еврейскихъ трактата объ интеллектѣ по побужденію того же Пико, котораго онъ очень почиталъ и котораго онъ страстно хотѣлъ воодушевить въ пользу все болѣе ослабѣвавшей тогда Аристотелевой философіи.

Доказательствомъ ясности ума Эліа дель Медиго, который, безъ сомнѣнія, принялъ дѣятельное участіе въ образовательномъ процессѣ того времени, можетъ служить то, что онъ не далъ себя увлечь новымъ философскимъ теченіемъ. Ибо италіяское Возрожденіе въ своей молодой бурной стремительности и по усвоенной тенденціи, въ сокровищницахъ грековъ и евреевъ разыскало лишь то, что наиболѣе соотвѣтствовало его собственнымъ воззрѣніямъ: изъ Эллады оно выбрало себѣ «святое сокровище нашего Платона» въ его неоплатонической передачѣ, разбавленной водой Гемистіемъ Платономъ и кардиналомъ Бессаріономъ; изъ Іудеи же оно взяло мистеріи Каббалы—два теченія, источникъ которыхъ одинъ и тотъ же и которые нирно могутъ проливаться одно возлѣ другого и даже весьма легко могутъ быть направлены въ одно русло. Эліа остался чуждъ этой неоплатонической философіи, которая усердно была распространяема Марсилиемъ Фициніемъ при помощи его «Платонической теологіи». Не такъ держались современники Эліа и позднѣйшіе ученые, которымъ увѣреніе Фицинія, что онъ приверженецъ Платона и христіанинъ, что онъ во всемъ, что онъ писалъ, «имѣлъ въ виду доказать лишь то, что одобряется церковью», могло представляться родственнымъ съ идеями вѣрующихъ религіозныхъ философовъ и съ той точкой зрѣнія, которая въ общемъ можетъ быть принята и по отношенію къ іудаизму.

Эліа дель-Медиго такимъ образомъ долженъ считаться послѣднимъ послѣдовательнымъ представителемъ Аристотелево-арабской философіи въ еврейской литературѣ. Въ этомъ заключается его главная заслуга. Менѣе значителенъ тотъ способъ, которымъ онъ разъясняетъ отношенія вѣры и науки. Онъ болѣею частью повторяетъ аргументы предшественниковъ своихъ съ этою именно цѣлью написанномъ въ сочиненіи «*Beshinath Hadath*» (Анализъ закона), и только форма, въ которой онъ это дѣлаетъ и основанія, изъ которыхъ онъ выводитъ эти разъясненія, характеристичны для философа популяризатора, каковымъ по справедливости считаютъ Элію. И

онъ также вѣстѣ со своими испанскими предшественниками признаетъ, что іуданизмъ основанъ не на возрѣніяхъ, а на дѣйствіяхъ, и этимъ онъ отличается отъ другихъ религій. Его предписанія всѣ обязательны, такъ какъ они выдерживаютъ критику разума. Гаггада поэтому не можетъ претендовать на законодательный авторитетъ, а тѣмъ менѣе Каббала, противникомъ которой выступаетъ дель-Медиго. Онъ объявляетъ «Зогаръ» поддѣлкой, а ученія Каббалы—богохульствомъ! Іуданизмъ въ своихъ вѣроученіяхъ и предписаніяхъ не содержитъ въ себѣ ничего, что заключало бы въ себѣ логическое противорѣчіе. Поэтому-то онъ спокойно можетъ быть подверженъ испытательному контролю философіи. Правда,—развиваетъ онъ дальше свои идеи—что религія и философія—предметы совершенно различныя и отнюдь нельзя признать, что они совершенно покрываютъ другъ друга. Кромѣ того, вѣрующій долженъ соблюдать предписаніе религіи не потому только, что онъ находится въ соотвѣтствіи съ философскимъ мышленіемъ, а потому, что они суть предметы Откровенія. Но рядомъ съ этимъ, просвѣщенному человѣку все-таки утѣшительно, что идеи іуданизма не могутъ быть разрушены результатами спекулятивнаго мышленія. Только необходимо умѣть строго отличить, что относится къ области философіи и что къ религіи.

Это отзвукъ испанской схоластики, который слышится уже изъ этихъ основныхъ положеній системы дель-Медиго. Но даже этотъ откликъ звучитъ гораздо утѣшительнѣе, чѣмъ тѣ новые голоса, которые вообще слышны, послѣ жалобъ по поводу изгнанія и упадка религіи въ изгнанникахъ, противъ философіи вообще. Даже философски-образованные люди весьма рѣзко выступаютъ противъ своей духовной матери, а *Іосифъ Іаабецъ* изъ Мантуй не останавливается даже предъ признаніемъ ея великой грѣшницей, которая развратила Израиля и сдѣлалась виновницей религіознаго упадка. Въ своемъ преимущественно полемическаго характера, сочиненіи «*Og Nachaim*» (Свѣтъ жизни) онъ объявляетъ рѣшительную войну философіи и выступаетъ преверженцемъ мистики. Его основная теоретическая идея, которую онъ изложилъ въ книгѣ «*Iesod Ha'emuna*» (Основа религіи) заключается въ тѣхъ трехъ словахъ, которыми Библия обозначаетъ сущность Божества и въ которыхъ онъ, въ противоположность Маймуни, Альбо и др., признаетъ три основныхъ принципа іуданизма, именно: единство Бога, Его управленіе вселенной и будущее исключительное почитаніе единого Бога. Если въ этомъ установленіи религіозныхъ положеній нельзя не видѣть существенный прогрессъ и даже нѣкоторое свободомысліе склоняющагося къ

аллегорически философскому толкованію писателя, въ сравненіи съ догматикой предшественниковъ, то, съ другой стороны, нельзя не изумляться фанатизму, съ которымъ этотъ проповѣдникъ выступаетъ противъ философіи и ея приверженцевъ. «Я уже достигъ старости, — пишетъ онъ въ своемъ вышеназванномъ полемическомъ сочиненіи, — и видѣлъ какъ женщины и невѣжественные люди жертвовали за вѣру своимъ достояніемъ и своей кровью, между тѣмъ какъ тѣ, которые хвалились своимъ знаніемъ, въ день несчастія почти всѣ безъ исключенія измѣнили своей вѣрѣ».

Подобными мыслями были въ то время воодушевлены и другіе, какъ напр., *Іосифъ б. Давидъ ибнъ Іахья*, происходившій изъ древней и почтенной португальской семьи *Іахидовъ*, играющихъ видную роль въ исторіи еврейской литературы, изъ числа которыхъ уже выше мы упомянули о шахматномъ поэтѣ Бенсеніорѣ ибнъ Іахья, а о другіхъ намъ еще предстоитъ говорить, какъ напримѣръ о *Гедальѣ б. Давидъ ибнъ Іахья*, написавшемъ книгу о семи свободныхъ искусствахъ «*Schibah Eneajim*» (Семь лампадъ), сочинявшемъ стихи на древне-еврейскомъ языкѣ и принимавшемъ участіе въ дѣлѣ воссоединенія каранимовъ съ раввинистами. Іосифъ ибнъ Іахья въ своемъ произведеніи «*Thoga Og*». (Ученье—свѣточъ) объ еврейской догматикѣ уклонился отъ всякой философіи, даже отгѣнка Майнуни. Его теологическая основная идея — идея Іегуды Галеви: «что еврейскому племени присуща своеобразная, существенно различная отъ душъ прочихъ людей, душа, которая посредствомъ соблюденія религіозныхъ предписаній въ состояніи держаться на высотѣ и даже воспарить до пророчества». Не удивительно, что поэтому-то служащія продолженіями этой книги два произведенія того-же автора, составившаго также коментаріи къ гагіографамъ, были сожжены по приказанію инквизиціи въ 1544 г.

И *Обадья изъ Бертиноро*, первый послѣ Майнуни объяснившій Майну во всемъ ея составѣ, будучи вообще кроткаго и чуждаго предразсудковъ образа мыслей, тѣмъ не менѣе былъ противникомъ философіи. Въ одномъ письмѣ, написанномъ имъ къ отцу во время путешествія изъ ерусалима и имѣющемъ несомнѣнное историческое значеніе, онъ между прочими преимуществами Святой Земли выдвигаетъ и слѣдующее: «никто—оборотъ онъ—здѣсь не занимается философіей и идеями, которыхъ возлюбили Аристотель и его послѣдователи—да исчезнетъ ния еретиковъ!—Въ Каирѣ, правда, былъ одинъ съ Запада, намѣревавшійся разбросать здѣсь ядовитыя сѣмена философіи, но еврейскій старшина прогналъ его оттуда». При всемъ томъ Обадья, какъ уже замѣчено нами, былъ почтеннымъ ученымъ

краткаго образа мыслей, которому не были безъизвѣстны и науки. Можно почти предположить, что весь гнѣвъ того поколѣнія былъ направленъ собственно противъ Аристотелевой философіи, вліянію которой приписывали все болѣе распространившееся отпаденіе отъ іуданзма. Комментарій Обадья къ Мишнѣ, появившійся въ такое время, когда почиталось заслугой ежедневно послѣ богослуженія прочитывать по извѣстному отрывку Мишны, удовлетворилъ глубоко ощущавшейся потребности. Поясненія были коротки, ясны, просты и дѣльны. Они почти пошли по тому же пути, что талмудическій комментарий Раши и достигли тоже извѣстной степени популярности. Въ послѣдствіи комментарий Майнуни и Обадья большею частью печатались вмѣстѣ; оба вмѣстѣ даже переведены на латинскій языкъ въ связи съ Мишною.

Столь-же ревностнымъ противникомъ изученія философіи выказалъ себя и *Обадья изъ Сфорно* (1537), Сервадеусъ, многознающій врачъ, рядомъ съ медициною предававшійся также занятіямъ теологическимъ и математическимъ и тѣмъ не менѣе пытавшійся въ сочиненіи своемъ «*Og Ašiš*» (Свѣтъ народовъ) вести войну противъ философіи въ пользу религіи. Сообразно обычаю того времени, снова обратившагося по преимуществу къ философски-аллегорическимъ толкованіямъ Писанія, Обадья написалъ рядъ комментариевъ, изъ числа коихъ слѣдуетъ обратить особое вниманіе на толкованіе книги «Іовъ». Обадья Сфорно былъ учителемъ Іоганна Рейхлина и послалъ списокъ со своего комментарія «Проповѣдника Соломона» съ посвященіемъ къ французскому королю Генриху II.

Этимъ противникамъ философіи, вѣрнѣе философіи Аристотелево-арабской преимущественно, возражали только немногіе представители ея. Заслуги Эліа дель Медико отъ этого только увеличиваются, но и онъ не былъ въ силахъ предотвратить упадка ея. Традиціонныя образовательныя средства оказывались уже малодѣйствующими; молодёжь, съ свойственной ей фантастичностью, обратилась къ неоплатоническому мистицизму, воспламенявшему въ то время въ Италіи всѣ умы и обуявшему ихъ мечтательнымъ восторгомъ. Изъ многочисленныхъ учениковъ Медико можно указать на одного только Саула Когена Ашкенази, знакомаго намъ; по его философскимъ запросамъ, обращеннымъ къ Абраванелю; одинъ онъ пытался распространять духовное направленіе учителя и выступилъ открытымъ противникомъ все далѣе и далѣе распространявшейся Каббалы. Еще современника Абраванеля, *Абраама-де Балмеса* * (1523),

* Авторъ пишетъ свое имя по латини: *de Balmis*.

преподававшего въ Падуанскомъ университетѣ философію, можно разсматривать какъ одного изъ послѣднихъ представителей Аристотелевскаго ученія. Врачъ и ученый въ одно время, Абрагамъ де Валмесь сталъ также излюбленнымъ учителемъ еврейскаго языка для христіанъ. Побуждаемый однимъ благороднымъ мужемъ, *Даніиломъ Бомбергомъ*, основавшимъ въ Венеціи большую типографію и преимущественно печатавшимъ древнееврейскія сочиненія, Абрагамъ написалъ еврейскую грамматику на филолого-философской основѣ «*Mikneh Avram*» (Лагерь * Авраама); грамматика эта въ послѣдствіи была переведена на латинскій языкъ самимъ Даніиломъ Бомбергомъ и снабжена трактатомъ объ акцентахъ, написаннымъ Кало Калонимосомъ—*Калонимосъ б. Давидъ*—отпрыскомъ старинной провансальской фамиліи ученыхъ и дѣльныхъ переводчиковъ. Интересно прочесть въ введеніи къ этому сочиненію жалобу Абрагама на то, «что наука грамматики почти забыта въ Израилѣ и что народы, среди которыхъ мы живемъ, ставятъ намъ въ упрекъ то, что не появляется среди насъ ни одного человека, который сѣмѣлъ-бы стать спасителемъ древне-еврейскаго языка». Абрагамъ намѣревался стать таковымъ, но намѣреніе его было лучше его умѣнія. Сочиненіе его, въ которомъ онъ пытается выставить противъ школы Киши, новые законы языка, пожалуй, принесла пользу христіанамъ, но въ средѣ евреевъ его далеко превозошли сочиненія другаго автора, осуществившаго намъ намѣреніе Абрагама съ геніальной мощью. Абрагамъ отличился также и въ качествѣ писателя по части философіи, равно какъ и переводчика на латинскій языкъ нѣкоторыхъ аверроистическихъ комментаріевъ и сочинителя много въ то время изучавшагося труда подъ заглавіемъ «*Isagogicus astronomicus*».

Онъ былъ лейбъ-медикомъ кардинала Доминико Гримани, для котораго онъ перевелъ съ еврейскаго перевода Якова б. Махира на латинскій языкъ одно изъ знаменитѣйшихъ средневѣковыхъ сочиненій по астрономіи Алиибнъ Гейтама. Характеристично, что почти всѣ переводы этого важнаго сочиненія—два еврейскихъ, одинъ испанскій и одинъ латинскій—сдѣланы евреями. Абрагамъ де Валмесь можетъ почитаться прототипомъ еврейскаго ученаго періода Возрожденія въ Италіи. Врачъ по призванію, подобно большинству своихъ ученыхъ современниковъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ писатель-

* Слово *Микне* означаетъ здѣсь домашній скотъ, и такъ переведено заглавіе соч. по латыни (*Rescilium*); причину такого названія авторъ объясняетъ въ предисловіи.

философъ, благочестивъ и образованъ въ то-же время, равно преданный религіознымъ занятіямъ и разцвѣтающимъ знаніямъ, одинаково силенъ въ еврейскомъ языкѣ и въ латинскомъ, а очень часто и въ итальянскомъ, и притомъ владѣющій первыми двумя въ словѣ и письмѣ, высоко цѣнимый любознательными христіанами, учитель древне-еврейскаго языка, — такимъ является намъ Абрагамъ де Балмезъ вѣстѣ съ цѣлымъ кругомъ своихъ современниковъ, которыхъ можно обозначить названіемъ еврейскихъ гуманистовъ.

Въ этотъ-то кругъ вступали герои Возрожденія и передовые бойцы гуманизма, дабы достичь тамъ знанія еврейскаго языка и проникнуть при его помощи въ таинство Каббалы. Ревностное влеченіе усвоить себѣ все достойное изученія, стремленіе разгадать окруженные тайной міровыя загадки, влекло этихъ людей съ одной стороны къ неоплатонической философіи, съ другой — къ еврейскому мистицизму. Изъ идей, почерпнутыхъ изъ этихъ источниковъ, они соткали новый родъ мистицизма, по праву названнаго «христіанской Каббалой». Понятно, что этотъ мистицизмъ былъ не спекулятивнымъ созерцаніемъ, а скорѣе сердечнымъ расположеніемъ, вѣроятно, соотвѣтствовавшимъ склонности погрузившейся въ мечтательный полумракъ эпохи, видѣвшей въ земномъ не только подобіе и отраженіе небснаго, но скорѣе даже таинственное откровеніе Божества. *Пико делла Мирандола*, ученикъ и покровитель Эліа дель Медиги былъ, кажется, первымъ, попавшимъ изъ-за влеченія къ таинственному ученію въ сѣти Каббалы. Еврейскими учителями онъ, однако, въ ихъ ученія посвященъ не былъ*; Эліа дель Медиги только перевелъ для него Аристотелевскія и аверонистическія рукописи; его учителемъ еврейскаго языка до Эліа былъ, кажется, *Іохананъ Алеманно*.

Іохананъ Алеманно, котораго новѣйшія изслѣдованія отождествляли съ однимъ еврейскимъ переводчикомъ и противникомъ Пико, *Флавіемъ Митридатомъ*, перевелъ для Пико почти 30 каббалистическихъ сочиненій Элеазара Ворискаго, Абрагама Кельнскаго, Моисея Герунди, Абрагама Абулафіи и др.; онъ былъ ученымъ экзегетомъ, написавшимъ философскій комментарий къ «Пѣснѣ пѣсней» «Cheschek Schelomoh» (Страсть Соломона), отъ котораго понынѣ отпечатано одно лишь предисловіе, комментарий къ Пятикнижію «Enech Haedah» (Глаза общины) и теологическое сочиненіе «Chaj Haolam» (Жизнь міра), рядомъ со многими другими бо-

* Ср. однако то, что авторъ сообщаетъ ниже объ Алеманно.

лге малкини статьини; во всѣхъ своихъ писаніяхъ онъ проявляетъ полное знаніе предмета и извѣстное философское направленіе. Ему знакомы философскіе труды арабовъ и вся литература Каббалы, къ которой онъ, какъ кажется, не чувствовалъ отвращенія. Но онъ никогда не пренебрегалъ тѣмъ, чтобы хотя и по своей особой «чудесной манерѣ», согласовать идеи философіи съ ученіемъ религій.

При его то посредствѣ Пико достигъ источниковъ, открывшихъ для него взаимныя отношенія между элленизмомъ и іуданизмомъ. Но самъ Пико, однако, далеко превзошелъ своихъ учителей, изъ которыхъ одинъ извѣстенъ какъ рѣшительный противникъ мистицизма, а другой пользуется имъ самое большее для безобидныхъ буквенныхъ комбинацій. Отношеніе ихъ обоихъ къ «человѣку чудесъ», впрочемъ, чрезвычайно странно. Іохананъ прежде всего научился отъ «Князя» понимать вліянія музыки, Эліа получилъ отъ него въ подарокъ лошадь и «въ наслѣдство» чесотку (scabies), долгое время бывшую ему помѣхой въ занятіяхъ! Отсутствіе своекорыстія съ ихъ стороны въ дѣлѣ обученія его и работахъ для него явствуется изъ писемъ и сочиненій современниковъ; оно бросаетъ яркій свѣтъ на весь кругъ тогдашнихъ еврейскихъ гуманистовъ. И въ самомъ творчествѣ Джіовани Пико видно мощное вліяніе, которое производили на него эти, а, вѣроятно, и другіе еврейскіе ученые его среды. Въ его борьбѣ съ астрологією навѣрное можно усмотрѣть толчокъ, данный Эліей, а столь прославленный тезисъ о достоинствѣ человѣка въ его сочиненіи «De dignitate hominis», въ которомъ онъ, между прочимъ, съ благодарностью вспоминаетъ и своихъ еврейскихъ учителей, прямо указываетъ на его родство съ Гаггадою и Аристотелево-іудейской догматикой. Тезисъ этотъ гласитъ: Господь для того создалъ въ концѣ мірозданія человѣка, чтобы онъ позналъ законы міроваго цѣлаго, любилъ его красоту, и удивлялся его величію. Онъ не привязалъ человѣка ни къ какому постоянному мѣсту, ни къ какому опредѣленному дѣлу, ни къ какой необходимости, но далъ ему подвижность и свободную волю. Я поставилъ тебя—говоритъ Создатель Адаму—въ средину міра, чтобы ты ногъ легче смотрѣть вокругъ себя и видѣть что въ немъ заключается. Я создалъ тебя какъ существо не небесное, но и не земное, не смертное но и не безсмертное исключительно, дабы ты сталъ своимъ собственнымъ творцемъ и преодолевателемъ; ты въ силахъ низвести себя въ глупцы и вновь вознести себя до богоподобнаго существа. Животныя изъ утробы матери приносятъ съ собою то, что имъ имѣть предстоитъ, высшіе духи съ самаго начала или сейчасъ вслѣдъ ватѣмъ

представляютъ изъ себя то, чѣмъ останутся вѣчно. Ты одинъ имѣешь предъ собою развитіе, ростъ и свободную волю, ты имѣешь зародыши всесторонней жизни въ себѣ».

Но вѣсть проникнутый очищеннымъ познаніемъ Божества, Пико, какъ сказано, обучался у еврейскихъ учителей и таинствамъ Каббалы: онъ выработалъ изъ нихъ цѣлую систему въ своемъ «*Heptalpus*», мистическомъ комментаріи къ исторіи міроздавія, въ которомъ онъ пытается найти источникъ ученія Платона у Моисея, а также и въ изложеніи Псалмовъ и нѣкоторыхъ меньшихъ произведеній; въ этихъ же сочиненіяхъ онъ пытался доказывать истинность христіанскихъ догматовъ о Троицѣ, о воплощеніи Слова, о пришествіи Мессіи и первородномъ грѣхѣ изъ писаній Каббалы. Пико былъ въ Италіи однимъ изъ первыхъ обучавшихся у евреевъ въ то время, когда считалось еще запрещеннымъ черпать знанія отъ евреевъ и вообще входить съ ними въ какія-либо сношенія.

Но между тѣмъ какъ занятія Пико все-же носятъ характеръ диллетантства, — работы другаго христіанскаго ученаго той эпохи гораздо глубже и плодотворнѣе. *Іоаннъ Рейхлинъ*, «Фениксъ Германіи» былъ первымъ изъ гуманистовъ, которыхъ жажда знанія привело къ источникамъ еврейской письменности.

Послѣ того, какъ онъ познакомился съ Пико, этимъ «ученѣйшимъ мужемъ своего вѣка», онъ твердо рѣшился придать своимъ занятіямъ то-же направленіе. Трогательно прочесть, какъ Рейхлинъ въ письмѣ своемъ къ *Якову Марюлесу*, нюрнбергскому раввину, обращается съ просьбой не можетъ-ли тотъ прислать ему нѣкоторыя каббалистическія писанія. Благочестивый раввинъ отклоняетъ эту просьбу и предостерегаетъ ученаго противъ занятій Каббалой. Рейхлинъ находитъ себѣ, наконецъ, учителя въ ученомъ лейбъ-медикѣ императора Фридриха III, *Яковъ б. Іехиэль Лоансъ*, посвятившемъ его въ еврейское языкованіе. Позже въ Италіи обучалъ его вышепомянутый Обадья Сфорно.

Объ обоихъ учителяхъ своихъ Рейхлинъ сохраняетъ вѣрную память и обоимъ онъ увѣряетъ въ письмахъ на древнееврейскомъ языкѣ въ неизмѣнной благодарности. Но врядъ-ли можно допустить, что именно однимъ изъ нихъ посвятилъ Рейхлинъ въ Каббалу, которой онъ уже въ 1494 г. посвятилъ свое первое сочиненіе «*de verbo mirifico*». «Чудодѣйственное слово», произносимое въ теченіи трехъ дней тремя лицами, философомъ Сидоніемъ, евреемъ Барухіасомъ и Капніономъ (эллинизированное имя Рейхлина), однако, оказывается ничѣмъ инымъ, какъ библейскій тетра-

градиватономъ, представляющимъ, согласно его убѣжденію, съ одной стороны союзъ между человекомъ и Богомъ, съ другой — между ученіемъ іудейскимъ, христіанскимъ и новопифагорейскимъ. Когда читаешь буквенныя комбинаціи и численные фокусы, при помощи которыхъ Рейхлинъ пытается доказать вышеприведенное возрѣніе свое, думаешь, въ самомъ дѣлѣ, что слышишь Іосифа Гикатилію или Элеазара изъ Вормса, до такой степени усвоилъ себѣ гуманистъ приемы Каббалы. Еще большее значеніе имѣетъ второе сочиненіе Рейхлина, посвященное папѣ Льву X «*de arte cabbalistica*», появившееся въ 1510 году; въ немъ авторъ старается доказать, что предметомъ Каббалы, въ сущности, служитъ ученіе христіанства о Мессіи. Опять выводятся три диспутирующихъ лица: Филолай Младшій, пифагореецъ, Марканусъ, магометанинъ, и Симонъ, еврей-каббалистъ, къ которому и приходятъ остальные для бесѣды. Тутъ стараются изслѣдовать таинства истины, къ которой ведутъ 50 вратъ познанія на 39-ти путяхъ, и 72 ангела — посредники между Богомъ и міромъ. Само собою разумѣется, что для подобной цѣли и въ особенности для способа доказательства, выбраннаго Рейхлиномъ, пришлось особенно прибѣгать къ излюбленнымъ вспомогательнымъ средствамъ Каббалы, къ играмъ числами и комбинаціи буквъ. Можно въ наше время снисходительно улыбаться, читая какъ Рейхлинъ старается найти тринитивность божества во 2-мъ словѣ книги Бытія—слово *бага* (онъ создалъ) Рейхлинъ разлагаетъ по его тремъ буквамъ сообразно каббалистическому приему на три инициала: *ben* (сынъ), *ruach* (духъ) и *ab* (отецъ)—но для своего времени эти занятія имѣли болѣе чѣмъ культурно-историческое значеніе. Они вели къ засоренному источнику изученія Библіи, они учили считаться съ презираемой талмудической литературой и проложили путь свободной отъ предразсудковъ оцѣнки іудаизма, заступникомъ котораго прежде всего выступилъ самъ Рейхлинъ. Съ полнымъ правомъ могли сказать, что для Рейхлина занятія Каббалой, тѣсно связанныя съ занятіями еврейскимъ языкомъ, были только подготовительной школой; эти послѣднія были завершеніемъ его работъ и потомство извиняетъ первыя изъ-за того, что онѣ привели къ послѣднимъ.

Но если Рейхлинъ находилъ мало сочувствія своему увлеченію Каббалой въ кружкахъ гуманистовъ, если тамъ гораздо чаще и охотѣе повторяли слова Эразма: «что ему мало нравятся «Каббала и Талмудъ» — все же тамъ всѣ удивлялись его ученой дѣятельности, а она-то и была на пользу преслѣдуемыхъ евреевъ. Въ кругу тѣхъ обскурантовъ, которые въ

трудахъ и стремленіяхъ гуманизма видѣли опасность для христіанства, на занятія древнееврейскимъ языкомъ смотрѣли чрезвычайно подозрительно: въ нихъ чуяли поблажку іуданзму, ущербъ и безъ того угрожаемому христіанству; въ скорости было найдено и подходящее орудіе для борьбы противъ этихъ стремленій въ лицѣ крещенаго еврея *Иозана Пфеферкорна*. Въ то самое время, когда Рейхлинъ работалъ надъ своимъ большимъ сочиненіемъ объ «Искусствѣ Каббалы», Пфеферкорнъ обнародовалъ четыре пропитанныхъ ядомъ памфлета, «Еврейское зеркало», «Исповѣдь еврея», «Пасхальная книга» и «Врагъ евреевъ», иль самими сочиненіями, или по крайней мѣрѣ изданныя подъ его именемъ. Вслѣдъ за тѣмъ снѣ получилъ разрѣшеніе отъ императора конфисковать всѣ еврейскія книги. Этому указу не подчинился архіепископъ Майнцскій, и тогда послѣдовало новое распоряженіе, согласно которому должны были быть приглашены для обсужденія дѣла ученые университетовъ: Майнцскаго, Кельнскаго, Эфруртскаго и Гейдельбергскаго, а также и Рейхлинъ, Викторъ фонъ-Карбенъ и Яковъ фонъ-Гохштратенъ. Изъ всѣхъ ихъ одинъ только Рейхлинъ былъ настроенъ сочувственно къ евреямъ. Викторъ ф.-Карбенъ обвинялъ евреевъ и Талмудъ, въ своемъ произведеніи «*De vita et moribus Judaeorum*», въ преступленіяхъ, заслуживающихъ самыхъ тяжкихъ наказаній, Гохштратенъ былъ инквизиторомъ въ Кельнѣ, откуда именно—изъ среды мѣстныхъ доминиканцевъ—и исходило все движеніе и наущеніе Пфеферкорна; представители же университетовъ обладали весьма малымъ знаніемъ дѣла и притомъ имѣли свой интересъ въ томъ, чтобы благопріятствовать императорскому указу. Такимъ образомъ заключенія судей слагались въ рѣзкія обвиненія противъ евреевъ и Талмуда, часто далеко оставлявшихъ позади навѣты самаго Пфеферкорна. Одинъ Рейхлинъ пытался придать вопросу болѣе глубокое значеніе и научно обосновать свое заключеніе. Заключеніе это—замѣчательный документъ въ исторіи евреевъ и ихъ литературѣ, нашедшихъ въ Рейхлинѣ столько же ученаго, сколько и благосклоннаго защитника. Онъ горячо заступился за еврейскую науку, за Талмудъ и Каббалу; онъ съ вѣодушевленіемъ характеризуетъ еврейскую письменность; но онъ же съ неподкупною любовью къ истинѣ признаетъ, что ему недостаетъ болѣе подробныхъ свѣдѣній объ иныхъ «позорныхъ сочиненіяхъ», находящихся въ этой литературѣ, которыя онъ охотно изобличилъ; вѣстѣ съ тѣмъ онъ признаетъ также, что всеобщимъ стремленіемъ должно было-бы быть—обратить евреевъ путемъ кротости и научнаго убѣжденія.

Наконецъ, онъ предлагаетъ, чтобы въ каждомъ нѣмецкомъ университетѣ назначены были на десять лѣтъ два профессора еврейскаго языка, которые обязаны были бы преподавать также и раввинскую литературу. Противъ этой экспертизы окончательно разбитый Рейхлиномъ Пфефферкорнъ возсталъ съ страшнымъ неистовствомъ. Въ своемъ «Ручномъ Зеркалѣ», который открылась великая кампанія между гуманистами и обскурантами, онъ называетъ Рейхлина «покровителемъ евреевъ, наущникомъ, попрошайкой, болтуномъ» и т. п. эпитетами; обвиняетъ его въ томъ, что онъ вовсе не знаетъ еврейскаго языка и что сочиненіе свое онъ далъ изготавить ученому еврею, «точно ты былъ великимъ ученымъ и учителемъ еврейскаго языка». Въ возникающемъ затѣмъ спорѣ между Рейхлиномъ и обскурантами Талмудъ и еврейская литература главнымъ образомъ служатъ шиболетомъ—лозунгомъ—борьбы, болѣе глубокое значеніе которой, однако, слѣдуетъ искать въ старинной враждѣ между теологіей и наукой по поводу права свободного выраженія своего мнѣнія въ виду инквизиторскаго стремленія все окрестить именемъ ереси.

Едва-ли представляется надобность прослѣдить здѣсь отдѣльныя перипетіи этой ожесточенной борьбы, которая собственно на еврейскую литературу имѣла весьма мало вліянія. Достаточно упомянуть, что своею защитой еврейской письменности Рейхлинъ пріобрѣлъ себѣ благосклонность всѣхъ образованныхъ людей, что даже знаменитые „epistolae obscurorum virorum“ заступились собственно за еврейскую литературу, но что тѣмъ не менѣе борьба эта не привела ни къ какому положительному результату, даже скорѣе—къ отрицательному, такъ какъ когда, наконецъ, апеллировали къ папѣ, то изъ того самаго Рима, «въ которомъ еврейскій языкъ и еврейская литература находились въ такомъ почетѣ, что при римскомъ университетѣ учреждена была кафедра этихъ предметовъ и самъ папа обнародовалъ воззваніе, приглашающее напечатать Талмудъ», и въ которомъ гуманизмъ и «Возрожденіе» искренно подали себѣ братскія руки,—изъ этого самаго Рима воспослѣдовалъ эдиктъ, который осуждалъ еврейскую религію, еврейскую литературу признавалъ вредоносною, нападалъ на гуманизмъ и осудилъ Рейхлина.

Но участіе къ еврейской литературѣ, разъ такимъ образомъ возбужденное Рейхлиномъ, уже не прекратилось. Оно продолжало жить въ его ученикахъ и послѣдователяхъ, и изученіе еврейскаго языка, которое Рейхлинъ воскресилъ къ новой жизни, уже цѣлые вѣка продолжало живо интересовать христіанскихъ ученыхъ и богослововъ. Хотя еще до Рейхлина такіе ученые

какъ *Конрадъ Зумменартъ* и *Павелъ Скрипторисъ* преподавали еврейскій языкъ въ Тюбингенѣ, *Конрадъ Пеликанъ* изучалъ библейскую рѣчь по Николаю де-Лира, а *Іоаннъ Весиль* и *Рудольфъ Азрикола*, два наиболѣе выдающихся гуманиста, пользовались этимъ языкомъ при своихъ богословскихъ и классическихъ изслѣдованіяхъ,—тѣмъ не менѣе первымъ, который предался его изученію съ научнымъ рвеніемъ и пользовался имъ для литературныхъ цѣлей, все-таки можетъ считаться только *Іоаннъ Рейхлинъ*. Уже его «*Rudimenta linguae hebraicae*» (1506), составляющіе одновременно и грамматику и словарь, доказываютъ какъ усердно и какъ добросовѣстно онъ углублялся въ это занятіе. Подъ руководствомъ Давида Книхи онъ рискуетъ сдѣлать опасный шагъ въ раввинскую область и неотступно слѣдуетъ за своимъ руководителемъ по многоразвѣтвленнымъ ея путямъ. Онъ ни на минуту не задумывается надъ тѣмъ, чтобы объявить себя за еврейскій текстъ противъ Вульгаты, считавшейся священною впродолженіи многихъ вѣковъ—поступокъ, который въ ту эпоху былъ, понятно, и отважнымъ и откровенно-свободнымъ шагомъ; но Рейхлинъ не побоялся сдѣлать его. «Нашъ текстъ гласитъ такъ, а еврейская истина—иначе», говоритъ этотъ безстрашный изслѣдователь, для котораго истина дороже всего и которому принадлежитъ извѣстное прекрасное изреченіе: «Я люблю благочестиваго Іеронима и преклоняюсь предъ Николаемъ де-Лирой; но истину я почитаю какъ Бога».

Чѣмъ дальше Рейхлинъ проникалъ въ изученіе еврейскаго языка, тѣмъ яснѣе раскрывались предъ нимъ тайны раввинской письменности. Уже чрезъ шесть лѣтъ послѣ обнародованія своихъ «*Rudimenta*» онъ въ состояніи переложить на латинскій языкъ извѣстное дидактическое стихотвореніе Іосифа Езоби «*Kaarith Kesef*» (Серебряное блюдо); опять чрезъ шесть лѣтъ онъ пишетъ самое ученое свое сочиненіе на этотъ поприщъ: «*De assensibus et orthographia linguae hebraicae*»—объ акцентахъ и правописаніи еврейскаго языка, и существуютъ даже письма на еврейскомъ языкѣ, писанныя имъ въ эти годы, которыя онъ, какъ уже упомянуто выше, писалъ своему учителю Якову Лоансу, раввину Якову Марголесу и папскому лейбъ-медику Бонету де-Латтесу—еврейскому ученому, происходившему изъ извѣстной провансальской фамиліи,—отъ котораго онъ требовалъ заступничества за евреевъ предъ папой.

Рядомъ съ этимъ Рейхлинъ также лично дѣйствовалъ въ пользу познанія еврейскаго языка и распространенія его изученія. «Ибо если я буду жить, то еврейскій языкъ долженъ занять надлежащее мѣсто; если же я

умру, то я по крайней мѣрѣ сдѣлалъ начало, которое не такъ легко сотрется». Такъ писалъ Рейхлинъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ его книгопродавцу въ Базелѣ. И въ самомъ дѣлѣ, вліяніе, которое Рейхлинъ въ этомъ отношеніи имѣлъ на своихъ учениковъ, не пропало даромъ. За нимъ должна быть признана заслуга, которую съ гордостью приписывалъ себѣ Рейхлинъ и которая заключается въ побѣдѣ надъ предрасудкомъ, господствовавшимъ противъ раввинской письменности, и въ введеніи еврейскаго языка въ кругъ наукъ.

Мы видѣли какъ гуманизмъ и «Возрожденіе» спустились въ все еще презрѣнную еврейскую школу, чтобы тамъ познать сокровища библейской древности, заняться изученіемъ еврейскаго языка и изслѣдовать тайны Каббалы; не мѣшаетъ намъ теперь нѣсколько ближе ознакомиться съ тѣми учителями, которые ввели эти просвѣтленные умы въ хранилища этой письменности, съ тѣми еврейскими гуманистами, которые сумѣли соединить въ себѣ просвѣщеніе и благочестіе, которые восприняли въ себѣ духъ новаго времени и стремились привести его въ согласіе съ своими традиціями. Это были большею частью врачи и учителя, но также и раввины и изслѣдователи Талмуда — почтенная фаланга мужей, которые всѣ были обхвачены классическимъ и эстетическимъ образованіемъ Италіи и просвѣтлены солнцемъ гуманизма, которые не остались безъ всякаго вліянія на еврейскую литературу, которые, напротивъ, направили ее на библейскую письменность, по собственному признанію извѣстнаго Абрагана де-Бальмеса, находившаяся тогда почти въ совершенномъ забвеніи. Правда, болѣе глубокое стремленіе къ познанію, всеодолѣвающая геніальность не были присущи этимъ умамъ; они преимущественно оставались на поверхности и удовлетворялись большею частью общими познаніями, общедоступными и популярными изображеніями. Никакихъ пролагающихъ новые пути идей, никакихъ фундаментальныхъ сочиненій не выходило изъ этого круга; только двое изъ нихъ имѣютъ болѣе важное, отразившееся и въ послѣдствіи значеніе: одинъ изъ нихъ сдѣлался руководителемъ послѣдующихъ поколѣній въ еврейскомъ языковѣзнаніи, а другой почитался однимъ изъ любимѣйшихъ путеводителей въ мірѣ неоплатонической философіи.

Эліа Левита, такъ звали перваго—собственно Эліа бенъ-Ашеръ Галеви (1472—1549) — былъ изъ Германіи, изъ Нюрнберга, но превратностью судьбы его гнало съ мѣста на мѣсто по отдаленнымъ краямъ. Въ началѣ XVI столѣтія онъ прибылъ въ Италію, въ Падую, гдѣ еврейское языковѣзнаніе свило себѣ уже прочное гнѣздо. Оттуда онъ отправился

въ Римъ, гдѣ сталъ обучать еврейскому языку кардинала Эгидіо де-Витербо, а этотъ послѣдній знакомилъ его съ греческимъ языкомъ и другими науками. Четырнадцать лѣтъ сряду онъ жилъ въ Римѣ, но и этотъ городъ онъ долженъ былъ оставить. Онъ переселился въ Венецію, и тамъ тоже сдѣлался любимымъ учителемъ еврейскаго языка. Георгій де-Сельва, епископъ Лаворскій, въ то время французскій посланникъ въ Венеціи, обучался у него; кардиналы, епископы, профессора были введены имъ въ сферу еврейскаго языкознанія. Упомянемъ только о самыхъ выдающихся его ученикахъ: *Себастьянъ Мюнстеръ* и *Павелъ Фапиусъ*. О вліяніи, которое преподаваніе его имѣло на этихъ мужей, будетъ рѣчь при изложеніи хода развитія еврейскихъ знаній среди христіанъ въ Германіи и Италіи. Онъ и гордится этимъ, не смотря на свою привлекательную скромность и на нападки, которымъ онъ изъ-за этой своей дѣятельности подвергался со стороны чрезчуръ уже набожныхъ единовѣрцевъ. Но гораздо болѣе глубокое и важное вліяніе на развитіе еврейскаго языкознанія имѣла его научная дѣятельность, къ которой онъ въ значительной степени былъ побуждаемъ своими христіанскими учениками. Элія Левита — превосходный грамматикъ и выдающееся явленіе на поприщѣ еврейскаго языкознанія, и въ то же время онъ отличается трогательною скромностью и замѣчательною простотой. Онъ, который сдѣлалъ для христіанскихъ учениковъ доступнымъ пониманіе Каббалы, онъ смиренно заявляетъ, что ничего не понимаетъ изъ ея тайнъ. Будучи отличнымъ знатокомъ Талмуда, онъ сознается, однако, что онъ на этомъ поприщѣ чужой человѣкъ, и относительно философіи онъ увѣряетъ, что онъ остался вдали отъ нея. И тѣмъ не менѣе его грамматическія работы проникнуты философскимъ духомъ и полны талмудической учености! Его комментаріи къ грамматическому сочиненію Моисея Кимхи и его замѣчанія къ предпринятому Бонбергомъ въ Венеціи изданію Словаря и Грамматики Давида Кимхи уже показываютъ тотъ путь, по которому пошелъ Левита въ своихъ научныхъ работахъ.

Еще характеристичнѣе въ этомъ отношеніи его самостоятельные труды, изъ которыхъ укажемъ лишь самые выдающіеся, именно грамматическіе: подъ заглавіемъ «*Naḥashur*» (Юноша) издана его грамматика, которая появилась по иниціативѣ кардинала Эгидіо и вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими сочиненіями Левиты переведена была на латинскій языкъ Себастьяномъ Мюнстеромъ; затѣмъ, его «*Sefer Naḥarkaba*» (Книга Союза), о сифшанныхъ неправильныхъ формахъ, «*Pirke Eliahu*» (Статьи Эліи) — грамматическія правила, написанныя отчасти стихами, которые Левита весьма

искусно умѣлъ слагать и вплетать во всѣ свои сочиненія. Кромѣ того, его главное сочиненіе «Masoreth Hamasoreth» (Преданіе Преданія), введеніе въ изученіе Масоры, имѣющее громадное значеніе, такъ какъ Левита доказываетъ въ немъ, что еврейскія вокальныя пунктуаціи и знаки препинанія изобрѣтены уже послѣ Талмуда—воззрѣніе, которое имѣло громадныя послѣдствія для критики и установленія библейскаго текста и значеніе котораго едва-ли даже подозрѣвали благочестивые современники Левиты. Затѣмъ, его объемистая масоретская конкорданція, надъ которой онъ работалъ двадцать лѣтъ и которая въ настоящее время существуетъ лишь въ рукописи; она называется «Sefer Hasikronoth» (Книга Воспоминаній), предпринята для Эгидіо и посвящена Георгію де-Сельва — сочиненіе, обнаруживающее громадную ученость и критическую точность. Наконецъ, его «Tub-Taam» (Изящный вкусъ)—о еврейскихъ удареніяхъ. Всѣ эти сочиненія Левита писалъ въ Венеціи. Оттуда Павелъ Фагіусъ пригласилъ его корректоромъ въ его еврейскую типографію въ Исни. И здѣсь тоже неутомимый изслѣдователь продолжалъ свою научную дѣятельность. Здѣсь возникли его «Thischbi» (намекъ на второе имя пророка Иліи, а также на изображаемое этимъ еврейскимъ словомъ число 712) — нѣчто въ родѣ словаря иностранныхъ словъ, въ которомъ 712 раввинскихъ словъ объясняются по ихъ значенію при помощи языковъ греческаго, латинскаго и итальянскаго; затѣмъ, его «Meturgeman» (Переводчикъ), весьма цѣнный словарь къ Таргумимъ, относительно которыхъ Левита впервые примѣнилъ научное изслѣдованіе, — и наконецъ, списокъ еврейскихъ искусственныхъ словъ «Sefer Schemoth Debarim» (Номенклатура еврейскихъ словъ) по плану оконченнаго имъ еще въ Венеціи руководства къ сокращеніямъ подъ названіемъ «Schibre Luchot» (Разбитыя Скрижали). Возвратившись обратно въ Венецію, въ городъ, который онъ любилъ какъ родину, онъ усердно продолжалъ заниматься корректурой, комментированіемъ еврейскихъ сочиненій и написалъ сочиненіе противъ грамматики де-Бальмеса. Уже достигши глубокой старости, онъ посвящаетъ себя новой дѣятельности на поприщѣ перевода Библии, о которомъ будемъ говорить въ другомъ мѣстѣ, при изложеніи родственнаго этой отрасли литературнаго направленія.

Элія Левита составляетъ собою пріятное явленіе въ кругу еврейскихъ ученыхъ того времени. Это настоящій гуманистъ, любезенъ и добръ, безкорыстенъ и прилеженъ, даже въ своихъ маленькихъ слабостяхъ и легкой склонности къ суевѣрію кротокъ и милъ, преданъ исключительно изученію науки, которой онъ посвятилъ всю свою жизнь, и, чуждый предрасудковъ,

обучаясь у христіанъ и обучая ихъ, просвѣщенный и основательный мыслитель и изслѣдователь, хотя и не пролагающій новые пути геній. Онъ не задумывается идти по тѣмъ путямъ, которые проложили Книхиды, но онъ не боится пойти и по новому направленію, если къ тому побуждаетъ лучшее познаніе. Такъ, его не безъ основанія сравниваютъ съ однимъ изъ филологовъ восемнадцатаго столѣтія, съ Рейске, другомъ Лессинга, который на вопросъ поэта отвѣтилъ ему, что онъ грамматикъ, а не критикъ. Подобнымъ же образомъ держался и Левита, когда съ нимъ говорили о Каббалѣ, Талмудѣ и философій. Но тѣмъ не менѣе онъ, какъ и первый, былъ превосходнымъ грамматикомъ, который, издавая важныя сочиненія другихъ, самъ создавалъ важныя сочиненія и дѣятельно способствовалъ развитію еврейскаго языкознанія. Выше уже упомянуто, что большая часть грамматическихъ сочиненій Левиты переведена Себастіаномъ Мюнстеромъ на латинскій языкъ; при посредствѣ этихъ переводовъ сочиненія эти содействовали развитію еврейскаго языкознанія до новѣйшаго времени.

Если Элія Левита, во всея его существѣ, какъ и своими твореніями, является представителемъ гуманизма, то въ лицѣ *Иуды б. Исаака Авраамелея*—извѣстнаго подъ именемъ *Лео Гебрэусъ* или также—*Лео Медико* — мы видимъ мужа «Возрожденія», который представляетъ собою доказательство ассимиляціонной способности его племени. Виѣстѣ съ своимъ знаменитымъ отцомъ Іуда скитался изъ страны въ страну, пока, наконецъ, и онъ нашелъ убѣжище въ Венеціи. Едва онъ пробылъ въ Италіи десять лѣтъ, онъ уже пишетъ на языкѣ этой страны сочиненіе, которое должно считать однимъ изъ важнѣйшихъ твореній эпохи «Возрожденія» и которое безконечно восхваляется современниками. Это именно его «*Dialoghi di Amore*» (Бесѣды о любви) (1502) — изображеніе процвѣтавшаго въ Италіи неоплатонизма, или, если хотите, примиреніе его съ Аристотелевыми идеями, къ которому стремились всѣ лучшіе и благороднѣйшіе умы того времени. Лео не единственный, но за то самый выдающійся изъ представителей этого направленія среди евреевъ. Но послѣднее ему еще слишкомъ ново, чтобы его тотчасъ же привести въ согласіе съ его «еврейскою истиной»; можетъ быть, онъ и не нашелъ разницы между теченіями обѣихъ этихъ идей, но довольно того, что онъ въ своихъ «Бесѣдахъ» отказался отъ изображенія еврейской истины и, напротивъ, распространяется о томъ неоплатоническомъ мистицизмѣ, для котораго любовь служитъ жизненнымъ принципомъ міра. Филонъ, который любитъ Софію—герой этихъ трехъ бесѣдъ, въ которыхъ разбираются сущность и природа

любви, ея всеобщность и ея начало. Все въ этихъ бесѣдахъ разсматривается съ точки зрѣнія божественнаго въ человѣкѣ и этимъ путемъ достигаетъ необычайной глубины познаванія. Платонъ и Аристотель приводятся къ высшему единству, въ качествѣ котораго поэтъ-философъ въ восторженныхъ выраженіяхъ восхваляетъ любовь—философію всей вселенной.

Такъ-то въ одной семьѣ еврейскихъ изгнанниковъ отражается все философское мышленіе того времени. Въ то время, какъ отецъ является намъ однимъ изъ послѣднихъ приверженцевъ Аристотеля, по испанскимъ традиціямъ твердо держащимся Стагирскаго мудреца и его арабскихъ послѣдователей, мы въ сынѣ видимъ одного изъ тѣхъ космополитическихъ неоплатониковъ, которыхъ создала юная Италія эпохи «Возрожденія» и при помощи которыхъ застывшей схоластикѣ былъ противопоставленъ цѣлительный противовѣсъ.

Но Лео былъ не только итальянскимъ писателемъ, онъ былъ и еврейскимъ поэтомъ. Изъ его еврейскихъ стихотвореній, правда, лишь немногія сохранились, и въ томъ числѣ его «Жалоба на время»—могучими аккордами гремѣющая пѣснь, въ которой горящими красками изображаются его собственное страданіе и страданія его дитяти и всего его племени и которое оканчивается утѣшительнымъ упованіемъ на мессіанскую будущность. О другого рода сочиненіяхъ Лео неизвѣстно ничего положительнаго. Но можно предположить, что такой богатый и многообъемлющій умъ, какъ Лео, о которомъ отецъ его съ гордостью говоритъ, что «онъ величайшій философъ Италіи того времени», дѣйствовалъ и на другихъ поприщахъ и что приѣзръ его находилъ себѣ подражаніе въ кругу еврейскихъ писателей.

И въ самомъ дѣлѣ предъ нами проходитъ теперь длинный рядъ ученыхъ, воспринявшихъ въ себѣ новые просвѣтительные элементы Италіи и принявшихъ ихъ къ своимъ религіознымъ изслѣдованіямъ,—ученыхъ, слѣдовавшихъ по пути Эліи Левиты и Лео-Еврея, то по одному, то по другому направленію, то по обоимъ вмѣстѣ, и оставившихъ послѣ себя если и не великія и богатые свои послѣдствія, то все же довольно значительныя и цѣнныя произведенія. Правда, у этихъ писателей нельзя еще найти принципа школы и одного повсюду пробивающагося опредѣленнаго направленія; но едва-ли можно было предъявить къ нимъ подобное требованіе, если принять во вниманіе короткій періодъ и тѣ внѣшнія препятствія, подъ давленіемъ которыхъ еврейскіе ученые Италіи жили и работали даже и въ тогдашнюю эпоху. Если гуманистъ Каліо Кальканьини при

защитѣ диссертациі евреевъ Реубеномъ и обратился къ нему съ возгласомъ: «Въ дѣлахъ науки не должно существовать различія между евреями и христіаниномъ и не должно спрашивать—язычникъ-ли онъ или же посвященный въ мистеріи христіанства», однако, въ то время его современники не стояли еще на высотѣ этого гуманитарнаго принципа, и даже эпоха Медичисовъ принесла евреямъ лишь мало утѣшительнаго. При такихъ обстоятельствахъ духовное возрожденіе въ ихъ средѣ должно быть оцѣнено тѣмъ выше, чѣмъ меньше таковое поощрялось съ какой нибудь стороны и чѣмъ больше оно, напротивъ, задерживалось какъ внѣшними, такъ и внутренними врагами. Только медицинское искусство неограниченно предоставлено было евреямъ какъ ихъ неотъемлемое достояніе, и такимъ образомъ Италія въ это столѣтіе воспитала многихъ и замѣчательныхъ еврейскихъ врачей, изъ которыхъ, однако, большая часть, кромѣ своей спеціальности, предавалась также религіознымъ изслѣдованіямъ и совершила очень много выдающагося и на другихъ поприщахъ науки. Однимъ изъ наиболѣе ученыхъ изъ нихъ былъ родившійся въ Тортозѣ, въ Испаніи, *Яковъ Мантино*, лейбъ-медикъ папы Павла III и другъ Льва Африканскаго. Онъ перевелъ съ еврейскаго и арабскаго философскія и медицинскія сочиненія на латинскій языкъ; изданный въ Парижѣ въ 1570 г. однимъ ученымъ христіаниномъ, епископомъ корсиканскимъ *Августиномъ Юстиніани* латинскій переводъ «Moreh» Маймуни, также цѣликомъ или большею частью принадлежитъ Мантино, хотя Юстиніани выдалъ это за свою собственную работу. Но что въ томъ самомъ Парижѣ, въ которомъ триста лѣтъ передъ тѣмъ публично сожженъ былъ тотъ самый «Moreh», католическій епископъ печаталъ переводъ этого сочиненія—это уже во всякомъ случаѣ должно считать прогрессомъ гуманныхъ идей, вызвавшихъ новое движеніе умовъ. Объ *Обадіи Сфорно*, благочестивомъ еврейскомъ медикѣ, который ненавидѣлъ философію, но который тѣмъ не менѣе былъ преданъ наукамъ и въ его вышеупомянутомъ богословскомъ сочиненіи далъ истинно-космополитическое толкованіе библейскому стиху: «Вы будете моею собственностью изъ всѣхъ народовъ»—объ этомъ Сфорно, равно какъ объ *Абрагамѣ де-Бальмесѣ*, *Іосифѣ б. Давидѣ ибнъ-Іахіѣ*, *Бонетѣ де-Латтесѣ*, который былъ извѣстенъ также какъ астрономическій писатель и изобрѣтатель астрономическаго кольца,—мы уже говорили. Замѣчательное явленіе, что всѣ эти и еще многіе другіе еврейскіе медики одновременно были тоже и богословами, объясняютъ тѣмъ древнимъ обычаемъ, по которому жрецы одновременно со спасеніемъ души должны были пещись и о благосостояніи тѣла. Не менѣе замѣчательный фактъ, что большая часть изъ нихъ болѣе

или менѣе враждебно относилась къ традиціямъ философіи еврейско-арабской школы, хотя именно тогда (1583) одинъ изъ нихъ, *Иедидія б. Мозе ди-Реканати*—называвшійся также Амадео ди-Моизе—перевелъ «Moreh» на итальянскій языкъ и даже посвятилъ этотъ переводъ каббалистическому писателю Менахему Азарію де-Фано—этотъ замѣчательный фактъ слѣдуетъ объяснить обстоятельствами того времени и умственными теченіями ихъ новаго отечества. Что могло побудить испанскаго изгнанника Іосифа Іаабеца быть терпимѣе по отношенію къ Аристотелевой философіи въ то время, когда просвѣщенныя главари «Возрожденія», равно какъ и ихъ противники, осуждали ее и сдѣлали ея уничтоженіе задачею своей жизни, когда его современникъ Джироламо Саванаролла въ своихъ проповѣдяхъ открыто говорилъ: «Платонъ и Аристотель все-таки сидятъ въ аду. Старая баба больше знаетъ о вѣрѣ, чѣмъ Платонъ. Было бы хорошо для религіи, если бы многія, повидимому, полезныя книги были уничтожены. Когда еще не было такъ много книгъ и такъ много разумныхъ обоснованій и диспутовъ, вѣра росла быстрѣе, чѣмъ когда либо!» Нѣчто подобное говоритъ и Іосифъ Іаабецъ въ своемъ «Свѣтѣ жизни». Но все же его идея о вѣрѣ была гораздо болѣе свободная и она рельефно характеризуетъ собою то положеніе, которое занимали евреи среди перекрещивавшихся и боровшихся между собою теченій новаго времени.

Что это положеніе было преимущественно посредствующее и примиряющее, а потому плодотворное во многихъ отношеніяхъ — это уже неоднократно было отмѣчено и доказано. Но этотъ фактъ все снова и снова обнаруживается предъ нами, какъ только мы слѣдимъ за скитаніями испанскихъ евреевъ въ средніе вѣка. Гдѣ бы они ни поселились, они тотчасъ же поощряютъ развитіе науки и принимаютъ живое участіе въ господствующихъ умственныхъ движеніяхъ. Ихъ стойкость и способность, ихъ знаніе языковъ и ихъ усердіе въ ученыхъ занятіяхъ дѣлаютъ для нихъ возможнымъ освоеніе со всякою отраслью знанія, какъ бы далеко послѣдняя ни отстояла отъ ихъ религіозныхъ изслѣдованій, и даже приведеніе ея въ связь съ ихъ собственными литературными древностями. Подобно тому, какъ тѣ изгнанники, которые поселились въ Италію, въ своихъ научныхъ занятіяхъ присоединились къ теченіямъ «Возрожденія», такъ тѣ изъ нихъ, которые въ значительномъ числѣ перебрались въ сосѣднюю Португалію, дѣйствуютъ на поприщѣ астрономіи и принимаютъ участіе въ великихъ открытіяхъ и морскихъ путешествіяхъ, которыя въ этомъ вѣкѣ сдѣланы

были португальцами. Уже Іоаннъ II поручилъ евреямъ дѣлать розысканія въ странѣ, дабы найти средства «въ бездорожной стихіи и подъ незнакомымъ небомъ, приблизиться къ смутнымъ, но горячо желаннымъ цѣлямъ». Въ совѣщаніяхъ его ученыхъ объ изобрѣтеніи инструмента, имѣющаго безошибочно показывать направленіе, котораго слѣдуетъ держаться, въ этихъ совѣщаніяхъ рядомъ съ нѣмецкимъ рыцаремъ Мартиномъ Беганномъ сидѣли также еврейскіе астрономы, математики и медики. Между ними отличался Іосифъ Вечиньо, который принималъ участіе въ изготовленіи глобуса для мореплавателя Педро де-Ковиляо и въ улучшеніи корабельнаго астролябіума, но который также отвергнулъ предложеніе о посылкѣ въ невѣдомыя страны чрезъ океанъ морской эскадры, сдѣланное смѣлымъ генуэзцемъ—Христофоромъ Колумбомъ. Но когда этотъ послѣдній предпринялъ такое путешествіе изъ Испаніи, то въ числѣ девяноста авантюристовъ, которые его сопровождали, находился также и еврейскій юноша *Луи де-Торресъ*, «который въ Мурчіи, кромѣ еврейскаго и халдейскаго, учился также и арабскому языку». И точно также то былъ еврей, именно еврейскій штурманъ *Гаспаръ*, будто бы польскаго происхожденія, который помогаль Васко ди-Гама при открытіи морскаго пути въ Индію и который впоследствии описалъ сдѣланныя имъ во время путешествія научныя наблюденія. Въ подготовительныхъ работахъ къ предпріятію Васко ди-Гама также весьма дѣятельное участіе принималъ еврей, имя котораго пользуется доброю славой и въ литературѣ его племени. Это именно *Абрагамъ б. Соломонъ Закуто* изъ Испаніи, бывшій профессоръ астрономіи въ Саламанкскомъ университетѣ, а послѣ изгнанія—астрономъ и хронографъ при португальскомъ королѣ Мануэлѣ. Еще въ Саламанкѣ Закуто исправилъ составленныя Исаакомъ ибнъ-Сидомъ и другими астрономическія таблицы и выработалъ новыя солнечныя, лунныя и звѣздныя таблицы съ существенно усовершенствованнымъ вычисленіемъ. Ученикъ его Августинъ Ричіусъ, въ своемъ трактатѣ «*De natura octavae Sphaerae*», въ которомъ онъ также доказываетъ еврейское происхожденіе астрономіи, сообщаетъ, что Закуто свое сочиненіе «*Almanach perpetuum*» выработалъ для Саламанкскаго епископа, которому и посвятилъ его. Сочиненіе это было переведено на испанскій языкъ—его ученикомъ Іосифомъ Вечиньо, а впоследствии и на еврейскій. Значительное число другихъ трактатовъ Закуто о философскихъ и лексикографическихъ темахъ большею частью потеряно. За то его главное сочиненіе на поприщѣ еврейской литературы, о которомъ будемъ говорить ниже, нашло себѣ широкое распространеніе. Работы

Закуто много содѣйствовали подготовленію къ открытіямъ Васко ди-Гама. Онъ совѣтовалъ королю Мануэлю предпринять эту экспедицію и помогалъ знаменитому морскому герою своими совѣтами и своею научною опытностью. Но эти услуги, которыя онъ и другіе его единовѣрцы оказали Португаліи и ея славѣ, не избавили ихъ отъ горькой участи изгнанія, которая постигла ихъ уже чрезъ нѣсколько лѣтъ, въ 1497 г.

Вмѣстѣ съ своими несчастными единовѣрцами Закуто переселился въ Сѣверную Африку. Туда и въ Турцію, повидимому, направилось главное теченіе португальскихъ эмигрантовъ. Извѣстно знаменитое слово султана Баязида: «Вы называете Фернандо мудрымъ королемъ,—его, который разорилъ свою страну и обогатилъ мою!» Оно достаточно характеризуетъ благопріятное положеніе евреевъ въ Турціи; оно допускаетъ также предположеніе, что духовное достояніе, которое привезли съ собою лишеныя своихъ сокровищъ изгнанники, пошло на пользу тамошнихъ ихъ единовѣрцевъ, внесло новое свѣжее оживленіе въ тѣ кружки, которые до тѣхъ поръ были почти совершенно чужды литературѣ.

Важнѣйшимъ изъ этихъ движеній должно считать то, которое въ эту эпоху создало сильное *историческое* теченіе, разливавшееся повсюду, куда явились несчастные изгнанники. Упрекъ въ томъ, что средневѣковое еврейство не имѣетъ историческихъ писателей и историческихъ изслѣдователей, достаточно уже опровергнуть остроумнымъ изреченіемъ: «Народъ *in partibus* не совершаетъ подвиговъ; его страданія могутъ произвести хронистовъ и поэтовъ, но не историковъ». Исторія Израиля, которая окончилась вмѣстѣ съ уничтоженіемъ государства, уже лежала готовою и заключенною. Только изслѣдованіе духа традиціоннаго слова осталось на долю вѣрующаго потомства. Такимъ образомъ это была скорѣе исторія еврейской письменности, ученій и мнѣній историческихъ изслѣдователей, которая могла занимать историковъ и которая на самомъ дѣлѣ породила цѣлый рядъ историческихъ сочиненій, стремившихся изображать послѣдовательное теченіе духовной жизни.

Лишь съ всеобщимъ пробужденіемъ историческаго сознанія и отчасти подъ воздѣйствіемъ послѣдняго, и еврейскіе писатели, рядомъ съ исторіей литературы, разрабатываютъ также и политическую исторію. Насколько это слѣдуетъ приписать вліянію гуманистическихъ наукъ, между которыми историческая занимаетъ весьма важное значеніе — опредѣлить трудно. Извѣстно только то, что всѣ выступающіе въ эту эпоху еврейскіе историки были образованные люди, знали латинскій языкъ и большая часть ихъ,

по всей вѣроятности, была знакома съ классическими и историческими писателями древности. Относительно формы и метода они, правда, держались преимущественно ихъ родныхъ учителей: они продолжали работу старыхъ Хроникъ Шериры, носящихъ преимущественно историческій характеръ введеній въ Талмудъ—Нисима, Самуила Ганагида, Маймуни, Меира, Хроники Абраама б. Давида и др. подобныхъ трудовъ. Первымъ, который сообщаетъ историческія свѣдѣнія, не по порядку слѣдовавшихъ одинъ за другимъ писателей и ихъ сочиненій, пока не стали извѣстными болѣе древнія сочиненія, должно считать *Абраама Закуто*, хронографа португальскаго короля Мануэля *. Въ своей новой родинѣ, въ Тунисѣ, писалъ онъ въ 1505 свою хронику «*Sefer Jochasin*» (Списокъ родовъ), которая, однако же, скорѣе можетъ считаться исторіей литературы и которая только въ видѣ приложенія даетъ обзоръ исторіи вообще. Сочиненіе это, основанное большею частью на заимствованіяхъ изъ болѣе древнихъ твореній, составляющихъ краткую хронику еврейской исторіи отъ сотворенія міра до той эпохи, въ которой жилъ Закуто, можно подвергать критикѣ, разумѣется, лишь съ точки зрѣнія того времени, въ которое она написана и въ которое, какъ мы уже упомянули, историческое изложеніе только что зарождалось. Такъ, Закуто рѣдко когда поднимается выше этихъ обыкновенныхъ хроникъ, а его данныя и сообщенія не всегда отличаются достоверностью. Не надо, однако, забывать, что хроника Закуто «есть дитя старости и бѣдствій: онъ писалъ ее дрожащею рукой и съ сокрушеннымъ сердцемъ о близкой будущности, и безъ помощи необходимыхъ литературныхъ пособій, почему и заслуживаетъ снисхожденія».

Такого же, если не еще большаго, снисхожденія заслуживаетъ и другое историческое сочиненіе, надъ которымъ работали три поколѣнія и которое носитъ на себѣ рѣзкую печать тѣхъ преслѣдованій, которыми повсюду подвергались евреи той эпохи. *Иуда ибнъ-Верга* началъ эту книгу «*Schebeth Iehuda*» (Розга Іуды) въ Севиллѣ; *Соломонъ ибнъ-Верга* почти окончилъ его въ концѣ XV столѣтія, а сынъ его *Іосифъ ибнъ-Верга* дополнилъ его въ Адрианополѣ въ 1554 г. Но настоящимъ авторомъ этой книги должно считать Соломона ибнъ-Верга. Въ своемъ настоящемъ

* Въ послѣднее время стали извѣстны нѣкоторые историческія сочиненія, составленные раньше Закуто, которыми пользовался сей послѣдній въ своемъ *Сеферъ-Јохасинъ*; такъ, напр., *Шааре Ціонъ* Исаака де-Латтеса (1872), *Захаре Цаддику* Іосифа б. Цаддики изъ Аревало (въ Испаніи, 1467), и нѣкот. др.

видѣ книга эта неѣе всего производитъ впечатлѣніе однородности и цѣльности. Іуда ибнъ-Верга часто буквально заимствовалъ многое изъ болѣе древняго сочиненія, по всей вѣроятности, изъ Профіата Дурана; Соломонъ ибнъ-Верга прибавилъ кое-что, что отнюдь не можетъ претендовать на достоинство исторической истины. Тѣмъ не менѣе, сочиненіе это, составляющее краткое повѣствованіе о страданіяхъ и преслѣдованіяхъ еврейскаго племени въ діаспорѣ и содержащее въ себѣ до шестидесяти четырехъ трагическихъ разсказовъ, по своему изложенію и освѣщенію событій, носитъ на себѣ нѣкоторый историческій характеръ и во всякомъ случаѣ можетъ служить историческимъ источникомъ. Соломонъ ибнъ-Верга самъ былъ очевидцемъ бѣдствій своего народа и самъ испыталъ ихъ на себѣ, будучи выброшенъ изъ своей родины и предоставленъ темной, неизвѣстной будущности. Онъ потому и далъ этому сочиненію такое названіе, что на всѣ эти бѣдствія и преслѣдованія онъ смотрѣлъ какъ на бичъ, которымъ Господь наказываетъ Израиля. О болѣе глубокомъ историческомъ смыслѣ свидѣлствуетъ также его изслѣдованіе въ концѣ его труда о мотивахъ ненависти народовъ къ евреямъ. Онъ находитъ эти причины въ воспрещеніи совмѣстной ѣды и питья, что сближаетъ людей между собою, въ воспрещеніи смѣшанныхъ браковъ, въ зависти къ богатству евреевъ, въ смерти Христа и въ томъ фактѣ, что за преступленіе, будто совершенное евреями, обвиняютъ ихъ всѣхъ; далѣе—въ ложныхъ присягахъ и въ чванливости, которая свойственна высокопоставленнымъ евреямъ. Соломонъ ибнъ-Верга не есть историкъ-панегиристъ; онъ безпощадно поднимаетъ свой бичъ противъ выродившихся сыновъ своего племени; онъ въ своихъ блестящихъ изображеніяхъ нерѣдко даже преувеличиваетъ, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы выставить недостатки своихъ современниковъ. Но для того, чтобы благочестивые не потеряли надежды, онъ заканчиваетъ свою исторію изображеніемъ роскоши и великолѣпія Іерусалимскаго храма, который составляетъ цѣль и его собственныхъ горячихъ возжеланій.

Большую историческою объективностью, чѣмъ его предшественникъ, обладаетъ третій современникъ—*Іосифъ б. Іосуа Гакоенъ* изъ Авиньона (1554), который впоследствии поселился въ Генуѣ въ качествѣ врача. Не безъ нѣкотораго основанія его признали наиболѣе замѣчательнымъ еврейскимъ историкомъ со времени Іосифа Флавія. Изъ его сочиненій слѣдуетъ назвать «Хронику королей Франціи и оттоманскихъ владѣтелей»—«*Dibre Hajamim le-Malkhe Zarfath we-Otoman*» и «Долина Плача»—«*Eshet Nabakha*». Оба эти сочиненія написаны на чистомъ еврейскомъ языкѣ,

напоминающемъ лучшіе образцы, и въ историческомъ стилѣ. Этотъ авторъ навѣрное зналъ древнихъ историковъ и по нимъ научился быть историческимъ писателемъ. Въ первомъ сочиненіи, къ повѣствованію о войнахъ между французами и турками онъ присоединяетъ всѣ замѣчательныя міровыя событія и перечисляетъ также преслѣдованія евреевъ. Какъ современникъ и лейбъ-медикъ Андрея Доріи, Іосифъ Гакогенъ часто имѣлъ случай узнать личности и событія, которыя имѣли важное историческое значеніе, и въ самомъ дѣлѣ онъ, именно во второй части своей «Хроники», гдѣ онъ, между прочимъ, рассказываетъ и о заговорѣ Фіеско, говоритъ о нѣкоторыхъ такихъ обстоятельствахъ, которыя, повидиному, остались неизвѣстными другимъ историкамъ. О страданіяхъ своихъ единовѣрцевъ онъ упоминаетъ лишь мимоходомъ. Онъ уже имѣлъ въ виду посвятить имъ особое сочиненіе, что онъ вскорѣ и исполнилъ. Его «Долина Плача», какъ уже видно изъ самаго заглавія, отъ начала до конца составляетъ мартирологъ подобно сочиненію Ибнъ-Верга, но отличается гораздо большею историческою достовѣрностью и бѣльшими литературными достоинствами. Правда, что и онъ иногда нарушаетъ историческую объективность въ нѣкоторыхъ сценахъ своей великой трагедіи; подъ потрясающимъ впечатлѣніемъ великаго горя, и у него иногда вырываются слова негодованія и ужаса. Но и въ этихъ случаяхъ онъ умѣетъ умирять себя и переходить къ историческому тону, составляющему отпечатокъ его твореній. Ясный взглядъ на событія исторіи, въ которыхъ онъ признаетъ пути Господни, особенно отличаетъ его отъ предыдущихъ историковъ, и его не покидаетъ надежда, что и для его преслѣдуемаго племени настанутъ когда нибудь лучшіе дни. Этими мессіанскими представленіями заканчиваетъ онъ свое изложеніе.

Если относительно Іосифа Гакогена можно было высказать лишь предположеніе, что онъ воспринялъ свой историческій стиль отъ древнихъ образцовъ, то это не подлежитъ никакому сомнѣнію относительно другого современника, который ведетъ своихъ читателей изъ долинъ плача въ долину утѣшенія—относительно *Самуила Ускве*, вырвавшегося изъ когтей инквизиціи и нашедшаго себѣ новую родину въ Феррарѣ, въ этомъ цвѣтущемъ храмѣ музъ, и благородную покровительницу въ великодушной и просвѣщенной еврейкѣ доннѣ *Грасіи Мендеза*. Самуилъ Ускве посвятилъ ей написанное имъ на португальскомъ языкѣ сочиненіе: «*Consolaçam as Tribulações de Israel*» (Утѣшеніе для преслѣдованій Израиля), изображающее въ поэтическихъ діалогахъ исторію страданій Израиля, проникнутое высокимъ чувствомъ и истиннымъ вдохновеніемъ, соединяющее въ

себѣ исторію и поэзію и заключающее рядомъ съ повѣствованіемъ о страданіяхъ—и утѣшеніе, и надежду на лучшіе дни. Герой его разсказа пастухъ Іакабо, оплакивающій бѣдствія его разсѣянной въ разныхъ отдаленныхъ концахъ паствы. Два другихъ пастуха, Нунео и Цикарео, пытаются его утѣшить. Но онъ отвѣчаетъ на эти утѣшенія изображеніемъ богатой красками картины многоизмѣнчивой исторіи еврейскаго народа, начиная отъ дней его счастья и славы и кончая современными ему бѣдствіями и преслѣдованіями. Но изъ этой же исторіи другіе два товарища его черпаютъ утѣшеніе, заключающееся имено въ измѣнчивости и проходимости всѣхъ земныхъ отношеній, равно какъ въ процвѣтаніи и упадкѣ исторической жизни человѣчества, и въ несповѣдимыхъ путяхъ Провидѣнія, обнаруживающихся во всѣхъ этихъ переворотахъ. Этою, предсказываемою пророками и поэтами будущностью Израиля поэтъ и историкъ заключаетъ свои діалоги, которые навѣрное въ дни горя оживляли страдающія души его соплеменниковъ и всегда будутъ обращать на себя особенное вниманіе, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ историческихъ памятниковъ еврейской литературы.

Самуилъ Ускве есть, безъ сомнѣнія, послѣдователь итальянскаго «Возрожденія», изслѣдованія котораго на поприщѣ науки древности, по всей вѣроятности, особенно привлекали его и его образованныхъ единовѣрцевъ. Но только одинъ изъ нихъ возвысился надъ дилетантскимъ ощупываніемъ и достигъ значенія настоящаго историческаго критика. Въ качествѣ такового онъ не только превосходитъ свою эпоху, но и все средневѣковое еврейство вплоть до эпохи тѣхъ великихъ мыслителей, которые, правда, не обладали исторической критикой, но которые замѣнили ее критикой философской. Онъ запираетъ ворота наивно-вѣрующихъ среднихъ вѣковъ и открываетъ двери новой критической эпохи. Онъ оставляетъ широкую торную дорогу какъ старыхъ законоучителей, такъ и любителей эстетики и безхитростныхъ хронистовъ, и идетъ своимъ собственнымъ путемъ. Онъ переноситъ своихъ читателей изъ своей эпохи и чрезъ средніе вѣка въ тѣ дни, когда источники литературы казались совершенно засыпанными. Онъ показываетъ имъ вновь раскопанныя сокровища и учитъ ихъ критически относиться къ различію между истиннымъ и легендарнымъ, и къ сравненію различныхъ литературныхъ произведеній. Онъ открываетъ еврейско-александрійскую литературу и вводитъ Филона и Септуагинту въ кругъ ново-еврейской письменности. Онъ не опасается возбуждать историческихъ сомнѣній и обращаться для разъясненія ихъ даже къ литературѣ отцовъ

церкви. Онъ обладаетъ, такимъ образомъ, историческимъ чутьемъ и умѣетъ представлять предметы въ ихъ постепенномъ развитіи. Имя этого писателя — *Азарія б. Мосе де-Росси* (Min Naadomim) (около 1504 — 1578) изъ Мантуи. Главное его сочиненіе носитъ названіе «Meor Enejim» (Свѣточъ глазъ) и онъ въ самомъ дѣлѣ просвѣтилъ взглядъ тѣхъ, которые до тѣхъ поръ были ослѣплены блескомъ древности. Оно состоитъ изъ трехъ частей, первая — «Kol Elohim» (Гласъ Божій), описываетъ землетрясеніе, которому подвергся городъ Феррара, тогдашнее его мѣстопробываніе, и которое косвеннымъ образомъ содѣйствовало тому, что Азарія взялся за раскрытіе духовныхъ сокровищъ еврейской старины. Въ вынужденной праздности сельской жизни, на которую онъ былъ обреченъ вслѣдствіе упомянутой катастрофы, онъ сошелся съ однимъ христіанскимъ пріателемъ, который чтеніемъ греческой книги изъ еврейской старины хотѣлъ разсѣять свое мрачное настроеніе. Это явленіе возбудило въ де-Росси желаніе познакомиться также и единовѣрцевъ своихъ съ этими произведеніями, и онъ перевелъ съ латинскаго на еврейскій языкъ такъ называемое Посланіе Аристеевъ о происхожденіи Септуагинты. Этотъ переводъ составляетъ вторую часть его сочиненія, озаглавленную «Hadrath Sekenim» (Вънецъ Старости). Но третья часть—это, безъ сомнѣнія, самая интересная и самая замѣчательная. Она содержитъ въ себѣ цѣлый рядъ съ большою эрудиціею и здравой критикою написанныхъ статей о еврейской исторіи и литературѣ, о Филонѣ, о еврейскихъ сектахъ, о различныхъ переводахъ Библии, о пользованіи твореніями отцовъ церкви и другими христіанскими источниками, объ исторіи евреевъ въ Александріи и послѣдней борьбѣ еврейскаго народа за свою независимость, о талмудическомъ сказаніи объ Александрѣ Македонскомъ, о воззрѣніяхъ Талмуда на природу, о рациональномъ толкованіи Гаггады и т. д. — большею частью параллели между талмудическими и другими сообщеніями объ этихъ же предметахъ. Она съ полнымъ основаніемъ носитъ названіе «Imge Binah» (Слова Мудрости). Рядъ дополненій и возраженій заключаетъ собою это многосодержательное сочиненіе, которое въ то время естественно вызвало противъ себя протесты набожныхъ, въ особенности новообразовавшейся въ Сафетъ школы палестинскихъ каббалистовъ, и которое впоследствии также не обратило на себя надлежащаго вниманія. Лишь въ новѣйшее время Азарія де-Росси, изслѣдованія котораго положили первое основаніе современной исторической критикѣ, нашелъ себѣ достойную оцѣнку. Но дальше критики не шли ни силы, ни стремленія де-Росси. «Свѣточъ глазъ» есть — за исключеніемъ

маленькаго хронологическаго трактата «*Mazref la-Kesef*» (Плавильникъ серебра) и нѣкоторыхъ другихъ—единственное оставшееся послѣ него значительное произведеніе. Характеристично для той эпохи упадка «Возрожденія», послѣдствія которой прежде всего естественно отразились на евреяхъ, то, что даже итальянскіе раввины считали своимъ долгомъ выступить противъ критики Азаріи. Мантуанскій раввинъ запретилъ юношамъ моложе 25-ти-лѣтъ чтеніе этой книги, какъ нѣкогда Соломонъ б. Адеретъ запретилъ чтеніе философскихъ произведеній, а сафетскіе каббалисты страшно нападали на автора и даже обрекли его отлученію.

Азарія де-Росси опередилъ свое время. Особенно рельефно выясняется превосходство его надъ своими современниками, когда сравниваешь историческія и антикварныя изслѣдованія послѣднихъ съ его ученымъ сочиненіемъ, называть которое они стѣснялись уже по религіознымъ основаніямъ, но пользоваться которымъ они не отказывались. Свободомысліе его было совершенно чуждо его современнику *Гедалии б. Иосифа ибнъ-Яхи*. Въ его историческомъ сочиненіи «*Schalscheleth Nakabbalah*» (Цѣпь традицій) онъ хотя собралъ множество матеріала для исторіи евреевъ, но безъ всякой критики; басни и астрологическое суевѣріе безъ разбора смѣшаны у него съ историческими источниками. Не безосновательно негодованіе одного изъ позднѣйшихъ писателей, который называетъ это сочиненіе «Цѣпью лжи», въ виду того, что оно составляетъ собою пеструю смѣсь правды и лжи. И тѣмъ не менѣе книга Гедалии имѣла куда большій успѣхъ, чѣмъ сочиненіе де-Росси, потому что она болѣе соответствовала вкусу того времени и поощряла суевѣріе, ядъ котораго захватывалъ все большіе и большіе круги.

Гораздо болѣе заслуживаетъ быть поставленнымъ рядомъ съ де-Росси авторъ, жившій нѣсколько раньше и обладавшій значительною ученостію и критическимъ тактомъ, которыми онъ пользовался для обработки географіи, мало обращавшей тогда на себя вниманіе евреевъ. Авторъ этотъ—*Абраамъ б. Мордохай Фаррисоль* изъ Авиньона, жившій впоследствии въ Мантуѣ и Феррарѣ и еще въ 75-ти-лѣтнемъ возрастѣ—1525—составившій, въ его «*Iggereth Orchoth Olam*» (Посланіе о путяхъ міра), руководство къ гео-и космографіи, которое появилось впоследствии и въ латинскомъ переводѣ подъ названіемъ «*Itinera mundi*». Это былъ первый еврейскій писатель, который научно занимался географіей, а также первый, который говорилъ о Колумбѣ. Сочиненіе свое онъ составилъ частью на основаніи устныхъ сообщеній, частью же на основаніи произведеній Берго-

наса и Америго. Побужденный чудесными открытіями своего вѣка, онъ чувствуетъ необходимость «познакомить своихъ единовѣрцевъ съ однимиъ важнымиъ научнымиъ предметами, которымиъ они пренебрегаютъ безъ всякаго основанія, чтобы, для отдыха, хвататься за двусмысленныя стихотворенія или же изысканныя военныя исторіи». Фаррисоль отличается свободнымиъ взглядами: онъ описываетъ вселенную безъ всякихъ чудесъ и басней, въ отношеніи которыхъ онъ самъ признаетъ себя «маловѣрующимъ». Онъ находитъ на землѣ то, что его предшественники искали въ звѣздахъ. библейскій рай онъ переноситъ не на небо, а въ лунныя горы Нубіи. Значеніе космографіи онъ опредѣляетъ безъ отношеній къ традиціи; но онъ торжественно заявляетъ, что Библия сама даетъ примѣръ для землевѣдѣнія. Если «падкіе на лукъ и чеснокъ», — такъ называетъ онъ нѣмецкихъ евреевъ *, — одинаково отворачиваются отъ всѣхъ научныхъ предметовъ, то послѣдніе все-таки важны и святы, такъ какъ изъ нихъ узнаемъ чудеса Господа. Фаррисоль является также экзегетомъ и полемистомъ, но въ обоихъ этихъ направленіяхъ онъ далеко не такъ замѣчателенъ, какъ въ качествѣ географа. Его комментаріи къ Пятикнижію, «Іову» и «Екклесіасту» не удаляются отъ той колонны, по которой шли въ то время другіе комментаторы Библии, а его полемическое сочиненіе «Magen Abraham» (Щитъ Авраама) заключаетъ въ себѣ лишь мало новыхъ моментовъ въ борьбѣ религій. Аргументы большею частью заимствованы изъ прежнихъ сочиненій, но изложены спокойно и ясно. Фаррисоль есть истинный послѣдователь «Возрожденія», который находится въ общеніи съ князьями Эркола д'Эсте и Лоренцо Медичи, который охотно признаетъ все хорошее и изящное, откуда бы оно ни происходило, и который выдается своимъ научнымъ рвеніемъ и яснымъ воззрѣніемъ на міръ.

Еще нѣсколько историческихъ и филологическихъ работъ являются одновременно съ произведеніями упомянутыхъ авторовъ, но ихъ далеко нельзя поставить на одну доску съ послѣдними. Какъ вообще въ ученыхъ трудахъ послѣдней эпохи «Возрожденія» напрасно будемъ искать твердаго плана и цѣльной системы, такъ и въ литературныхъ произведеніяхъ

* Эта кличка не относится исключительно къ нѣмецкимъ евреямъ, а вообще ко всѣмъ односторонне набожнымъ и ограниченнымиъ единовѣрцамъ. Такъ, въ посланіи, приписываемомъ Маймонида, такъ обозначаются французскіе раввины; Де-Росси обзываетъ такъ всѣхъ необразованныхъ и слотошъ, прежде всѣхъ, разумѣется, своихъ итальянскихъ единоплеменниковъ.

итальянскихъ евреевъ шестнадцатаго и семнадцатаго столѣтія напрасно будемъ искать тотъ центръ, изъ котораго можно бы было исходить для анализа ихъ по направленіямъ или отраслямъ. Общее у нихъ—только форма, эстетическое стремленіе, порывъ къ освобожденію и неоплатоническая мистика. Чѣмъ менѣе можно перечислить выдающихся отдѣльныхъ сочиненій, тѣмъ болѣе литература идетъ въ ширь и находитъ сочувствіе въ массѣ. На всѣхъ поприщахъ духовнаго творчества встрѣчаются еврейскіе авторы, но только лишь немногимъ удастся эманципация отъ религіозныхъ изслѣдованій, какъ, напримѣръ, Іудѣ Абраманелю. Большая часть изъ нихъ все еще переноситъ достигнутые на томъ поприщѣ результаты въ новый образовательный кругъ и такимъ образомъ одною ногой стоятъ въ еврейской литературѣ, а другою—въ литературѣ своего вѣка и своей родины. Замѣчательно только то, что царство классической красоты формъ, воздвигнутое «Возрожденіемъ», осталось для нихъ почти совершенно закрытымъ, что чудное весеннее вѣяніе искусства, которымъ проникнута была тогдашняя эпоха, не въ состояніи было взорвать ледяную кору предразсудка, который издавна вкоренился въ нихъ противъ пластическаго художества *. Правда и то, что за этими весенними зэфирами слишкомъ скоро послѣдовали разрушительныя бури, круто прервавшія спокойную работу и ревностное творчество и не давшія разцвѣсть въ шатрахъ Іудей пониманію искусства и наслажденію имъ. Новыя преслѣдованія, которымъ стали подвергаться и въ Италіи только что успокоившіеся—было евреи съ половины XVI столѣтія, чувствовались тѣмъ тягостнѣе, что усиленная борьба и броженіе умовъ въ своей конечной цѣли имѣли въ виду обезпечить за индивидуумъ право на свободу мыслей и чувства, а за человѣкомъ вообще—его существованіе и его вѣру... Когда въ Италіи стали сжигать еврейскія книги, а вновь появлявшія подвергать строгой, искажающей смыслъ цензурѣ, самихъ же евреевъ начали изгонять изъ нѣкоторыхъ городовъ, — тогда начавшееся въ этой странѣ при такомъ воодушевленіи гуманистическое стремленіе уже въ значительной степени превратилось въ «зловонное болото». Но какъ евреи не усвоили себѣ ничего изъ классической красоты формъ, созданной «Возрожденіемъ», такъ они не приняли участія въ той фривольности мысли и той безнравственной литературѣ, которую должно

* Авторъ упускаетъ изъ виду, что соціально-экономическое положеніе тогдашнихъ итальянскихъ евреевъ едва-ли могло благоприятствовать возникновенію и культивированію пластическаго художества, даже раньше наступленія бурь, о которыхъ говорится сейчасъ ниже.

считать концовъ итальянскаго «Возрожденія». Въ то время, когда даже сами папы садились на скамью насильниковъ, раввины находятъ себѣ исключительное удовлетвореніе въ «Божественномъ ученіи», и лишь слабый отзвукъ этого фривольнаго направленія слышенъ изъ еврейскаго лагеря.

Но если и нельзя отыскать внутренней причинной связи во всей письменности того времени, то все же чрезъ нее, какъ и чрезъ предшествовавшую литературу, красною нитью тянется стремленіе къ изслѣдованію, толкованію и распространенію библейскаго слова, которому подчиняются всѣ направленія и въ связи съ которыми въ извѣстной степени находятся всѣ работы. Съ этимъ стремленіемъ, естественно, считались и еврейскія типографіи, въ особенности въ Венеціи. *Даніилъ Бомбергъ* уже въ 1517 г. предпринялъ тамъ большое изданіе Библии, которое по своей точности и богатому содержанію могло служить образцомъ всѣмъ другимъ типографскимъ попыткамъ. Другія два изданія вышли изъ того же заведенія въ 1526 и 1548 гг. Они выстѣ съ библейскимъ текстомъ заключали въ себѣ комментаріи Раши, Ибнъ-Эзры, Кинхи и др., равно какъ и подробную Масору, и сдѣлались образцомъ раввинскихъ Библий, которыя по настоящее время появляются и распространяются во многихъ изданіяхъ болѣею частью подъ названіемъ «*Mikraoth Gedoloth*» (Большія Буквы *). Бомбергъ напечаталъ также въ своей типографіи «*Іерусалимскій и вавилонскій Талмудъ*» въ 12-ти фоліантахъ, между тѣмъ какъ раньше Герзонъ Сончино напечаталъ лишь отдѣльные трактаты Талмуда. Разумѣется, и онъ, какъ и христіанскіе типографы въ Крмонѣ, Феррарѣ, Ливорно, Падуѣ, Веронѣ, Сабіонеттѣ и т. д., пользовался при такихъ изданіяхъ еврейскими или перешедшими въ христіанство учеными въ качествѣ корректоровъ и издателей. Изданіемъ раввинской Библии Бомберга руководилъ *Яковъ бенъ-Хаимъ*, перешедшій впоследствии въ христіанство. Другіе корректоры прославили свое имя самостоятельными литературными заслугами и заслуживаютъ особеннаго упоминанія. Испанскій переводъ Библии, изданный *Абрахамомъ Ускве* въ Феррарѣ въ 1550 — 53 гг. и посвященный герцогу Эрколе-де-Эсте и Граціи Мендесѣ, есть продуктъ того же стремленія сдѣлать доступнымъ библейское слово несчастнымъ иудеямъ, спасеннымъ отъ испанскихъ и португальскихъ инквизиціонныхъ трибуналовъ. Болѣе ста ученыхъ участвовало, говорятъ, въ этомъ переводѣ, который составляетъ собственно только пересмотръ уже ранѣе существовав-

* Слово *микраотъ* (мн. ч. отъ *микра*) означаетъ Библию. Ред.

шаго перевода. Абрагамъ Ускве, который въ Лиссабонѣ составлялъ еще латинскую грамматику, въ Феррарѣ исключительно посвятилъ себя типографскому дѣлу. Его заведеніе не могло удовлетворить спросу на Библии, молитвенныя и раввинскія сочиненія, который заявляли марраны, жаждавшіе поученія изъ религіозныхъ источниковъ, сдѣлавшихся для нихъ чуждыми. Даже испанскій переводъ или, вѣрнѣе, обработка ритуального кодекса Якова бенъ-Ашера, подъ названіемъ «Mesa de la alma» (Столъ для души), вышелъ изъ его типографіи вмѣстѣ съ другими сочиненіями подобнаго же содержанія.

Только когда введена была цензура еврейскихъ произведеній и для этой цѣли установленъ былъ Canon purificationis, работа типографій нѣсколько остановилась. Однако, и тутъ вскорѣ найдены были пути и средства для того, чтобы, послѣ неоднократныхъ пересмотровъ, вычеркиваній и сокращеній, сдѣлать возможнымъ печатаніе Талмуда и другихъ раввинскихъ сочиненій. По порученію своихъ высокихъ вдохновителей, цензоры имѣли снисходительнѣе относиться къ каббалистическимъ сочиненіямъ. И вотъ появился не только два большихъ изданія «Зогара», но многіе комментаріи къ нему и значительное число другихъ сочиненій этой литературной сферы, которыя повели къ губельному извращенію религіозныхъ воззрѣній и которыя, не смотря на предупрежденія образованныхъ и разумныхъ раввиновъ, получали все большее и большее распространеніе.

Но нѣкоторый, хотя и слабый, каббалистическій оттѣнокъ носили на себѣ библейскіе комментаріи этихъ раввиновъ, составленные большею частью въ аллегорически-философскомъ духѣ, и даже большая часть научныхъ произведеній медиковъ и изслѣдователей древности. О библейскихъ толкованіяхъ послѣдователей Авраамелея, Бальмеса, Аллемано, Сфорно, Фаррисоля, Іосифа ибнъ-Іакин и др. было уже упомянуто. На той же ступени стоятъ экзегетическія и грамматическія сочиненія другихъ авторовъ, жившихъ не задолго предъ упомянутыми, или одновременно съ ними, или же нѣсколько позже ихъ. Нѣкоторое довольно цѣнное начало къ научному словарю синонимовъ (Schemoth nirdafim) положилъ Соломонъ б. Абрагамъ изъ Урбино (1480) въ его «Ohel Meod» (Скинія Завѣта). Около того же времени—приблизительно въ 1486 г.—Моисей ибнъ-Хабибъ изъ Лиссабона написалъ въ Витонто дель-Пульи еврейскую грамматику въ вопросахъ и отвѣтахъ—«Maḡre Laschon» (Изцѣленіе языка) и превосходное руководство къ стихосложенію «Darke Noam» (Пріятные пути), въ которомъ онъ классифицируетъ поэзію по ея содержанію и отмѣчаетъ также

формы библейской поэзии. По его итѣнію, метрика практиковалась уже въ библейской древности, и въ доказательство онъ ссылается на известную надгробную надпись на могилѣ военачальника Амаціи въ Морвиедро, въ Валенсіи, въ старомъ Сагунтѣ, которая внушила ему увѣренность, «что эта метрическая форма поэзии уже существовала въ тѣ времена, когда предки наши еще жили въ своей собственной странѣ». За этими историческими разсужденіями слѣдуетъ очеркъ просодии и метрики, т. е. родовъ метра, которыхъ онъ для еврейской поэзии насчитываетъ цѣлыхъ десять. Тонуже автору принадлежитъ поучительное разъясненіе къ знаменитому дидактическому стихотворенію Iedaia Певви — «Испытаніе міра», въ которомъ онъ ссылается на трактатъ Юны Аквитанскаго «De animae facultatibus», какъ на авторитетное произведеніе.

Такимъ образомъ это уваженіе къ схоластикѣ среди ученыхъ евреевъ все еще даетъ себя чувствовать даже въ твореніяхъ новѣйшаго времени. Мало того, *Барухъ ибнъ-Барухъ* — одинъ изъ комментаторовъ «Еккліаста», въ сокровенное содержаніе котораго удалось проникнуть лишь немногимъ средневѣковымъ излѣдователямъ Библии, въ обнародованномъ имъ въ 1599 г. въ Венеціи подробномъ комментаріѣ къ этой книгѣ «Kehillath Iacob» (Община Іакова) пользуется «Quaestiones» Юны Аквитанскаго для разъясненія возраженій и репликъ, которыя, согласно его оригинальной идеѣ, принадлежатъ двумъ лицамъ: скептику Когелету и вѣрующему бенъ-Давиду. Барухъ ибнъ-Барухъ, хорошо знакомый съ исторіей философіи, разбираетъ кромѣ того важнѣйшія проблемы религіозной философіи при помощи библейскаго текста и можетъ служить настоящимъ типическимъ образцомъ итальянскихъ библейскихъ экзегетовъ того времени. Современникомъ Баруха былъ *Элія изъ Пезары*, который впоследствии переселился въ Палестину и изъ многочисленныхъ сочиненій котораго, кромѣ комментаріевъ къ «Іову» и «Пѣснѣ Пѣсней», осталось еще интересное описаніе его путешествія, изложенное въ видѣ письма изъ Фамагусты, что на островѣ Кипрѣ. Мидрашообразный комментарій ко всей Библии написалъ въ Кремонѣ (1582) *Абраамъ Менахемъ Гаккогенъ изъ Порто*, ученикъ Левиты; комментарій этотъ озаглавленъ имъ «Mincha belulah» (Смѣшанный даръ), въ виду того, что онъ сопоставляетъ въ немъ различныя итѣнія своихъ предшественниковъ. Въ этомъ комментаріѣ Абраамъ Порто стремится прежде всего къ отысканію естественнаго смысла Писанія и не опасается при этомъ отступать отъ талмудической экзегетики и насмѣшливыхъ замѣчаній объ экзегетикѣ каббалистической. Тѣмъ не менѣе,

онъ, какъ и всѣ прочіе, крѣпко окруженъ сѣтями той самой истинки, надъ которой издѣвается. Отдѣльныя библейскія книги комментировали по старымъ образцамъ, не открывая никакихъ новыхъ точекъ зрѣнія, слѣдующіе писатели: *Іосифъ Конціо* въ Асти, который въ 1464 г. издалъ комментарий къ «Эсэири» и кромѣ того изложилъ въ стихахъ исторію Юдиенъ; *Шема ди-Медина*, написавшій въ 1616 году подробное толкованіе къ «Притчамъ Соломона»; *Соломонъ б. Исаакъ Марини* въ Падуѣ, обнаруживавшій въ 1652 году болѣе гомилетическаго характера разъясненіе пророка Исаи; *Яковъ Ломброзо*, врачъ въ Венеціи, который въ 1639 г. выпустилъ въ свѣтъ прекрасное изданіе Библии съ подробнымъ предисловіемъ и краткими филологическими разъясненіями, содержащими также испанскій переводъ нѣкоторыхъ наиболѣе рѣдкихъ словъ; *Аронъ б. Давидъ Коенъ* изъ Рагузы, которому принадлежитъ отчасти филологическое, отчасти аллегорическое толкованіе Пятикнижія и нѣкоторыхъ другихъ частей Писанія, изданное въ 1657 г.; *Маалель Галлелуіа* въ Анконѣ, также написавшій въ 1600 г. комментарий къ Библии и оставившій послѣ себя нѣсколько ученыхъ респонзъ; *Самуилъ Коенъ* изъ Пизы, написавшій сочиненіе о наиболѣе трудныхъ мѣстахъ Библии, съ которыми связано рѣшеніе весьма важныхъ вопросовъ, какъ, напр., вопроса о томъ — заключается-ли въ «Екклесіастѣ» отрицаніе безсмертія, а въ «Іовѣ» — отрицаніе Провидѣнія и воскресенія, и, кромѣ того, сочинившій комментарий къ «Екклесіасту»; *Абраамъ Коенъ* изъ Цанте, почтенный поэтъ и проповѣдникъ, написавшій оригинальное поэтическое изложеніе псалмовъ, которое онъ издалъ, съ приложеніемъ своего портрета, подъ названіемъ «*Ке-хунатъ Авраамъ*» (Священство Авраама); *Моисей Хефецъ (Джентиле)* въ Венеціи, написавшій философскій комментарий къ Пятикнижію подъ заглавіемъ «*Melecheth Machschebeth*», въ которомъ онъ обнаруживаетъ подробное знакомство какъ съ новѣйшей христіанской экзегетикой, такъ и съ естественными науками, математикой и философіей. Затѣмъ слѣдуетъ еще цѣлый рядъ послѣдователей, доходящихъ до порога новѣйшаго времени.

Болѣе важныя произведенія представляетъ еврейская письменность Италіи той эпохи по грамматикѣ, лексикографіи, археологій, гомилетикѣ и этикѣ. Вслѣдъ за Азаріей ди-Росси являются три брата Провенцале: *Иуда, Моисей и Давидъ Провенцале* изъ Маатун, изъ которыхъ первый объявляетъ еврейскую поэзію матерью поэзіи классической, между тѣмъ, какъ второй, подъ заглавіемъ «*Bosem Kadmon*» (Старый бальзамъ), написалъ

критическую грамматику по образцу Левиты, а третій, уважавшій провозвѣдникъ, издалъ лексиконъ еврейскихъ словъ: «*Dor Haflagah*» (Родъ разсѣянія), въ которомъ онъ проводитъ оригинальную идею, будто всѣ языки и, по меньшей мѣрѣ, латинскія, греческія и итальянскія слова можно произвести изъ еврейскихъ. Дѣльнымъ грамматиконъ, на сколько ему, впрочемъ, не препятствуетъ при этомъ влеченіе къ Каббалѣ, является также *Иммануилъ б. Іехутиель* изъ Беневента въ своемъ сочиненіи «*Livjat Chen*» (Вѣнокъ прелести, 1557).

Болѣе важное значеніе имѣетъ *Соломонъ Норци* изъ Марціи, котораго оконченное въ 1626 г. сочиненіе] «*Minchat Schai*» (Даръ Шай *), критическій комментарий библейскаго текста, заключаетъ въ себѣ цѣнныя критическія замѣчанія о Массорѣ, легшія въ основаніе многихъ позднѣйшихъ работъ. Норци пользовался болѣе чѣмъ 60-ю рукописными источниками, изъ которыхъ древнѣйшій восходитъ до 1272 года. Его работамъ оказалъ существенную услугу *Менахемъ Лонзано*, который уже старцемъ переселился изъ Іерусалима въ Италію въ 1618 г. и главное сочиненіе котораго «*Schte Iadoth*» (Двѣ руки) одинаково важно для грамматики, Массоры и лексикографіи. Оно заключаетъ въ себѣ дополненіе къ «*Aguch*» Натана б. Іехиля, массоретскія статьи, археологическія изслѣдованія, этические бесѣды, стихотворенія и преданія каббалистическаго оттѣнка. Но до сихъ поръ въ печати появилась первая часть и одна глава изъ второй части этого сочиненія. Въ сообщаемыхъ имъ преданіяхъ находитъ также заимствованная изъ древняго неизвѣстнаго Мидраша исторія шиллеровской «*Bürgschaft*» (Порука), которая въ своемъ странствованіи съ Востока вплоть до классической нѣмецкой литературы весьма мало видоизмѣнилась противъ первоначальнаго оригинала. Современникомъ Азарія де-Росси былъ тоже *Іуда Мускато*, который, помимо своихъ собственныхъ дѣльных трудовъ, не стѣснялся дѣлать значительныя заимствованія изъ болѣе древнихъ авторовъ, но который въ своемъ комментарий къ «*Al-Chazari*» Іегуды Галеви и еще болѣе въ сборникъ проповѣдей «*Nefuzoth Iehuda*» (Разсѣянья Іуды) заявилъ себя писателемъ глубокаго ума и широкаго образованія. Первая изъ его знаменитыхъ проповѣдей посвящена музыкѣ, за которой онъ признаетъ высокую миссію. Преданію объ арфѣ Давида онъ придаетъ прекрасное аллегорическое толкованіе, перенося все осно-

* Слово *Шай* составлено изъ первыхъ буквъ именъ автора: Шеломо Іедидія.

ванное на стихъ псалмовъ происшествіе во внутрь души Давида. Въ такомъ же родѣ Мускато соединяруетъ и другіе агадическіе и библейскіе рассказы. Его проповѣди обнаруживаютъ въ немъ необычайное знаніе слога Писанія и изящный вкусъ. Одновременно съ нимъ и нѣсколько позже отличаются своими ораторскими дарованіями: *Ааръ Фино*, вѣрнѣе—*Фичъ* чіо, въ Венеціи, авторъ превратившагося почти въ народную книгу сборника проповѣдей «*Binah le-Ittim*» (Мудрость временъ), прелестныя проповѣди «Дерашимъ» (Рѣчи) котораго — числомъ 75 — въ виду ихъ религіозной теплоты и благодушной морали—сдѣлались любимыми и ими, нерѣдко пользовались и въ позднѣйшее время. Затѣмъ, *Іаковъ б. Исаакъ Цацалонъ* въ Феррарѣ, рѣчи и произведенія котораго большею частью остались ненапечатанными. Онъ оставилъ послѣ себя медицинскіе сочиненія и переводы, еврейскую обработку «*Summa teologiae*» *Томы Аквитанскаго*, а также рѣчи, какъ и темы для таковыхъ. Въ одномъ изъ этихъ сочиненій «*Ozar Hachaj*» (Сокровище жизни) онъ рассказываетъ, что онъ въ 1658 г., во время свирѣпствовавшей черной смерти, когда синагоги были закрыты, проповѣдовалъ собравшейся на улицѣ общинѣ изъ оконъ угловыхъ домовъ. *Яковъ Альбо* во Флоренціи, рѣчи котораго «*Toldoth Iacob*» (Рожденіе Іакова) въ свое время очень цѣнились, также какъ и *Іуда Перецъ*, *Исаакъ Кавалеро* и разные другіе, были превосходными ораторами, которые умѣли выражаться правильнымъ языкомъ и рѣчи которыхъ отличались умомъ научнымъ и образованіемъ.

Вироченъ, религіозныя проповѣди произносились большею частью на языкѣ страны или родины. Только тѣ рѣчи, которыя предполагались для болѣе значительной публики, разрабатывались и издавались на еврейскомъ языкѣ. Однако, существуютъ какъ сборники, такъ и отдѣльныя рѣчи еврейскихъ проповѣдниковъ того времени—на языкахъ испанскомъ, португальскомъ и итальянскомъ.

Но область археологій разрабатывалась съ особенною любовью. Наиболѣе значительныхъ авторовъ въ этомъ направленіи слѣдуетъ считать врача *Авраама б. Давида Порталеоне* (по еврейски «*Schaar Haarje*», Врата льва), жившій въ 1542—1612 г. въ Мантуѣ и написавшій тамъ свое обнаруживающее громадную эрудицію сочиненіе «*Schilte Hageborim*» (Щиты героевъ). Это наиболѣе значительное сочиненіе въ еврейской литературѣ на поприщѣ археологій и памятниковъ весьма дѣльных изслѣдованій. Оно обработано по 98 источникамъ, подробно распространяется о еврейскихъ древностяхъ, о Іерусалинскомъ храмѣ и его конструкціи, объ ал-

тарѣ, подсвѣтникѣ и столѣ храма, о священникѣхъ одеждахъ, жертвоприношеніяхъ, церемоніяхъ и пр. И въ своихъ медицинскихъ сочиненіяхъ онъ также съ пользою принимаетъ свое знаніе еврейской археологій, именно въ своемъ, посвященномъ герцогу Виллельму Гонзаго въ Мантуѣ, сочиненіи «Три бесѣды о золотѣ» («*Dialogi tres de auro*»), въ которомъ онъ приписываетъ евреямъ первое употребленіе золота съ медицинскою цѣлью, что тогда часто практиковалось въ медицинѣ. Три латинскихъ сочиненія о медицинскихъ вопросахъ, принадлежащія этому нужу, происходящему изъ извѣстной семьи врачей, остались ненапечатанными. Его археологическіе сочиненія очень часто пользовались позднѣйшіе писатели, и оно также переведено было на латинскій языкъ.

Не смотря, однако, на такія заслуги, еврейскіе врачи, даже въ Италіи, подвергались враждебнымъ нападкамъ. Для защиты противъ такихъ, сыпавшихся со всѣхъ сторонъ, нападокъ, *Давидъ д'Асколи* сочинилъ— 1559—латинскую апологію, направленную противъ обнародованнаго папою Павломъ IV декрета и приведшую автора въ тюрьму. Большой успѣхъ имѣло апологетическое сочиненіе *Давида де-Помисъ* (по еврейски — «*Min Hataruchim*» — 1525 — 1580) изъ Венеціи, озаглавленное: «*De medico hebraeo*» (Объ еврейскомъ врачѣ). Въ двѣнадцати главахъ этого сочиненія ясно и рѣшительно опровергаются предразсудки противъ евреевъ и еврейскихъ врачей и отвергаются всѣ обвиненія противъ послѣднихъ. Обязанности еврейскаго врача исчисляются здѣсь по религіознымъ источникамъ и подтверждаются вѣскими изреченіями изъ Талмуда и Мидраша. Принципы, изъ которыхъ онъ исходитъ, суть слѣдующіе: 1) врачъ, въ качествѣ такового, никогда не сдѣлаетъ зла; 2) при приженіи врачебнаго искусства не можетъ быть рѣчи о различіи исповѣданія; 3) еврейская религія запрещаетъ злоупотреблять врачебнымъ искусствомъ; 4) еврейскій врачъ долженъ быть благочестивымъ человекомъ, и въ дѣйствительности онъ отличается благочестіемъ; 5) онъ не долженъ переходить въ другую религію, и такіе случаи дѣйствительно очень рѣдки; 6) какъ благочестивый, соблюдающій законы еврей, онъ никогда и никому не станетъ вредить; 7) христіанинъ — не есть врагъ еврея, а еврей — не врагъ христіанина; 8) христіанинъ поэтому не долженъ никогда презирать или преслѣдовать еврея; 9) согласно религіи и требованіямъ разума, христіанинъ долженъ любить еврея; 10) упреки, направленные противъ евреевъ и въ особенности противъ еврейскихъ врачей, лишены всякаго основанія и уже давно опровергнуты; 11) папа и многіе князья

расположены къ еврейству. Нѣтъ сомнѣній, что сочиненіе это въ свое время обращало на себя вниманіе и развѣло пошвышіеся-было предубѣжденія противъ еврейскихъ врачей. Оно на поприщѣ еврейской письменности дѣйствовало Давидъ де-Помасть оживляющимъ образомъ, при посредствѣ своего трехъязычнаго словаря—еврейскаго, латинскаго и итальянскаго языковъ—«Zemach David» (Отпрыскъ Давида), при составленіи котораго онъ много пользовался Книгою, Натаномъ б. Іехіелемъ и Лезитой, также при посредствѣ своего итальянскаго перевода «Екклесіаста» и многихъ другихъ экзегетическихъ и медицинскіхъ сочиненій, рѣчей и изслѣдованій, изъ которыхъ упомянемъ здѣсь только о «Discorso à l'humana miseria», — произведеніи, трактующемъ о человѣческихъ несчастіяхъ и о средствахъ къ его отвращенію. Произведеніе это приложено въ видѣ заключенія къ переводу Екклесіаста и разъясняетъ эту тему со многими доказательными ссылками на Библию.

Другіе еврейскіе врачи того времени также приобрѣли себѣ имя на поприщѣ еврейской и итальянской литературы. Таковы братья *Іехіель*, *Видаль* и *Моисей Алатино* въ Сполетто, которые писали на итальянскомъ и латинскихъ языкахъ и которыхъ итальянскій стиль современными нѣ художественными судьями признается образцовымъ. Моисей Алатино перевелъ также нѣсколько греческихъ и арабскихъ философскихъ произведеній съ еврейскаго на итальянскій языкъ. Особенную славу въ качествѣ врача приобрѣлъ нарривъ *Аматусъ Лузитанусъ* (1511—1562), выдававшійся также своими медицинскими, историческими и ботаническими сочиненіями. Тѣмъ не менѣе и онъ, будучи глубокимъ старцемъ, вновь долженъ былъ встать за страннической посохъ и убѣжать отъ папской инквизиціи въ Востокъ. Изъ его сочиненій важнѣйшимъ должно считать его «Сень Центурій», въ каждой изъ которыхъ онъ излагаетъ сто случаевъ болѣзней и принятыя нѣмъ способы леченія, а изъ его открытій—клапанъ безформенныхъ венъ, которымъ онъ приближается къ ученію о циркуляціи крови. Братъ его *Эліа Монталто* также только для вида принялъ христіанство и впоследствии перешелъ обратно къ иудейству. Онъ также приобрѣлъ извѣстность какъ врачъ и какъ естествоиспытатель и, кромѣ медицинскіхъ сочиненій, оставилъ послѣ себя и теологическій трактатъ о 53-й главѣ Искіи. Монталто долгое время былъ лейбъ-медикомъ королевы Маріи Медичи въ Парижѣ и неоднократно имѣлъ случай заступаться за свою религію и своихъ единовѣрцевъ.

То же самое можно сказать о всѣхъ еврейскихъ врачахъ и писателяхъ,

которые своими научными трудами стоятъ уже всецѣло на литературной почвѣ своего отечества и уже не поддерживаютъ сношеній съ религіозными изслѣдованіями. Но, въ сущности, бланшизмъ не проходитъ по всѣмъ ихъ трудамъ, какъ вообще не проходитъ по произведениямъ того времени, которыя не носятъ на себѣ ясно опредѣленнаго отпечатка и которыхъ безостановочная производительность до того расширена на различныхъ и другъ отъ друга отдаленныхъ поприщахъ и имѣетъ такой общій характеръ, что трудно, если не невозможно, распределить ихъ по извѣстнымъ направленіямъ или по ихъ выдающимся представителямъ. Поэтому мы ограничимся тѣмъ, что для характеристики того вѣка упомянемъ здѣсь лишь о самыхъ выдающихся его движеніяхъ. Они вращались преимущественно на поприщахъ полемическомъ и апологетическомъ въ пользу преслѣдуемой племенной религіи, а также на поприщахъ археологій, этики и поэзій, отчасти тоже и переводовъ философскихъ сочиненій. Изъ апологетическихъ сочиненій самое важное—«*Nomologia*», написанное въ 1625 г. *Иммануиломъ Абоабомъ* на испанскомъ языкѣ для защиты іудаизма. Иммануиль переселился изъ Порто въ Венецію, гдѣ онъ въ сильной рѣчи защищалъ іудизмъ предъ сенатомъ и народомъ и затѣмъ работалъ 10 лѣтъ надъ своими вышеупомянутыми сочиненіемъ, составляющимъ удачную защиту и вмѣстѣ съ тѣмъ исторію еврейской традиціи въ смыслѣ древнихъ преданій. Къ этой же извѣстной фамиліи, предокъ которой Исаакъ Абоабъ уже занималъ выдающееся положеніе въ еврейской литературѣ, принадлежалъ также *Самуиль Абоабъ*, раввинъ въ Венеціи, который въ свое время почитался какъ талмудическій авторитетъ и который, кромѣ юридическихъ респонзъ, написалъ также этическое сочиненіе «*Sefer Hasichronoth*» (Книга воспоминаній); затѣмъ, его преемникъ *Іаковъ Абоабъ*, который занимался археологіей и естественными науками, какъ дилетантъ, и переписка котораго съ не-еврейскими учеными не лишена значенія для исторіи литературы.

Апологетическимъ цѣлямъ служило также превосходное защитительное сочиненіе *Симона Луццато*, котораго «*Discorso circa il Stato degli Hebrei*» (Трактатъ о положеніи евреевъ) продиктованъ искреннимъ стремленіемъ къ истинѣ и справедливой критикой и равномерно распределяетъ свѣтъ и тѣни. Луццато отнюдь не скрываетъ недостатковъ своихъ единоверцевъ, но онъ является умѣлымъ защитникомъ ихъ справедливаго дѣла, которое онъ изъ экономическихъ и гуманныхъ мотивовъ горячо и энергически рекомендуетъ вниманію Венеціанской республики. Прежде всего онъ обращается къ національно-экономическимъ причинамъ и въ виду того, что

торговля большою частью состояла въ томъ, чтобы доставлять чужеземцамъ, что благосостояніе государства падаетъ, а также и преданные государству евреи способны поднять и достигнуть въ Венеціи важныя выгоды; ученый авторъ рекомендуетъ ит. покровительству герцогини норской республики, и этому ученому раввину принадлежитъ также парабола «Socrate», которая въ свободомыслящемъ духѣ анализируетъ отношеніе вѣры къ наукѣ съ точки зрѣнія маймонидовской раціоналистической школы — предприятие, которое въ то время господства Каббалы и религіознаго формализма считалось чуть ли не ересью. Сочиненіице это посвящено дожу и сенату Венеціи. Поименованный уже *Іаковъ Ломброзо* написалъ—1640—полемическое сочиненіе «Въ защиту іуданзма» противъ Гуго Гроціи, которое не осталось безъ вліянія. Чѣмъ болѣе еврейскіе ученые усвоивали себѣ элементы общаго образованія, тѣмъ болѣе они были въ состояніи и тѣмъ усерднѣе они брали на себя трудъ—отвергать нападки противъ евреевъ на всѣхъ поприщахъ и на всѣхъ языкахъ.

Эти полемическія и апологетическія произведенія тѣсно связаны съ этическими и моральными народными книгами и нерѣдко даже содержатъ въ себѣ одно и другое, такъ какъ одновременно съ защитой соединяютъ и положительное поученіе о законѣ, воззванія къ нравственной и религіозной жизни, какъ, напр., вышеупомянутыя сочиненія обонхъ Абоабовъ, Іакова Цагалона и др. Такое же сочиненіе на исторической подкладкѣ написалъ также *Исаакъ Кардозо* изъ Серолико въ Испаніи въ концѣ XVII столѣтія, подъ заглавіемъ «Las Excellencias y calumnias de los Hebreos» (Достоинства евреевъ и клеветы противъ нихъ). На основаніи историческихъ документовъ Кардозо умѣло опровергаетъ многія обвиненія противъ евреевъ и указываетъ послѣднимъ высокое положеніе въ человѣческомъ обществѣ, положеніе, которое можетъ быть оспариваемо лишь подъ вліяніемъ предразсудковъ. Въ полемической литературѣ еврейскаго племени сочиненіе Кардозо, заслуживающаго также извѣстность какъ писатель философскій и медицинскій и какъ поэтъ — онъ также произнесъ надгробную рѣчь надъ могилой Лопе де-Вега — есть одно изъ наиболѣе содержательныхъ. Тѣмъ не менѣе и онъ долженъ былъ убѣждать отъ преслѣдованій инквизиціи.

Если такимъ образомъ лучшіе люди еврейскаго племени работали для того, чтобы охранять славу іуданзма по отношенію къ внѣ стоящимъ, то рядомъ съ ними выступали не менѣе дѣльные ученые, которые стараются

укрѣплять состояніе еврейской общины и способствовать распространенію еврейской науки. Такъ, Самуилъ *Эркеволти* изъ Падуй въ своей грамматикѣ еврейскаго языка *Nabosem* (Грядка пряностей) пытался дать полную исторію и ученіе о формахъ еврейской поэзіи, которая вмѣстѣ съ тѣмъ включаетъ въ себѣ его собственные превосходные поэтическіе образцы и построена на научномъ основаніи. Но онъ также приписываетъ стиху библейской поэзіи риму и метрику, но рѣшительно возстаётъ противъ переложенія религіозныхъ пѣсень на свѣтскія мелодіи, что тогда часто практиковалось въ Италіи, и исчисляетъ 22 метрическихъ нормы еврейской поэзіи, которыя поэтъ имѣетъ принимать, смотря по характеру стихотворенія. Его собственная поэзія свидѣтельствуетъ больше о его художественной виртуозности, чѣмъ о поэтическомъ чувствѣ. Но это уже болѣе не средневѣковой Музивъ, а свободное подражаніе еврейскаго стиха, которое можно встрѣтить у всѣхъ тогдашнихъ ново-еврейскихъ писателей, которые предпочитали болѣе свободное движеніе и свѣтское образованіе рабскому принужденію—идти по торной дорожкѣ старыхъ образцовъ. Эркеволти составилъ также оглавленіе цитатъ къ «*Agich'ut*», еврейскій письмовникъ и написалъ еще нѣкоторыя другія сочиненія, между прочимъ «*Degel Ahabah*» (Знамя любви), «нравственно-серьезную поэзію, обращенную къ преданному наслажденіямъ свѣтскому человѣку». Рафаилъ Раббеніо изъ Падуй также издалъ нѣсколько полемическихъ сочиненій, съ цѣлью доказать, что еврейская поэзія имѣетъ прочно сложившуюся метрику. Правда, что еврейская поэзія того времени воспринимала новыя формы и образцы изъ поэтическихъ произведеній страны, по которымъ она развивалась, но эти формы и образцы все-таки остались чуждыми ея духу и никогда не могли вкоренить право гражданства въ Іудеѣ. Поэтому поэтическія попытки, которыя почти всѣ написаны по образцамъ тогдашней итальянской поэзіи, будь это по формѣ или содержанію, не могутъ претендовать на оригинальность. Еще менѣе основательно было бы придавать этимъ разбросаннымъ, безъ особеннаго плана предпринятымъ попыткамъ значеніе новоклассической поэтической школы, которая подъ воздѣйствіемъ новой западной культуры и классической поэзіи могла бы постепенно придавать ново-еврейской поэзіи совершенно иной характеръ. Только относительно формы и стиховъ обнаруживается это вліяніе. Являются речованныя переложенія библейскихъ книгъ, даже грамматики и календари,—мало того, даже Талмудъ и обрядовые кодексы излагаются стихами. Вообще же

поэзія вращається на етикетку і літературно поприймає, пока впли-
 ніє італійської мови не передасть їй нових сюжетів. Уже раніше романтична Іспанія сильно привлекла наррано, які
 котрі і в вигнанні залишалися вірними їм баченню отчизни. По-
 слідній іспанській трубадур *Антоніо де-Моро* був єврей-старьєвщик з
 Кордови і перший іспанський драматург *Родриго де-Кота* був
 нарран з Севілли, котрому приписується авторство «*Celestina*»,
 одного з любимоїших произведень старо-іспанської літератури. Навіть
 по тому нічого удивительного в тому, що вигнанники і вдали від ро-
 дини сохранили приверженність до Іспанії, до її літератури і поезії,—
 єдине, чого не було в становищі їх ніякої великої ін-
 квізитор; але вони в то ж час дуже швидко освоїлися з літера-
 турою гостеприємно прийнявша їх нове отчизна і довгий час об-
 разовували собою посереднє звено між іспанською і італійською
 письменністю. Прошло едва половина з тих пор, як євреї пересе-
 лилися з Португалії в Італію, і в 1567 г. єврей *Соломон Ускве*
 уже являється перекладачем Петрарки на іспанську мову і пише оди
 на мову італійську. Сучасними йому художественними критиками
 Ускве особливо прославляється за цей саме переклад любимої націо-
 нального поета Італії. По їх отзывам, він вірно передав не тільки
 ритм, але і розмір слогів і зяцкую форму сонетів, канцін, ма-
 дригалів і секстин Петрарки. Італійську оду о шести днях творе-
 ння Ускве посвятив внаслідок канонизованому кардиналу Барромео,
 котрий був свободомислячим покровителем зяцких мистецтв, а
 свій переклад Петрарки він посвятив *Александру Фарнезе*, владітелю
 Парми і Піаченци. Але поетическа діяльність Ускве замічальна ще
 в іншому відношенні. Він являється першим єврейським драматургом со-
 времені Ієзекієлю з Александрії. Драма, сама по собі не соотвѣтвую-
 щая духу Востока, в особенности среди євреїв нікогда не находила собі
 особливої симпатії. Лише під впливом знові возбужденної драматиче-
 ской життя в Іспанії і Італії, драми починають появлятися і в єв-
 рейській літературі. Виступив з *Лазарем Граціано*, вообще малонзвѣст-
 ний єврейський поет, Ускве обробив першу єврейську драму на
 іспанську мову «*Esther*». Історія Есфи з давніх часів пред-
 ставляла матеріал для веселих святкових представлень, прослав-
 лявши день «Пурима» (Гамана). Весь юмор і вся сатира, в течені

среднихъ вѣковъ, скрывались въ этихъ нравоучительныхъ шуткахъ и сатирическихъ переложеніяхъ. Понятно поэтому, что первый драматургъ избралъ именно этотъ любимый сюжетъ, чтобы въ его посредствѣ художественной поэзіи. Длинный рядъ подобныхъ же попытокъ слѣдуетъ за этой первой драмой, которою Соломонъ Ускве завоевалъ себѣ одинаковое мѣсто съ Самуиломъ Ускве, своимъ современникомъ и сородичемъ, и явился достойнымъ дѣятелемъ еврейской литературы.

Но уже въ цвѣтущіе дни «Возрожденія», прежде чѣмъ масса испанскихъ изгнанниковъ успѣла прибыть въ Италію, еврейскіе писатели уже принимаютъ дѣятельное участіе въ національной литературѣ послѣдней. Первые извѣстные итальянскіе сонеты принадлежатъ *Иудѣ де-Соломоне* изъ Мантуи (1504), но уже въ срединѣ XIV столѣтія *Джустина Леви Перотти* написалъ итальянскій сонетъ въ честь Петрарки. И въ переводахъ древнихъ поэтовъ на итальянскій и еврейскій языки они впоследствии участвовали съ большимъ успѣхомъ. «Овидіевы превращенія» переведены еврейскими октавами *Саббатаемъ Хаимомъ Марини* изъ Падун; другіе перевели Данте, Петрарку и Метастазіо на священный для нихъ еврейскій языкъ, а еврейскія пѣсни и исторіи—на дорогой для нихъ языкъ итальянскій, какъ, напр., упомянутый уже *Іосифъ Конціо* изъ Асти, который въ своемъ «*Canto di Judit*»—1628 г.—переложилъ въ итальянскіе стихи аггадическую исторію этой геройской дѣвушки, между тѣмъ какъ *Іаковъ б. Узіель*, марранъ въ Венеціи, свою еврейскую героическую поэму въ двѣнадцать пѣсней, озаглавленную «Давидъ», написалъ еще на языкѣ своей испанской родины. Съ такимъ же успѣхомъ поэты и ученые, какъ *Бальесъ*, *Сфорно*, *Мантино*, *Давидъ де-Поми* и др., пользовались языкомъ латинскимъ. Марранъ *Іаковъ Флаво*, подъ псевдонимомъ *Дидакусъ Циррусъ*, сдѣлался однимъ изъ самыхъ прославленныхъ латинскихъ поэтовъ того времени. Впервые послѣ долгаго времени, и еврейскія женщины вновь принимаютъ теперь участіе въ поэзіи своего племени. *Дебора Аскарелли*, изъ Рима, перевела на итальянскій языкъ гимны изъ дидактическаго стихотворенія *Моисея Ріети* подъ заглавіемъ: «*Il tem-pio*», Пѣсни раскаянія, *Бахи* ибнъ-Пакуды и *Іакова б. Ниссиа*. Одинъ еврейскій поэтъ, намекая на вѣкую еврейскую поэтессу, отступившуюся отъ іудейства, обращается къ ней съ слѣдующимъ восклицаніемъ:

Пусть другіе воспѣваютъ великіе трофеи,

Твоя же пѣснь будетъ вѣчно звучать въ честь твоего племени!

Еще болѣе выдается младшая современница, *Сара Копіа Сулламъ* (1641) изъ Венеціи,—свѣтлый образъ на еврейскомъ Парнасъ. Къ сожалѣнію, изъ ея твореній извѣстны лишь очень немногія, но и эти немногія совершенно достаточны для того, чтобы оцѣнить ея умъ и ея характеръ. Гевуэзскій священникъ Ансальдо Чеба написалъ стихотворный эпосъ «*Esther*», который Сара прочла съ особеннымъ восхищеніемъ. Она была настолько восхищена этимъ чтеніемъ, что написала автору восторженной благодарности письмо за то высокое наслажденіе, которое доставило ей его сочиненіе. Вслѣдъ затѣмъ началась весьма оживленная и интересная переписка между старѣющимъ священникомъ и цвѣтущей дѣвушкой, превратившаяся въ концѣ концовъ въ попытку къ обращенію. У экзальтированного священника идея эта превратилась въ страсть, которая завладѣла имъ всецѣло. Онъ пускаетъ въ ходъ всѣ чары діалектики и лести, чтобы обратить еврейскую дѣвушку — но напрасно. Она только съ трудомъ соглашается читать Новый Заветъ и разрѣшаетъ ему молиться за ея обращеніе. Когда читаешь основанія, которыя она противопоставляетъ Чебѣ въ своей непоколебимой приверженности іудизму, то нельзя не признать какъ ея проникательный умъ, такъ и ея поэтическое дарованіе и знакомство съ религиозными источниками и главнѣйшими философскими сочиненіями. Но Ансальдо до самой своей смерти не отказывался отъ надежды добиться обращенія этой прекрасной души. Такъ какъ онъ не въ состояніи былъ побороть ея умъ, то пытался дѣйствовать на ея сердце—но и это было тщетное усиліе. Въ стихахъ и прозѣ онъ не мечталъ ни о чемъ иномъ, какъ только о приведеніи Сары въ лоно церкви. Сару между тѣмъ постигло большое горе. Молодой итальянскій священникъ Балтазаръ Бонифачіо изъ Ровиго, въ трактатѣ о безсмертіи души, выступилъ противъ Сары съ обвиненіемъ, что она отрицаетъ это ученіе, равно священное для еврейства и христіанства. Обвиняемая поднялась съ одра болѣзни и въ два дня написала протестъ, въ видѣ своего «*profession de foi*»,—протестъ, который отразилъ это обвиненіе неопровержимыми доказательствами, разрушительною діалектикой и уничтожающею сатирой. Кромѣ нѣсколькихъ сонетовъ — это единственное, что сохранилось изъ твореній этой писательницы.

Со смертью Ансальдо Чебы прекращаются дальнѣйшія извѣстія о Сарѣ. Чѣмъ она кончила—неизвѣстно; но такъ какъ она и послѣ своей смерти прославлялась еврейскими и итальянскими поэтами, то слѣдуетъ предполо-

жить, что и дальнейшая деятельность ее не отставала от прежней ее жизни.

Между еврейскими поэтами тогдашней эпохи имѣются лишь немногіе, которые ушли далѣе искусственнаго ренованія и поднялись до дѣйствительнаго поэтическаго творчества, какъ *Самуилъ Акревалти*, *Менахемъ Лонзано*, *Иаковъ Фано*, *Моисей Каталано*, оставившій брачный гимнъ, написанный въ перемежку итальянскими и еврейскими стихами, *Леонъ дель Бене* изъ Феррары, который, кромѣ философскихъ и богословскихъ трактатовъ, писалъ также и стихотворенія подъ заглавіемъ: «*Iehuda Meshokeki*» (Иуда, мой возлюбленный) *, *Иаковъ* и *Эммануилъ Франчезе* — «Диванъ» перваго еще и теперь находится въ рукописи ** и, по обычаю того времени, содержитъ въ себѣ діалогъ о достоинствѣ женщины, а затѣмъ свадебные гимны и сатирическія надгробныя надписи — *Исаакъ Кантарини* изъ Падуй, — но особенно *Моисей Закуто* и *Иаковъ Олмо*, въ сочиненіяхъ которыхъ наиболѣе рельефнымъ образомъ отражается связь еврейской поэзіи съ итальянской поэзіей эпохи «Возрожденія».

Моисей Закуто создалъ первую еврейскую драму *** — и въ этомъ заключается его значеніе для еврейской литературы. Его драма «*Iesod Olam*» (Основа міра) описываетъ страданія, которыя Авраамъ, изъ-за своего монотеизма, претерпѣвалъ среди идолопоклонниковъ. Закуто опирается при этомъ на гаггадическое преданіе, что Авраамъ смѣло и безъ боязни выступалъ противъ языческаго миража и нисколько не задумывался надъ тѣмъ, чтобъ жертвовать жизнью за свою вѣру. Такой праведникъ, по талмудическому толкованію одного изреченія «Притчей» — составляетъ собою основу міра. Что драма Закуто есть сочиненіе тенденціозное — въ этомъ можно быть увѣреннымъ, хотя этимъ нисколько не умаляется достоинство его поэмы. Весьма понятно, что поэтъ, въ тѣ дни все увеличивающихся преслѣдованій, хотѣлъ представить своимъ единовѣрцамъ возвышенный образецъ, который дѣйствовалъ бы на нихъ ободряющимъ и поддерживающимъ образомъ. Разумѣется, что эта первая драматическая попытка лишена была еще всѣхъ развитыхъ поэтическихъ формъ. Она состоитъ изъ діалоговъ,

* Чит.: мой законодатель.

Ред.

** Частью напечатанъ въ сборникъ, издаваемомъ обществомъ „Мекице Нир-даммъ“.

Ред.

*** Покойный Р. Н. Рабиновичъ (изъ Мюнхена) указалъ на древнѣшія драматическія сочиненія въ еврейской литературѣ.

Ред.

молитъ и пѣсней съ измѣняющимися разиѣромъ, въ которыхъ, однако, нѣтъ недостатка ни въ поэтическомъ чувствѣ, ни въ лирическихъ красотахъ. Нерѣдко поэтическое выраженіе возвышается до истиннаго вдохновенія и поэтической ясности. Если Закуто, который, впрочемъ, рѣшительно склонялся на сторону каббалистическаго раввинизма, въ этой драмѣ, по всей вѣроятности, пользовался классическими образцами, то относительно слѣдующаго его поэтическаго произведенія такое пользованіе не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Это—поэтическое описаніе ада, на которое Inferno Данте имѣло существенное вліяніе. Но это вліяніе обнаруживается лишь въ основной мысли этой пьесы: сама же идея проведена въ специфически еврейскомъ духѣ и всецѣло покоится на воззрѣніяхъ Гаггады * Потрясающее преданіе служитъ мотивомъ пьесы: ангелъ смерти стучится въ гробъ ново-похороненнаго, который вновь получаетъ свою душу и свои чувства, но мысли и рѣчи котораго составляютъ собою лишь безсвязную смѣсь неясныхъ представленій и воспоминаній. На всѣ его вопросы о будущемъ демонъ отвѣчаетъ всякій разъ сардоническимъ эхо его послѣдняго слова—и это эхо составляетъ въ то же время ужасный отвѣтъ на его мучительный вопросъ. Въ массѣ иронической, все увеличивающейся игры словъ онъ, наконецъ, рисуетъ грѣшному контрастъ между земною жизнью и будущею, которая ждетъ его отъ Страшнаго Суда. Въ заключеніе — гробъ опускаютъ въ глубины ада и предъ несчастнымъ грѣшникомъ открываются вѣсталища его будущихъ мученій—семь отдѣленій ада. Многочисленные демоны окружаютъ его гробъ и имъ овладѣваетъ предчувствіе его будущихъ мытарствъ. Вотъ основа Закутовскаго Inferno, который онъ назвалъ «Tofte Arukh» и написалъ въ 185 пятистрочныхъ строфахъ. Мы уже упомянули, что Закуто былъ адептомъ новѣйшей Каббалы, праздновавшей тогда свои роскошнѣйшія оргіи, и понятно поэтому, что выборъ такой матеріи прельщалъ мистика въ такой же мѣрѣ, въ какой привлекалъ его образецъ итальянскаго поэта. Разница только въ томъ, что за

* Закуто не имѣлъ надобности заимствовать основную идею у Данте, такъ какъ въ древне-раввинской литературѣ находится „Сказаніе о р. Іешуа бенъ Леви“, которое по справедливости было названо прототипомъ *Divina Comedia*. Если предположеніе С. Д. Лудцатто справедливо, что другъ Данте Мапоелло тождественъ съ Иммануиломъ Роми (авторомъ *Махберот*), то, быть можетъ, отъ сего послѣдняго гениальный итальянскій поэтъ и узналъ про раввинское сказаніе. Этому не противорѣчитъ обстоятельство, что впоследствии Иммануилъ подражалъ Данте въ своемъ „*Махберот га-тофет* вс-эденъ“.

его адомъ не послѣдовалъ рай и что ему не доставало несравненной творческой силы Данте для того, чтобы изложить весь міръ его идей въ поэзі, которая могла быть чествуема какъ благороднѣйшее свидѣтельство цѣлаго міросозерцанія.

Закуто писалъ еще многое другое; существуютъ еще его гимны, пѣсни и проповѣди, но также и комментаріи къ Зогару и Мишнѣ, каббалистическіе словари и письма, респонзы и нетодологическіе трактаты—въ пестрой смѣси. Какъ относительно драмы, такъ и относительно дидактическихъ стихотвореній онъ нашелъ себѣ преемниковъ. Едва тридцать лѣтъ послѣ его смерти появилось сочиненіе итальянскаго поэта *Іакова-Даніила Олмо* изъ Феррары (1557) «Eden Arukh» (Приготовленный рай для праведныхъ), которое можетъ считаться произведеніемъ однороднымъ съ его *Inferno* и которое создано подъ его вліяніемъ, какъ и подъ вліяніемъ «Divina Comedia». Уже современники признали однородность этихъ произведеній и потому они были изданы вмѣстѣ въ одномъ томѣ въ 1744 г., въ Венеціи. Поэма Олмо, состоящая изъ 277 строфъ, также составляетъ собою поэтическую обработку гаггадической традиціи. Онъ описываетъ небо и рай необычайно яркими красками, какъ Закуто свой адъ, но у него не хватаетъ поэтической силы, необходимой для того, чтобы совладать съ такимъ грандіознымъ матеріаломъ. Умирающій праведникъ въ моментъ смерти обращается съ рѣчью къ горюющему семейству: онъ знаетъ, что въ гробъ не провожаетъ его ни одно изъ его дѣлъ, которое могло бы защищать его предъ судомъ Бога, къ которому онъ поэтомъ возноситъ свою молитву. Въ чудномъ видѣніи предъ нимъ открываются врата неба, открытыя его молитвой, и глазамъ его представляется великолѣпіе рая. Ангелы привѣтствуютъ его тамъ и славословятъ милосердіе Господа и радости блаженства потокомъ прелестнѣйшей игры словъ. Видѣніе заключается тѣмъ, что праведный еще разъ возвращается къ жизни и передаетъ чудеса, которыя онъ видѣлъ. Послѣ этого три хора ангеловъ встрѣчаютъ оставляющую земное покрывало душу его священными привѣтствіями,—отраженіе Божьяго величія—*Scheshinah*—зоветъ ее ласковымъ голосомъ изъ узъ тѣла; любовнымъ поцѣлуемъ Шехины душа освобождается отъ тѣла и проходитъ по равнинамъ рая. Пораженная чудесами сени отдѣленій Эдема, она возноситъ свои молитвы къ милосердію Божьему и въ пророческихъ видѣніяхъ предсказываетъ блестящую будущность Израиля и возстановленіе Іерусалима, какъ видной столицы Господа.

Всѣ эти разнообразныя попытки на поприщѣ поэзіи и науки несо-

ниѣнно указываютъ на могучее вліяніе, которое имѣла на еврейскую письменность итальянская литература эпохи «Возрожденія» — вліяніе, которое продолжается еще тогда, когда это теченіе уступило мѣсто другимъ стремленіямъ и обнаруживается уже только на поприщѣ искусства. Идеальнымъ вождѣніемъ народа явилось на смѣну рѣзкое отрезвленіе; стремленіе къ церковнымъ реформамъ вело въ темницу или на костеръ; поэзія сдѣлалась подражательницей или даже слугою чужихъ господъ. «Все, что могла дать живая фантазія, мелодичный языкъ и роскошный колоритъ, все это можно было еще найти въ картинахъ и поэмахъ итальянцевъ, но энергія и мужественность въ выраженіи своихъ чувствъ, сила и прагматичность дикціи, смѣлость и огненность въ выполненіи, все это нзсякло вмѣстѣ съ исчезновеніемъ сознанія свободы и безопасности, вызваннаго пользованіемъ гражданской свободы». И въ еврейской письменности Италіи въ теченіе XVII и XVIII столѣтій не трудно найти аналогію съ только что описаннымъ состояніемъ итальянской умственной жизни. Въѣкъ такихъ религіозныхъ мучениковъ какъ Джордіано Вруно и Галилео Галилеи производитъ и въ еврейскомъ лагерѣ такіе характеры, которые могутъ быть разсматриваемы какъ мученики стремленія къ просвѣщенію въ борьбѣ съ все возрастающимъ отупленіемъ и побѣдоноснымъ суевѣріемъ * и къ которымъ долженъ быть прилагаетъ масштабъ тогдашнихъ отношеній. Правда, мужи эти не обнаруживаютъ геройства мученичества; они не восходили на костеръ и не подвергались даже религіозному отлученію, но они въ тиши истекали кровью вслѣдствіе противорѣчія между ихъ умственной жизнью и теченіемъ времени и изнемогали въ печальной и безутѣшной двойственной жизни, которую они вынуждены были вести. Такого рода существованіе не въ состояніи произвести истинно великіе характеры, но только тотъ станетъ осуждать этихъ мужей за ихъ двойственность и нерѣшительность, кто не въ состояніи обнять историческимъ взоромъ теченія

* Очевидно, что желаніе найти аналогію во что бы то ни стало завлекло автора далеко за предѣлы дѣйствительности и заставило его наложить слишкомъ густыя краски, такъ какъ никакой безпристрастный человекъ не увидитъ мучениковъ ни въ Леонѣ де Моденѣ, который, не смотря на свой образъ мыслей и дѣяній, преспокойно остался во всю жизнь почитаемымъ раввиномъ, ни въ Соломонѣ дель Медиги, который, будучи вполне независимымъ отъ евреевъ профессоромъ и врачомъ, добровольно пишетъ апологіи Каббалѣ, и не только теоретической, но и практической, безъ всякаго внутренняго убѣжденія.

тогдашняго времени и не обладает способностью тонкаго психологическаго анализа сущности и измѣнчивости человѣческой природы.

Ieruda Arīa Модена—называемый также Леонъ де Модена—(1571—1648), былъ именно такой мужъ, который можетъ служить характеристическимъ выраженіемъ теченій тогдашней эпохи. Во всю свою жизнь онъ постоянно колебался между суевѣріемъ и невѣріемъ, между страстями и борьбою противъ нихъ, между философіей и раціонализмомъ, между просвѣщеніемъ и Каббалой. Такая жизнь необходимо должна уничтожить всякія внутреннія чувства, и на самомъ дѣлѣ Леонъ де Модена является именно въ малоблагопріятномъ свѣтѣ если не имѣть постоянно предъ глазами характеръ тогдашней эпохи, въ которую онъ сталъ такимъ человѣкомъ — эпохи рѣзкой реакціи послѣ быстраго и всеобщаго умственнаго возрожденія, — эпохи, въ которую единичныя личности возстаютъ противъ господствующаго теченія времени, другія же должны были погибнуть въ постоянныхъ противорѣчіяхъ. Только этими отношеніями и можно объяснить загадочную двойственность Леона де Модены. По его вѣншей жизни и по сочиненіямъ, которыя онъ признаетъ своими — это вѣрующій итальянскій раввинъ, но во внутреннемъ своемъ міросозерцаніи, какъ обнаруживается это въ тайно сохранившихся вплоть до позднѣйшаго времени произведеніяхъ, это самый рѣшительный противникъ традиціи; онъ пишетъ стихи и трактаты противъ игры, а самъ—страстный игрокъ; онъ громятъ Каббалу, а самъ prepares амулеты и пишетъ симпатическіе рецепты. Онъ такъ тщательно умѣетъ скрывать свои сомнѣнія, что никто рѣшительно не замѣчаетъ насмѣшника изъ-за личины почтеннаго рабби. О такой натурѣ можно сожалѣть, но симпатію она пріобрѣсти не можетъ. Но интересъ къ сочиненіямъ Леона де Модены растетъ по мѣрѣ того, какъ ближе приходишь къ этому замѣчательному явленію. Приходишь въ изумленіе отъ эластичности этого ума и отъ рѣдкой силы сохранять столь рѣзкій контрастъ между наружнымъ и внутреннимъ человѣкомъ. Сочиненія его, такимъ образомъ, раздѣляются на два противоположныхъ направленія. Уже въ молодости онъ въ формѣ діалоговъ написалъ сочиненіе противъ игры «Sur-me-Rah» (удаляйся отъ зла!) и до глубокой старости онъ былъ преданъ этой страсти. Извѣстная книга о шахматахъ «Maadanne Melekh» (лакомства короля), которую ошибочно приписывали Iedaia Пенини, хотя она изображаетъ новѣйшую шахматную игру, по всей вѣроятности, также принадлежитъ этому автору, который на этомъ поприщѣ, какъ извѣстно, имѣлъ уже, впрочемъ, предшественниковъ. Во время своего раввин-

ства въ Венеціи онъ написалъ главное свое сочиненіе противъ Каббалы «Ari Nohem» (Рыкающій Левъ) и полемическій трактатъ противъ переселенія душъ «Ben Dawid» (Сынъ Давида), находившій себѣ отзвукъ въ развитіи идеи новѣйшей Каббалы, но въ то же время и составленное изъ старыхъ источниковъ собраніе синпатическихъ рецептовъ подъ заглавіемъ: «Sod Iescharim» (Тайна Праведныхъ). Въ то время, какъ онъ тамъ яснымъ взоромъ обвиняетъ іуданизмъ и его исторію, онъ здѣсь является приверженцемъ суевѣрія того времени, нелѣпостей астрологій и алхиміи. Но важнѣе всего его талмудическія и антитаалмудическія сочиненія. Уже въ оглавленіи къ собранію Аггадъ подъ названіемъ «Ejn Jacob» (Глазъ Іакова), тихими шагами, но тѣмъ не менѣе довольно замѣтно выступаетъ уже извѣстное реформаторское стремленіе. Еще рѣзче выступаетъ это стремленіе въ сочиненіи «Magen we-Zinah» (Щитъ и Панцирь), которое онъ, по всей вѣроятности, самъ перевелъ на итальянскій языкъ. Въ этомъ сочиненіи онъ опровергаетъ 11 тезисовъ, присланныхъ ему изъ Гамбурга, и является въ то же время апологетомъ талмудическаго еврейства и открыто выступаетъ противъ вольнодумства, среди этихъ тезисовъ установившее и такіе, которые совершенно уничтожаютъ устную традицію. Опроверженіе Іуды гораздо слабѣе, чѣмъ это можно было ожидать при его дарованіи. Оно опирается на томъ фактѣ, что синайское Откровеніе одно было недостаточно, чтобы основать еврейскую религію; поэтому является необходимость въ устной традиціи. Можно почти думать, что эта апологія скорѣе является обвиненіемъ противъ традиціи, которую раввинъ венеціанскій *долженъ* былъ признать, и предположеніе о томъ, что и 11 тезисовъ принадлежатъ самому Леону Моденѣ, пріобрѣтаетъ тѣмъ болѣе вѣроятности, когда читаешь написанное имъ девять лѣтъ спустя сочиненіе, появившееся лишь нѣскольکو десятковъ лѣтъ тому назадъ подъ названіемъ «Beshinath Hakabbalah» (Анализъ Традиціи), и заключающее въ себѣ рѣзкія нападки на традицію «Kol Sakhal» (Голосъ Глупца) и краткое возраженіе противъ нихъ «Scha'agath Arje» (Рыканіе Льва). Но и нападки, и защита принадлежатъ Леону Моденѣ! Онъ хотя и выставляетъ какого-то равви Амитая бенъ Іедаіа ибнъ Разъ изъ Алкалы авторомъ, написавшимъ это сочиненіе 120 лѣтъ предъ тѣмъ, но до очевидности доказано, что Іуда самъ написалъ это сочиненіе, въ которомъ онъ излилъ все свое давно скрываемое неудовольствіе на талмудическое еврейство. Тяжкія обвиненія онъ возводитъ здѣсь противъ Талмуда и его приверженцевъ: традицію онъ прямо объявляетъ грѣховною и опасною; религіозные обряды онъ осыпаетъ насмѣш-

ками и глумленіемъ. Мало того, онъ даже не останавливается на устной традиціи; онъ дерзаетъ коснуться и Библии и ученія объ Откровеніи, и тамъ, гдѣ его аргументы являются недостаточными, онъ не гнушается прибѣгнуть къ аргументамъ отступника, того извѣстнаго Абнера изъ Бургоса, котораго «Войны Господни» дали столь излюбленный матеріалъ врагамъ іудейства и противъ котораго самъ выступилъ въ своемъ не вполнѣ сохранившемся полемическомъ сочиненіи противъ христіанства подъ названіемъ «Magen we-Chegeb» (Щитъ и Мечъ). А его защита! Она обвиняетъ всего двѣ страницы. Она оканчивается уже первыми двумя главами. Случайно-ли это, или преднамѣренно—кто это въ состояніи рѣшить? Но несомнѣнно одно: въ какой мѣрѣ сильно и остроумно нападеніе—въ такой же мѣрѣ слаба и незначительна защита того мужа, который въ теченіе своей жизни самъ признавалъ подвергаемое имъ враждебной критикѣ традиціонное еврейство и который тѣмъ не менѣе четыре года до его апологіи противъ гамбургскихъ тезисовъ для своего христіанскаго ученика Іакова Гафарелли составилъ сочиненіе «Historia dei riti ebraici», въ которомъ онъ предалъ это іудейство глумленію и презрѣнію христіанскихъ современниковъ. Гафарелли напечаталъ это сочиненіе въ Парижѣ въ 1635 году и Риваръ Симонъ, извѣстный критикъ, перевелъ его въ 1684 году на французскій языкъ какъ источникъ для познанія еврейскаго ритуала. «Во время писанія, я на самомъ дѣлѣ забылъ, что я еврей, и смотрѣлъ на себя какъ на простаго и безпристрастнаго рассказчика» — вотъ что приводитъ Іуда якобы въ свое оправданіе.

Но характеристично для сущности этого безпутнаго человѣка, что онъ важнѣйшія свои сочиненія не обнародовалъ при жизни. Онъ ограничивался тѣмъ, что выпустилъ въ свѣтъ проповѣди, словари, мнемотехнику, автобіографію подъ названіемъ «Chaje Iehuda» (Жизнь Іуды), которая, однако, не разрѣшаетъ загадки о его странной двойственной жизни *, и стихотворенія. Стихотворенія эти отчасти не безъ достоинства; но онъ былъ поэтомъ только на случай и воспѣвалъ все, что давало ему вознагражденіе. Свидѣтельствомъ тому можетъ служить его стихъ: «Эпитафію давно я отослалъ—но денегъ я все еще не видалъ. И все же за работу—справедливо получать плату». Его элегія на смерть его учителя, каббалиста *Моисея Басулу*, написана одновременно на еврейскомъ и итальян-

* Автобіографія Модены въ цѣлости до сихъ поръ не издана.

скомъ языкахъ и характеризуетъ его намеру играть даже поэтическими чувствами.

Таковъ былъ Леонъ Модена. Порывистый дѣятель и борецъ съ великимъ дарованіемъ, но безъ всякаго характера, разъясненіе противоположности котораго съ его гевіемъ предоставлено только новѣйшему времени. Какъ печальны заблужденія этого таланта! Онъ былъ призванъ къ самому высокому и не оставилъ тѣмъ не менѣе ничего, что бы могло имѣть для литературы болѣе постоянное значеніе; онъ былъ бы призванъ прогрессивно дѣйствовать въ развитіи іуданзма и исчезъ какъ метеоръ, не оставивъ никакого слѣда. Притѣсненіе производитъ ханжей,—говоритъ древнее изреченіе, справедливость котораго снова можетъ быть доказана жизнью Леона Модены *.

Подобною же, хотя болѣе глубокою натурой былъ *Іосифъ Соломонъ дель Медико*, потомокъ Ильи дель Медико изъ Кандін (1591—1655) развѣзжающій литераторъ, который въ теченіе своей жизни скитался по всей Европѣ, и то жилъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ въ качествѣ общиннаго врача, то въ Польшѣ въ качествѣ лейбъ-медика при князѣ Радзивиллѣ, то велъ въ Египтѣ математическіе споры съ арабскими учеными, то опять вращался въ Константинополѣ среди каранимовъ и каббалистовъ, пока онъ, наконецъ, въ Прагѣ не покончилъ свои печальныя земныя скитанія. Уже эти внѣшнія переменны въ его жизни указываютъ на безпокойность и непостоянство его характера. И на самомъ дѣлѣ, характеръ его обнаруживаетъ самыя странныя противорѣчія и непрерывныя колебанія между господствующими направленіями. Тѣмъ не менѣе, Іосифъ дель Медико стоитъ выше Леона Модены, съ которымъ онъ, впрочемъ, въ Венеціи находился въ дружественныхъ сношеніяхъ; онъ все-таки серьезнѣе и нравственнѣе Леона. Онъ чувствуетъ противорѣчіе, въ которомъ онъ живетъ, и ту трещину, которая отдѣляетъ его научныя убѣжденія отъ вѣры его современниковъ. Онъ самъ горько жалуется на то, что онъ долженъ быть однимъ и казаться другимъ. Онъ презираетъ Каббалу и долженъ являться ея приверженцемъ. Онъ ученикъ Галлилея, хорошо знакомый съ естественными науками и математикой, и все-таки долженъ представлять изъ себя приверженца старыхъ ученій и воззрѣвій, которыя его лучшее

* О притѣсненіяхъ, которыя претерпѣвалъ бы Модена за свой образъ мыслей со стороны своихъ единовѣрцевъ, нѣтъ нигдѣ ни малѣйшаго намека.

научное убѣжденіе давно признало сказками и баснями. Этии печальными противорѣчіями проникнута и вся его писательская дѣятельность. Великія предначертанія, но малыя дѣла, великія стремленія, но безъ силы и стойкости осуществлять ихъ. Еще въ молодости онъ намѣревался составить энциклопедію въ философскихъ началахъ «Ja'ar Lebanon» (Ливанскій Лѣсъ), которая должна была обнимать всѣ науки. За этимъ сочиненіемъ должны были послѣдовать многія другія; онъ самъ исчисляетъ около тридцати произведеній изъ разныхъ отраслей науки, которыя онъ будто бы написалъ, но изъ которыхъ почти ничего не осталось. Изъ цѣлаго ряда каббалистическихъ трактатовъ, озаглавленныхъ «Ta'alumoth Chakhma» (Глубины Мудрости), ученикъ его Самуилъ Анкенази издалъ нѣкоторые извлеченія, которыя всѣ заключаютъ въ себѣ защиту Каббалы противъ философіи, даже противъ сочиненія Эліа дель Медиги. Единственное сочиненіе, имъ самимъ изданное, «Elim», содержитъ въ себѣ вопросы караима Зераха бенъ Натана, а также и письма къ дель Медиги и отъ него къ разнымъ лицамъ, а равно и письма его учениковъ. Оно—чисто математическаго содержанія и лишь въ началѣ онъ приводитъ нѣкоторыя письма и статьи, которыя онъ изъ предосторожности приписываетъ своему ученику—Моисею Мецу и которыя указываютъ на его свободомысленныя воззрѣнія. Но только найденное лишь въ пятидесятыхъ годахъ * нынѣшняго столѣтія литературное посланіе его къ вышеупомянутому караиму представляетъ дель Медиги въ его настоящемъ свѣтѣ. Въ этомъ интересномъ посланіи онъ горько жалуется на невѣжество евреевъ, на каббалистическія вакханаліи, на вѣру въ Аггаду; онъ восторженно прославляетъ философію и въ особенности Маймунн, котораго онъ противопоставляетъ Рамм; онъ хвалитъ караимовъ и высказывается съ полною откровенностью обо всемъ, что онъ до тѣхъ поръ старательно обходилъ молчаніемъ. Но что особенно важно въ этомъ литературномъ посланіи, то это обнаруживаемое авторомъ подробное знакомство съ литературой и вполне вѣрная оцѣнка литературныхъ произведеній, что дѣлаетъ это посланіе важнымъ источникомъ для исторіи литературы.

Дель Медиги также не былъ особенно нравственною натурою. Онъ исполнялъ раввинскія функціи, которыя онъ, по всей вѣроятности, въ душѣ осмѣивалъ, и публично защищалъ Каббалу, которую онъ въ душѣ прези-

* Чит.: *из тридцатыхъ годовъ*, издано Гейгеромъ въ 1840 г.

ралъ. Онъ стоялъ выше Леона Модены въ томъ отношеніи, что онъ по крайней мѣрѣ стремился быть полезнымъ своимъ единовѣрцамъ и вызвать переворотъ въ ихъ воззрѣніяхъ. Его громадная ученость и критическій умъ, будь они соединены съ энергическимъ и нравственнымъ характеромъ, несомнѣнно имѣли бы сильное вліяніе на современниковъ. Но, вслѣдствіе своей безпутной жизни и непостоянства характера, и онъ пропалъ безслѣдно, безъ всякаго воздѣйствія на іудаизмъ и его умственное развитіе.

Есть нѣкоторое основаніе въ томъ, что появленіе такихъ мужей, какъ Леонъ Модена, Іосифъ дель Медиго и др., приводятъ въ связь съ гибелью «Возрожденія», послѣдствія которой, весьма естественно, въ тѣхъ кругахъ обнаружались гораздо позже, точно также, какъ и плоды той величественной культурной эпохи созрѣли здѣсь гораздо позже. Но и гуманизмъ, который, собственно говоря, замѣнилъ «Возрожденіе», между тѣмъ уже остался позади реформациі. Послѣдняя и получила въ наслѣдство отъ гуманизма любовь къ еврейскому языку, развитіе которой существенно поощрялось богословскимъ направленіемъ того времени. Объ ученикахъ Эліи Левиты, *Павелъ Фагъ* и *Себастьянъ Мюнстеръ*, уже упомянуто было выше и отмѣчено какъ они старались содѣйствовать распространенію изученія еврейской науки. Сочиненія Фагъ суть отчасти переводы произведеній Левиты, отчасти цѣнные изданія раввинской письменности, какъ, напр., комментарий Давида Кимхи къ первымъ десяти псалмамъ, еврейскія молитвы, изреченія отцовъ синагоги, апокрифы, Таргумъ Оккалесь, и многіе трактаты, скрытая цѣль которыхъ была, правда, обращеніе евреевъ, а также и собственныхъ его сочиненій, какъ, напр., его комментарий къ первымъ главамъ книги Бытія и его еврейская грамматика. Такимъ же успешнымъ образомъ, но съ гораздо большимъ дарованіемъ распространялъ сочиненія Левиты Себастьянъ Мюнстеръ. Его переводы большей части произведеній Левиты, его изданіе Рейхлиновской «*Rudimenta*», его переложенія библейскихъ книгъ, при которыхъ онъ пользовался наиболее важными раввинскими комментаріями, его лексиконы и его еврейская грамматика—дѣлаютъ его столь же дѣльнымъ, сколько и ревностнымъ поощрителемъ изученія еврейскаго языкознанія, которое мало-по-малу завоевало себѣ мѣсто и въ университетахъ. Такъ, въ половинѣ XVI столѣтія оно преподавалось въ университетахъ Гейдельбергскомъ, Виттенбергскомъ, Лейпцигскомъ, Ингольштадтскомъ, Базельскомъ, Цюрихскомъ, Кельнскомъ, Марбургскомъ, Эрфуртскомъ, Вѣнскомъ, Кенигсбергскомъ и Роптокскомъ, равно какъ во многихъ другихъ школахъ.

Если въ Германіи побужденіе къ этому изученію исходило отъ Рейхлина, то усердіе, съ которымъ оно культивировалось въ Италіи, слѣдуетъ поставить въ заслугу Пико де Мирандолѣ. При посредствѣ ихъ обоихъ еврейскій языкъ и Каббала сдѣлались доступными въ христіанскихъ ученыхъ сферахъ. *Іоаннъ-Альбертъ Видманштадтъ*, бывшій впоследствии канцлеромъ вѣнскаго университета, на интересъ котораго къ еврейской литературѣ указываетъ недавно открытая переписка, страстно слѣдилъ за лекціями итальянскаго каббалиста *Баруха Беневенти* изъ Неаполя и весьма успѣшно приѣмлялъ свое знаніе еврейскаго языка къ разработкѣ языка сирійскаго. Неофитъ *Павелъ Ричіусъ* перевелъ каббалистическія произведенія Іосифа Гикаталін, которыя онъ посвятилъ императору Максимилиану, а францисканецъ *Петръ Галатинусъ* по настоянію папы написалъ въ Римѣ «Тайны католической истины», которыя онъ документировалъ Талмудомъ и Каббалой. Но въ то время, когда въ Италіи съ гибелью «Возрожденія» окончилось и изученіе еврейской письменности, послѣднее оживилось во Франціи, и въ Парижѣ, гдѣ шесть лѣтъ передъ тѣмъ публично сожжено было защитительное въ пользу евреевъ сочиненіе Рейхлина, учреждали новую кафедру еврейскаго языка, бредили Каббалой, переводили сочиненія Маймуни и издавали произведенія раввинской литературы.

Но особенно оживленно было движеніе въ Германіи. Филиппъ Меланхтонъ былъ двоюродный внукъ Рейхлина, многіе другіе были его учениками, и всѣ они унаслѣдовали отъ него любовь къ еврейскому языку и восторженность «еврейской истиной» въ формѣ непредубѣжденнаго анализа библейскаго текста. Такимъ образомъ и великое міровое событіе реформація находится въ связи съ еврейскою литературой. *Мартинъ Лютеръ* въ началѣ своего поприща былъ другомъ евреевъ и поощрителемъ еврейскаго языкознанія, и для него раввины были руководителями на пути къ пониманію Библіи; Раши имѣлъ на него прямое вліяніе при посредствѣ Николая де Лира и Давида Кинхи. Впоследствии его настроеніе приняло враждебный евреямъ характеръ, какъ и вообще искупительное твореніе реформаціи подверглось страшной реакціи со стороны контръ-реформаціи. Но ростки, которые пущены были этимъ могучимъ уиственнымъ движеніемъ, не были потеряны для науки іудейства. Само іудейство почти вовсе не испытало на себѣ воздѣйствія реформаціи. Отчасти это случилось потому, что іудейство въ Германіи находилось внѣ всякаго соприкосновенія съ теченіями времени, отчасти же еще потому, что за возбужденіемъ умовъ

слишкомъ быстро послѣдовала печальная реакція, еще прежде, чѣмъ это знаменательное своимъ послѣдствіями событіе успѣло проникнуть въ болѣе отдаленныя сферы и захватить всѣ теченія времени въ свое русло. Напротивъ того, контръ-реформація возымѣла свое непосредственное вліяніе все увеличивающимися преслѣдованіями и все усугубляемымъ гнетомъ, которыя уничтожали всякое движеніе впередъ и содѣйствовали мраку и застою въ нѣмецкихъ гетто. Вотъ почему всякій другъ человѣчества охотно переноситъ свой взоръ изъ налитанныхъ кровью германскихъ земель на тѣ далекія страны, гдѣ разсѣянныя сѣмена гуманизма и новыхъ міровоззрѣній тоже пустили ростки—именно на далекій Востокъ и затѣмъ опять на свободныя Нидерланды.

Новыя теченія.

Уже въ срединѣ XV вѣка вообще малозвѣстный писатель *Исаакъ Царфати* обнародовалъ интересное и написанное хорошимъ слогомъ посланіе къ его западнымъ единовѣрцамъ, въ которомъ онъ настоятельно приглашаетъ ихъ поселиться въ Турціи. Онъ рисуетъ положеніе евреевъ на Востокѣ въ розовомъ свѣтѣ и между прочимъ говоритъ: «Если бы нѣмецкіе евреи знали только о десятой долѣ того счастья, которымъ наслаждаются здѣсь евреи, они бы не останавливались ни предъ дождемъ, ни предъ снѣгомъ, и днемъ и ночью шли бы, пока не прибыли бы сюда». И на самомъ дѣлѣ, благопріятное положеніе евреевъ въ новообразованномся турецкомъ государствѣ уже чрезъ столѣтіе привлекло туда главное теченіе испанскихъ изгнанниковъ. Но они селились также въ Египтѣ и въ особенности въ Палестинѣ. Страданія нѣмецкихъ и итальянскихъ евреевъ также усилили пилигримство въ Святую Землю, такъ что на Востокѣ, послѣ многовѣкового спокойствія, вдругъ пробудилась новая умственная жизнь, явились и здѣсь различныя направленія, которыя сначала шли рядомъ, а потомъ обратились одно противъ другого: стремленіе къ образованію испанской и итальянской школъ, талмудическая наука нѣмецкихъ евреевъ, Каббала всѣхъ странъ и партій, которая въ концѣ концовъ обняла всѣ остальные направленія и подчинила ихъ своимъ цѣлямъ.

Главнымъ образомъ и прежде всего сказалось здѣсь, конечно, вліяніе испанцевъ. Возникло много новыхъ общинъ, особенно въ Константинополѣ, Адрианополѣ, Салоникахъ, Сиріѣ, Іерусалимѣ, Сафетѣ, и благодаря сильному развитію литературной производительности, выходившей большею частью изъ тамошнихъ типографій, установились сношенія съ Италіей,

Германией и Польшей. Между учеными различных стран началась оживленная переписка по вопросам религиозным, юридическим и касавшимся дел общины, — переписка, составляющая вместе с тем драгоценный исторический источник. Но явившиеся в эти места эмигранты нашли уже в Турции деловых и почтенных людей. О *Моисее Капсали*, которого султан Магомет II назначил великим раввином и который в диване занимал место по правую руку муфти, мы уже говорили по поводу его спора с знаменитым Иосифом Колоном. За своевольный образ действий Капсали, Колон сильно негодовал на него и дал переселившимся сюда французам совет держаться еще молодого, но уже очень ученого *Эли б. Авраама Мизрахи*, который в ту пору читал в Константинополе лекции по всем наукам и возбуждал большія надежды, впоследствии отчасти оправдавшиеся его литературными работами. Мизрахи был образованный человек, не боявшийся даже сближения с караними, хотя он оспаривал их религиозные воззрения. Как талмудист, он имеет значение своим респонсам и добавками, сделанными им к «Книге Постановлений» Моисея Куси, как экзегет — супер-комментарием к Рашу, который в свою очередь был комментирован несколькими разъ позднейшими учеными, и сверх того как математик — объяснениями к трудам Птолемея и Эвклида, главным же образом — благодаря его самостоятельному сочинению «*Melecheth Hamisrag*» — арифметика вместе с алгеброй — извлечение изъ которого в латинском переводе Освальда Шренкфукса с замечаниями Себастиана Мюнстера появилось в 1546 г.

Любовь к математике, равно как и терпимость относительно каранов, Мизрахи унаследовал от своего учителя *Мардохая б. Элеазара Комтино* * (1455 г.). В споръ на счетъ того — можно-ли обучать карановъ и позволительно-ли быть съ ними въ сношеніяхъ, Комтино высказалъ взглядъ, благодаря которому между евреями и караними установились дружескія связи, хотя онъ и опровергалъ идеи этихъ послѣднихъ самымъ энергическимъ образомъ. Уже въ «*Kether Thora*» (Вѣнецъ Ученія), комментарий къ Пятикнижію, въ которомъ Комтино съ особенною любовью придерживается изслѣдованій Ибнъ Эзры, онъ опровергалъ ихъ экзегетическія мысли и полемизировалъ противъ ихъ религиозныхъ воззрѣній. Кроме того онъ писалъ комментаріи къ математическимъ и грамматическимъ трудамъ Ибнъ Эзры, къ сочиненіямъ по логикѣ Маймуни и Аристотеля, воз-

* Настоящее произношеніе этой фамиліи: *Куматянс*.

раженіе противъ *Саббата б. Малкіа*, сохранившійся въ рукописи учебникъ математики, «Книгу Мъръ», «Sefer Hamidoth», и много мелкихъ сочиненій въ томъ же направленіи. Континно былъ безпристрастный изслѣдователь, не боявшійся высказать, что «безусловной вѣры въ авторитетъ требуетъ и противъ всякаго критическаго убѣжденія возстаетъ только та масса, которую никогда не озарялъ свѣтъ науки и въ которой укоренено нѣніе, что умъ древнихъ былъ широкъ, а умъ новыхъ людей — узокъ. Вѣдь и Маймунъ опровергалъ воззрѣнія танантовъ, а эти послѣдніе въ свою очередь доказывали, что пророкъ Даниилъ заблуждался! Такъ и Ибнъ Эзра критически относился къ Элеазару Калиру, и Моисей Нарбони нападалъ на Маймуна! Аристотель противорѣчилъ же своему учителю Платону, а Аверроэсъ упрекалъ Ѣмистіуса въ томъ, что онъ не понималъ Аристотеля!»

Къ категоріи этихъ же людей принадлежитъ и *Эліа б. Елкана Кансали* изъ Кандін. Склонность къ историческимъ занятіямъ, разъ навсегда пробужденная странствованіями испанскихъ переселенцевъ, была особенно жива въ этомъ писателѣ. Онъ написалъ на хорошемъ еврейскомъ языкѣ исторію турецкой династіи (1523 г.), которую слѣдуетъ признать цѣнною историческою компиляціей и куда вошло много интересныхъ свѣдѣній о положеніи евреевъ въ ту пору. Точно также и переписка его «Sefer Noam we-Choblim» (Книга Граціи и Строгости) далеко не лишена историческаго значенія для пониманія споровъ между итальянскими, греческими и турецкими раввинами, происходившихъ въ то время чаще, чѣмъ когда либо, и на которые должно смотрѣть, какъ на признаки живого движенія въ умственной области.

Въ Турціи было также издано упоминавшееся уже нами сочиненіе Іуды ибнъ Верги «Карательная розга Іуды», которое теперь было дополнено его сыновьями *Соломономъ* и *Іосифомъ ибнъ Верію*. Въ Константинополѣ же *Самуилъ Шулламъ* (1566 г.), благодаря поддержкѣ пользовавшейся тогда у султанши большимъ значеніемъ *Эсфири Кіера*, издалъ знаменитую хронику Авраама Закуто въ значительно сокращенномъ и исправленномъ видѣ. Но къ ней же онъ присоединилъ, какъ дополненіе, не пользовавшійся до тѣхъ поръ у евреевъ извѣстностью историческій трудъ Абул-фараджа Баргебреуса «Historia Dynastiarum», который былъ, конечно, извѣстенъ ему въ арабскомъ извлеченіи, и сверхъ того дополнилъ исторію Турціи собственными свѣдѣніями. Шулламъ, хорошо знавшій латинскій языкъ, перевелъ на еврейскій сочиненіе Іосифа Флавія противъ Апіона и такимъ

образомъ сдѣлалъ изъ старой скудной хроники Закуто значительный историческій трудъ съ важными историческими добавленіями. Почти въ это же время былъ составленъ концендіумъ хронологіи *Соломономъ б. Абраамомъ Амази*, который извѣстенъ также какъ экзегетическій писатель и какъ проповѣдникъ; математическіе и астрономическіе труды, искони любимыи предметъ занятій еврейскихъ ученыхъ, на томъ основаніи, что «эти науки возносятъ душу къ божеству»,—издавались въ Салоникахъ врачами *Перахіею Коеномъ* и его сыномъ *Даніиломъ*, который выпустилъ въ свѣтъ астрономическій календарь *Іосифа ибнъ Шентоба* и астрономическія таблицы *Абр. Закуто*, виѣствъ съ комментариемъ къ нимъ; въ Сафетѣ *Иссахаромъ ибнъ Сусаномъ*, занимавшимся теоріей календарныхъ вычисленій, и др. Книгу «О ходѣ звѣздъ» съ планетными таблицами написалъ вышеупоминавшійся и извѣстный какъ комментаторъ *Ибнъ Эзры Соломонъ б. Эліа Шарбитъ Газалабъ*, которому принадлежитъ сверхъ того одинъ грамматическій трудъ, гомиліи и религіозныя стихотворенія, въ томъ числѣ подражаніе «Царскому Вѣнцу» *Габироля*—часть которыхъ была даже принята въ ритуаль каранимовъ; такая тѣсная связь установилась въ то время, не смотря на всѣ разногласія въ мнѣніяхъ, между караними и раббанитами: понятно, что свѣжее стремленіе къ образованію дѣйствовало и на каранискую секту и вызывало тамъ ученое подражаніе. Двое изъ нея, *Эліа б. Моисей Башици* * изъ Адрианополя и ученикъ его *Калевъ б. Эліа Афендополо* (1453—ок. 1499 г.), являются въ кругу восточныхъ ученыхъ представителями науки. Первый извѣстенъ какъ авторъ обширнаго сборнаго труда о всѣхъ монсеовыхъ предписаніяхъ по каранискому воззрѣнію, подъ заглавіемъ «*Adereth Elijah*» (Плащъ Иліи); второй, по смерти учителя, дополнилъ это сочиненіе и издалъ его. Афендополо былъ очень плодовитый, но поверхностный писатель, трактовавшій обо всемъ безъ различія и оставившій около двадцати разсужденій. Въ своемъ «*Gan Hamelekh*» (Царскій Садъ) онъ представилъ сборникъ самыхъ разнообразныхъ чужихъ стихотвореній. Его собственные стихи имѣютъ отчасти свѣтскій характеръ. Чувственное стихотвореніе къ возлюбленной слѣдуетъ за поэтическимъ разговоромъ съ активнымъ интеллектомъ,—разговоромъ, намекъ на который *Калевъ* находитъ и въ «Пѣснѣ Пѣсней». Оба эти писателя суть представители учености заканчивающагося періода. Понятно, что и философія, равно какъ и медицина, не оставались въ пренебреженіи.

* Чит.: *Башіаци*.

Труды писателей-философов были, правда, незначительны, но въ большинствѣ ихъ сохранялась точка зрѣнія испанскихъ мыслителей, которые допускали свободное развитіе спекулятивнаго мышленія рядомъ съ богословіемъ, какъ это показываетъ принѣръ Континно. Отъ такихъ воззрѣній, какія высказывалъ этотъ писатель, до высшей ступени критической свободы—всего нѣсколько шаговъ. Но на этотъ короткій путь не вступилъ никто, и живое развитіе было слишкомъ скоро остановлено чуждыми вліяніями.

За то снова распространилось въ тѣхъ мѣстностяхъ занятіе Талмудомъ, и благодаря многимъ переселившимся изъ Испаніи и Италіи ученымъ, оно приобрѣло высокое значеніе. Величайшими талмудическими авторитетами того времени почитались на Востокъ *Леви б. Хабибъ* и *Іаковъ Берабъ*. Первый былъ сынъ уже упомянутаго *Іакова б. Хабиба* изъ Цаморы, котораго лишеннымъ всякой критики сборникомъ талмудической Гаггады «*Еп Іаковъ*» (Око Іакова) пользовались очень много, что не пошло ему, однако, принести больше вреда, чѣмъ пользы. Съ сыномъ Леви, который въ Испаніи разыгрывалъ христіанина, Іаковъ отправился на Востокъ и поселился въ Сафетъ. Туда же прибылъ послѣ долгихъ странствованій Іаковъ Берабъ, выселившійся въ 1492 г. изъ Кастиліи. Между этими двумя учеными завязался скоро сильный споръ, втянувшій затѣмъ въ себя и многихъ другихъ. Іаковъ Берабъ хотѣлъ возстановить прежнюю ординацію—*Semichah* — чтобъ затѣмъ положить конецъ несостоятельному порядку вещей въ израильскомъ мірѣ. Этому воспротивился самымъ рѣшительнымъ образомъ Леви б. Хабибъ. Новое учрежденіе должно было возвратитъ синагогѣ прежнее единство. Берабъ, повидимому, имѣлъ даже болѣе широкіе планы: онъ рассчитывалъ установленіемъ авторитета рукоположенныхъ раввиновъ покончить и происки фальшивыхъ Мессій, которые вообще въ пору смутъ и бѣдствій появлялись на сценѣ, а именно теперь—чаще, чѣмъ когда либо. Леви б. Хабибъ выступилъ, напротивъ того, во всеоружіи насмѣшки, науки, вѣры. Берабъ не медлил отвѣтомъ. Въ респонсахъ обоихъ противниковъ можно прослѣдить отдѣльныя стадіи борьбы, которая для современной исторіи представляетъ большой интересъ и возбуждала тогда сильное движеніе во всѣхъ раввинскихъ сферахъ. Само собою разумѣется, что выдающіеся дѣятели этихъ послѣднихъ приняли участіе въ спорѣ. Такъ, *Моисей Алашкаръ*—о защитѣ которыхъ Маймуни отъ каббалистическихъ нападеній мы уже упоминали и который приобрѣлъ также извѣстность въ качествѣ синагогальнаго поэта, — принялъ сторону

Левн б. Хабиба противъ Вераба, между тѣмъ какъ значительнѣйшій ученикъ этого послѣдняго, *Моисей б. Иосифъ Трани* (1505—1585 г.), потомокъ Исаи Трани, горячо вступился за своего гонимаго и оскорбляемаго учителя. Моисей Трани выдается и внѣ области талмудической науки этическими и гомилетическими сочиненіями, изъ которыхъ одно—«*Beth Elohim*» (Божій Домъ) заключаетъ въ себѣ цѣнные разсужденія этического свойства. Одинъ комментарий къ «*Mischneh Thora*» Маймуни принадлежитъ также перу этого, въ свое время очень высоко цѣнившагося учителя, сборникъ респонсовъ котораго, изданный его сыновьями, пользовался громкою извѣстностью, а другія его сочиненія представляютъ собою важный матеріалъ для исторіи того времени. Такимъ же значеніемъ пользовался и его сынъ *Иосифъ Трани*, образовавшій, какъ говорятъ, восемьдесятъ выдающихся учениковъ и сборникъ респонсовъ котораго тоже былъ изданъ его сыновьями.

Къ вышеупомянутымъ ученымъ примыкаетъ длинный рядъ талмудистовъ, которые занимались разработкою религіозной науки въ традиціонномъ духѣ и направленіи и способствовали ея дальнѣйшему распространенію. Большинство ихъ излагали результаты своихъ трудовъ въ «Новыхъ Сообщеніяхъ» — *Chidduschim*, — обыкновенно же въ сборникахъ «*Scha'aloth Teschuboth*». Однимъ изъ наиболее авторитетныхъ между этими учеными былъ *Давидъ Аби Зимра*—въ сокращеніи Радбазъ—ученикъ мистика *Иосифа Сараюси*, который исполнялъ должность раввина въ Египтѣ въ продолженіе сорока и въ Палестинѣ — двадцати лѣтъ, и образовалъ значительное количество учениковъ. Его мнѣнія по талмудическимъ вопросамъ появлялись во многихъ сборникахъ. Существуютъ и другія экзегетическія, каббалистическія и методологическія работы этого ученаго писателя, который порицалъ исчисленіе догматовъ вѣры, считая каждый законъ догматомъ. Подражаніемъ «Царскому Вѣнцу» Габироля Давидъ Аби Зимра приобрѣлъ извѣстность и какъ поэтъ. Въ Египтѣ въ это же время *Самуилъ Серильо*, выходецъ изъ Испаніи, написалъ методологическое сочиненіе о Талмудѣ, подъ заглавіемъ «*Killele Schemuel*» (Правила Самуила) а тезка его, *Самуилъ Серильо* въ Сафетѣ, составилъ интересный — изданный только недавно — комментарий къ долго остававшемуся въ пренебреженіи іерусалимскому Талмуду. Этотъ іерусалимскій Талмудъ нашелъ себѣ въ то время разумныхъ толкователей еще только въ двухъ другихъ ученыхъ — *Самуилъ Лафе* въ Константинополѣ и *Ионъ Бенвенисте*. Въ качествѣ издателей сборниковъ респонсовъ заслуживаютъ особеннаго упоминанія по

ихъ учености и авторитету, которыми они пользовались въ кругу своихъ единовѣрцевъ: *Давидъ Коенъ* изъ Корфу—Родахъ—значение котораго было распространено и на Востокъ и въ Италию и чьи ученые отвѣты были изданы его зятемъ *Давидомъ б. Соломономъ Виталемъ*, жившимъ въ Патрасѣ и написавшимъ много замѣчательныхъ сочиненій, въ томъ числѣ сборникъ 613 законовъ, расположенныхъ по буквамъ десятисловія, въ стихахъ, подъ заглавіемъ «*Kether Thoga*» (Вѣнецъ Ученія), разсужденіе о тринадцати догматахъ вѣры Маймуни, озаглавленное «*Mikhtam le David*» (Клейнодъ Давида), которое скоро послѣ своего появленія въ свѣтъ было переведено на латинскій языкъ, и большое количество синагогальныхъ пѣсень, напр., молитву, состоящую изъ тысячи словъ, которыя всѣ начинаются буквой *Ге*. Далѣе—*Самуилъ ди Медина*—прозванный Рашдакъ—въ Салоникахъ, авторъ ученыхъ отвѣтовъ и проповѣдей, которые потомъ снова напечатавъ въ собственной типографіи его сынъ; *Іосифъ б. Давидъ ибнъ Лебъ*, написавшій четыре части раввинскихъ отвѣтовъ и новеллъ къ Талмуду; *Іосифъ Тайтасакъ*, прославленный каббалистическою легендою за его аскетическій образъ жизни и также составившій комментарий къ Псалмамъ и Книгѣ Давида; *Эліазаръ Шимеони*; *Илія б. Хаимъ*, респонсы котораго были изданы вмѣстѣ съ респонсами Иліи Минрахи; *Исакъ Адарби*, авторъ отвѣтовъ и проповѣдей; *Соломонъ б. Авраамъ Коенъ*—Магаршахъ; *Соломонъ Леви* и одноименный съ нимъ внукъ его; *Іаковъ б. Авраамъ Кастро*, происходившій изъ богатаго и славившагося ученостію семейства; *Іосифъ ибнъ Эзра*; *Іосифъ Пардо*; *Авраамъ ди Ботонъ*, ученикъ Самуила ди Медина, написавшій комментарий къ «*Mischneh Thoga*» Маймуни; *Мардохай Калаи*, рукописные труды котораго большею частью уничтожены сильнымъ пожаромъ въ Салоникахъ въ 1610 г.; *Хаимъ Саббатаи*—Магаршахъ; *Илія Алфандари*; *Илія Коенъ* въ Смирнѣ; *Беніаминъ Зэбъ б. Метатія* въ Моревъ; главнымъ же образомъ — *Бецалель Ашкенази* въ Египтѣ (1530 г.), оказавшій большую услугу богословской наукѣ собраніемъ прежнихъ талмудическихъ тосафотъ и новеллъ и въ своемъ трудѣ «*Schittah Mekubezeth*» (Собраніе Объясненій) представившій извлеченія изъ Хананеля, Авраама б. Давида, Нахмани, Соломона б. Адерета, Ниссима изъ Героны, Іомтоба б. Авраама, равно какъ и изъ французскихъ и нѣмецкихъ тосафистовъ, которые тоже считаются надежными историческими источниками. Но во всѣхъ этихъ респонсахъ отсутствуютъ, конечно, та умственная ясность и та научная оригинальность, которыми отличались респонсы ученыхъ прежняго періода. И только одинъ

между этими талмудистами доставилъ своимъ работамъ безусловное значеніе—именно Іаковъ Кастро (1610 г.), дополненія котораго къ четыремъ ритуальнымъ кодексамъ были приняты повсюду на Востокъ. Важный трудъ по Талмуду, существенно облегчившій изученіе этого послѣдняго, былъ исполненъ *Іосифомъ б. Барухомъ ибнъ Боазомъ* (1554 г.), который собралъ здѣсь всѣ указанія на сочиненія всѣхъ руководящихъ авторитетовъ, каковы Маймуни, Іаковъ б. Ашеръ, равно какъ и позднѣйшихъ, и такимъ образомъ построилъ «иостъ», соединившій обсужденіе и рѣшеніе». Заслуживаетъ особеннаго упоминанія и *Самуилъ Уседа*, комментаторъ ишвантскаго трактата объ «Изреченіяхъ Отцовъ». Его сочиненіе «*Mid-gasch Schemuel*» представляетъ собою въ цѣломъ разумный и ясный комментарий къ этической гномологіи, куда авторъ включилъ мнѣнія и толкованія всѣхъ его предшественниковъ, отъ Самуила б. Меира до своихъ современниковъ.

Больше важности имѣетъ дѣятельность еврейскихъ ученыхъ въ сферѣ экзегетики и гомилетики, которыя обѣ разрабатывались на Востокъ очень усердно. Ихъ экзегетическій способъ былъ преимущественно гомилетическій, а манера проповѣди, въ свою очередь—экзегетическая. Но это не имѣло обѣимъ сферамъ быть по большей части разъединенными и трактоваться въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ. Изъ экзегетическихъ изслѣдователей слѣдуетъ назвать прежде всего *Соломона б. Мелеха* изъ Феца, который своими комментаріями ко всей Библии, озаглавленными «*Michlal Iofi*» (Сущность Прекраснаго), значительно обогатилъ объясненіе св. Писанія. Онъ былъ одинъ изъ немногихъ, возстановившихъ простой смыслъ Библии, и оказался разумнымъ компиляторомъ испанскихъ и древне-французскихъ комментаторовъ Библии, особенно сочиненій Кимхи. Большинство остальныхъ слѣдовали комментированію философско-каббалистическому. Такіе комментаріи писали въ то время: *Іаковъ Берабъ*—къ «Пророкамъ», *Давидъ Аби Зимра*—къ «Пѣснѣ Пѣсней», *Іосифъ Тайтасакъ*, *Исаакъ б. Соломонъ Когенъ*—къ «Книгѣ Іова», *Іосифъ Царфати* въ Адрианополѣ и *Моисей Назара*—къ «Пятикнижію»; познанія перваго изъ нихъ въ калдейскомъ языкѣ доставили ему возможность быть, въ качествѣ переводчика, посредникомъ между первыми сирійскими поселенцами въ Европѣ и Тезеемъ Амброзіемъ, первымъ учителемъ сирійскаго языка; затѣмъ—*Меиръ Арама*, сынъ извѣстнаго Исаака Арамы, написавшій ко многимъ библейскимъ книгамъ комментаріи въ философско-мистическомъ духѣ; *Самуилъ Ланіадо*, который, кромѣ «Пророковъ», объяснялъ также и Мидрашии;

Моисей Алшейхъ въ Сафетъ, котораго библейскій коментарій долго пользовался громкою извѣстностью вслѣдствіе его философскихъ и гомилетическихкихъ разсужденій, и отъ котораго сохранились также проповѣди и ре-спонсы; *Самуилъ Валеріо*, врачъ въ Моретъ, комментировавшій книги «Эсфирь» и «Даніила», и др. Къ объясненіямъ Библии присоединялись естественно, сообразно потребностямъ времени, и переводы. Эти послѣдніе предназначались преимущественно для обученія юношества и народнаго чтенія и печатались еврейскими буквами. Новогреческій переводъ Библии былъ сдѣланъ *Моисеемъ б. Иліей Побіаномъ* (1576 г.), персидскій—*Іаковомъ Тавусомъ* въ Константинополѣ. Переводъ Тавуса отличается самою строгою буквальною въ передачѣ еврейскаго текста, постояннымъ нѣбніемъ въ виду масоретскаго толкованія, переводовъ Оякелоса и Саадіа, коментаріевъ Раши и Ибнъ Эзри.

Появленіемъ своимъ въ свѣтъ этотъ переводъ Библии былъ обязанъ одному меценату еврейской литературы, имя котораго тѣмъ менѣе можно умолчать, что меценатство въ еврейской письменности—явленіе весьма рѣдкое. Это былъ *Моисей б. Іосифъ Гамонъ*, лейбъ-медикъ Сулеймана II, который часто выступалъ передъ султаномъ ходатаемъ за своихъ единовѣрцевъ и вмѣстѣ съ тѣмъ былъ покровителемъ и знатокомъ еврейской литературы. Онъ основалъ въ Константинополѣ учебное заведеніе и печаталъ еврейскія сочиненія на свой счетъ. Изданіе Библии въ 1546 г. съ переводами арамейскимъ, арабскимъ и персидскимъ есть продуктъ его щедрости. Вторымъ меценатомъ еврейской письменности въ Турецкой имперіи былъ тотъ *донъ Іосифъ Наси*, герцогъ Наксоса, жизнь котораго романтически изукрашена легендой. Но его дѣйствительно историческое значеніе достаточно велико для того, чтобы мы могли обойтись безъ помощи легендарныхъ разсказовъ. Іосифъ Наси былъ женатъ на дочери вышеупоминавшейся доньи Граціи Мендесин, и оба они усердно покровительствовали еврейской литературѣ и оказывали защиту своимъ единоплеменникамъ. Насколько щедро Наси поддерживалъ своимъ богатствомъ бѣдныхъ евреевъ, настолько же царственно-великодушно содѣйствовалъ онъ умственнымъ интересамъ народа. Онъ основалъ въ Константинополѣ училище, во главѣ котораго былъ поставленъ уже извѣстный намъ Іосифъ б. Давидъ; онъ открылъ еврейскимъ ученымъ сокровища своей библіотеки, ободрялъ ихъ къ научной производительности и способствовалъ изданію различныхъ сочиненій. Попытка его устроить въ Константинополѣ типографію и возстановить на прежнихъ основаніяхъ тамошнюю еврейскую книгопечатню, равно какъ и проектъ его

сдѣлать новое изданіе Библіи, не увѣчались, правда, успѣхомъ; но онъ любилъ компанію еврейскихъ ученыхъ, охотно принималъ ихъ въ своемъ Бельведерскомъ дворцѣ и велъ съ ними философскія бесѣды. Изъ этихъ бесѣдъ возникло маленькое сочиненіе «Ben Poroth Iosef» (Іосифъ—свѣжій отростокъ!), которое заключаетъ въ себѣ религіозный разговоръ съ однимъ христіанскимъ ученымъ и, будучи редактировано извѣстнымъ и по другимъ трудамъ писателемъ *Исаакомъ Оккенсрой*, удостоилось одобренія знаменитыхъ раввиновъ. Не названный здѣсь по имени христіанинъ-противникъ—большой приверженецъ спекулятивнаго мышленія и указываетъ герцогу на глубину и правду греческой философіи; Іосифъ же не можетъ найти въ ней никакого удовлетворенія, обрѣтая его только въ св. Писаніи и исполненіи религіозныхъ правилъ и обязанностей. По его словамъ, Откровеніе Божіе законитъ человѣка съ тайнами духовъ и природы, чего философія, опирающаяся только на человѣческій, ограниченный разумъ, сдѣлать не въ состояніи. Мнѣніе, что небесныя тѣла имѣютъ вліяніе на человѣческую судьбу, герцогъ-диспутантъ признаетъ совершенно несостоятельнымъ, а на великіе вопросы о благосостояніи человѣка въ связи съ Божіею справедливостію и о свободѣ воли — вопросы, которые ему, или редактору этого сочиненія, были, конечно, близко знакомы, онъ отвѣчаетъ совершенно въ духѣ вѣрующаго и стоящаго на религіозной почвѣ философа. Жена его, *донья Рейна*, пережила мужа и еще два десятилѣтія хранила и практиковала традиціи своего материнскаго дома. Она устроила въ Бельведерѣ типографію, откуда вышли сохранившіеся отчасти и до сихъ поръ многія еврейскія сочиненія Моисея Алшейха, Менра Ангела, Исаака Ябеца, Іосифа б. Леба, Самуила Уседы и др. Благотворно-просвѣщенная дѣятельность этой княжеской четы иногда даже чрезмѣрно превозносится знаменитыми современниками. Самымъ надежнымъ въ этомъ случаѣ источникомъ могутъ считаться извѣстія, сообщаемыя *Моисеемъ б. Барухомъ Алмоснино* (1567 г.), который былъ проповѣдникомъ въ Салоникахъ и посвятилъ герцогу-меценату свое «Regimiento della Vida», напечатанное по испански еврейскими буквами. Алмоснино былъ однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ проповѣдниковъ въ то время процвѣтаціи гонимости, которая старалась сдѣлать понятнымъ народу въ привлекательной популярной формѣ то, что разрабатывали мыслители въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ. Проповѣди испанскихъ переселенцевъ были такимъ образомъ дѣйствительно «популярной религіозною философіей» и, какъ таковая,

ниѣли немаловажное вліяніе на образованность въ общинахъ. Моисей Алмоснино кромѣ того работалъ, какъ писатель, въ области философій и астрономіи. Онъ перевелъ на еврейскій языкъ астрономическія сочиненія Сакро Боско и Георга Пейербаха и составилъ комментаріи къ Этикѣ Аристотеля и сочиненію Газзали «*Maḳasid al-filasifa*». Сверхъ того написаны имъ комментаріи къ Библии и многія другія богословскія сочиненія. Его «Управление Жизнью» есть популярное руководство, строящее идеалъ жизни по этическимъ принципамъ. Не лишено значенія и собраніе его проповѣдей «*Meaṭmez Koach*» (Укрѣпленіе Силы), какъ и вообще вся его писательская производительность проникнута гомилетически-этическимъ духомъ, который, однако, благодаря своей кротости и пріятности, дѣйствуетъ крайне благопріятно. Въ области современной исторіи Алмоснино тоже занялъ видное мѣсто—небольшимъ и малонизвѣстнымъ сочиненіемъ: «*Extremos y grandezas de Constantinople*» (Противоположности и величіе Константинополя), въ которомъ онъ наглядно и очень занимательно изображаетъ пеструю жизнь турецкой столицы съ ея рѣзкими противоположностями «знойнаго жара и леденящаго холода, изумительнаго богатства и ужасающей бѣдности, разслабляющей роскоши и строгой воздержности, расточительной щедрости и безсердечной скупости, преувеличенной набожности и апатического безбожія».

Гдѣ есть меценаты, тамъ всегда найдутся поэты. И такимъ образомъ и на Востокѣ, благодаря побужденіямъ, являющимся тутъ со всѣхъ сторонъ, снова цвѣтетъ теперь поэзія, не лишенная аромата и прелести красокъ. Въ Константинополѣ и Салоникахъ—этихъ двухъ большихъ, богатыхъ и образованныхъ общинахъ—образуется кружокъ стихотворцевъ, воскрешающій и продолжающій поэтическія традиціи испанскихъ предшественниковъ—Соломона Бонфеда, Соломона Дафіера и др. Во второй разъ теперь встрѣчаемъ мы въ литературѣ еврейскаго народа союзъ съ цѣлью разработки еврейской поэзіи, къ которому принадлежитъ также вліятельный *Иосифъ Гамонъ*, сынъ вышеупомянутаго Моисея и, какъ и этотъ послѣдній, лейбъ-медикъ султана, и въ которомъ предсѣдательствуетъ *Гедалиа б. Іахія*, потомокъ знаменитой фамиліи Яхидовъ. Отъ времени до времени меценатъ Гамонъ собираетъ вокругъ себя всѣхъ стихотворцевъ и выслушиваетъ ихъ произведенія, равно какъ и стихи всѣхъ испанскихъ поэтовъ. Само собой, что ихъ муза славить прежде всего мецената, сдѣ-

жавшагося ихъ защитникомъ и покровителемъ. Стихотворенія эти и религіознаго, и свѣтскаго содержанія; но эпиграммы и свѣтскія пѣсни имѣютъ больше поэтическаго достоинства, чѣмъ религіозныя оды, морально-дидактическія стихотворенія и синагогальныя пѣсни этого кружка, которому мы обязаны также собраніемъ дивановъ сѣверо-испанскихъ эпиграмматиковъ. Между всѣми этими писателями особенно выдаются *Иуда Зарко* и *Саадія Лонго*, образовавшіеся также на вышеупомянутыхъ сѣверо-испанскихъ поэтахъ. Совершенство формы и для нихъ составляетъ главную цѣль, отчего, однако, мало страдаетъ внутреннее поэтическое достоинство. Отъ Иуды Зарко (1560 г.) сохранились сборникъ моральныхъ стихотвореній «*Lechem Iehuda*» (Хлѣбъ Іуды) и аллегорическое, художественнымъ поэтическимъ арабесками украшенное разсужденіе о душѣ; отъ Саадія Лонго (1594 г.) — сборникъ одъ, эпиграммъ и элегій, подъ заглавіемъ «*Seder Zemanim*» (Чередованіе Временъ), въ которомъ воспѣваются также иценаты Моисей Гамонъ, Іосифъ Наси и Грація Мендесія. Къ этому же кружку принадлежалъ, вѣроятно, и вышеупомянувшійся *Исаакъ Онкенейра* (1573 г.), оставившій послѣ себя стихотворный сборникъ «*Ajuma ka-Nidgaloth*», гдѣ помѣщены загадки, рассказы, составляющіе лучшую часть книги, и дидактическое стихотвореніе, изображающее споръ буквъ азбуки и время сотворенія міра. Сюда же можно причислить *Меира б. Авраама Ангела*, бывшаго сперва раввиномъ въ Бѣлградѣ, потомъ жившаго въ Сафетѣ. Онъ, кромѣ экзегетическихъ сочиненій, написалъ также нѣсколько религіозныхъ стихотвореній и аллегорическую драму «*Kescheth Nechozscheth*» (Мѣдный Лукъ), въ рифмованной прозѣ, на манеръ арабскихъ пьесъ, которая тоже была напечатана въ типографіи доньи Рейны. Даже переводъ знаменитаго романа «*Amadis de Gaula*» вышелъ изъ кружка турецкихъ дѣятелей въ области изящной литературы. Переводчикомъ на еврейскій языкъ этого обширнаго произведенія, послужившаго образцомъ для всѣхъ средневѣковыхъ романовъ, былъ жившій въ Константинополѣ *Іаковъ б. Меиръ Алаббаи*; трудъ этотъ онъ исполнилъ для того, чтобы познакомить съ исторіей Амадиса и Оріаны и еврейскую публику, которая была не лишена сочувствія къ этой рыцарской романтикѣ и пониманія ея.

Значительнѣйшимъ еврейскимъ поэтомъ не только этого кружка, но и всего столѣтія, слѣдуетъ, однако, безспорно признать *Израиля б. Моисей Нагара* изъ Дамаска (1587 г.). Онъ съ успѣхомъ разрабатывалъ всѣ виды средневѣковой поэзіи, многія изъ его сочиненій были введены въ различные ритуалы, а одно — субботняя пѣснь «*Jah Ribon Olam*» — даже во

всѣ израильскія общины. Число его напечатанныхъ синагогальныхъ стихотвореній простирается до пятисотъ; по достоинству они, конечно, не одинаковы, но форма во всѣхъ доведена до совершенства. Сборникъ стихотвореній Нагары подъ заглавіемъ: «Semiroth Jsrael» (Пѣснопѣнія Израиля) содержитъ въ себѣ большую часть его религіозныхъ произведеній, но въ концѣ помѣщены и свѣтскіе стихи, не лишенные прелести. Выше же всего — его гимны «Pismonim», которые были собраны только въ наше время. Авторъ, правда, послѣдователь прежнихъ гимнотворцевъ, не освободившійся притомъ изъ оковъ чужеземныхъ мелодій, но, не смотря на это, онъ умѣлъ извлечь новые и милые звуки изъ давно замолкнувшей Сіонской арфы. «Въ прекрасной формѣ, въ художественно переплетенныхъ ритмахъ, съ глубокою искренностью и набожностью пѣлъ онъ по примѣру древнихъ поэтовъ, и чувство, горѣвшее въ нихъ, настраивало и его то на жалобныя, то на полныя радостной надежды звуки; и онъ тоже, какъ они, обвиваетъ субботу и праздникъ вѣнками и золотыми шнурами, на которыхъ висѣли жемчужины поэтического воодушевленія. Если и не натягивалъ онъ никакой новой струны на старой, богатой звуками Псалтыри, которая издавала уже столько прекрасныхъ мелодій, то искусная его рука умѣла извлекать изъ инструмента звуки прежніе; это не былъ самостоятельный, творческій геній, но опытный, талантливый и серьезный виртуозъ». Изъ религіозныхъ утреннихъ пѣсень Нагары нижеслѣдующая можетъ дать понятіе о его своеобразности.

Тому, кто знаетъ, что скрыто во мнѣ,
Пою я мою пѣсню раннимъ утромъ.
Каждый день стучусь я въ Его дверь,
Иду къ Его священному мѣсту,
И перелагая чудныя дѣла Его въ слова,
Возглашаю ихъ раннимъ утромъ.

Шатромъ раскинулъ Онъ небо,
Твердою почвою распростеръ землю,
Врата отворяетъ онъ на краю востока
Каждый день и каждое утро.

Солнце слѣшитъ туда, куда Онъ прикажетъ,
Подобно тому, кто выходитъ изъ великолѣпнаго шатра;
Ничто не укрывается отъ его блеска, который озаряетъ
И согрѣваетъ съ вечера до утра.

Когда заблещетъ ясный свѣтъ солнца,
Тогда всякій спѣшитъ къ своимъ обязанностямъ
И старается, чтобъ не оскудѣвало его прилежаніе,
И работаетъ съ ранняго утра.

Вставай, о, человѣкъ, ты, лѣнливо и вяло
Почивающій на своемъ мягкомъ, удобномъ ложѣ,
Вставай, пока еще темно, подымайся
И будь готовъ раннимъ утромъ.

Пѣсню, стремящуюся изъ твоей души,
Пѣсню, доносящуюся къ Владыкѣ и Господу,
Въ тотъ часъ, когда всѣ звѣзды поютъ ему въ общемъ хорѣ,
Пой и ты раннимъ утромъ.

Если ночью мысль твоя обращена къ Нему,
То днемъ Онъ ниспосылаетъ тебѣ Свою благодать,
Онъ наливаетъ на тебя Свою силу и крѣпость;
Поэтому спѣши и прибѣгай къ Нему утромъ!

Своеобразность Нагара состояла въ томъ, что своимъ религіознымъ пѣснямъ онъ давалъ свѣтскія мелодіи. При каждомъ отдѣльномъ стихотвореніи помѣщены иностранная пѣсня и ея мелодія, по которымъ сочинена пѣсня еврейская—пріемъ, который не безъ аналогій и въ христіанской литературѣ гимновъ. Но Нагара все-таки придаетъ особенное значеніе тому, чтобы не отдавать свою музу на служеніе свѣтской поэзіи, чтобы не сочинять любовныхъ пѣсень, чтобы не осквернять своихъ произведеній «прославленіемъ земныхъ радостей и чувственныхъ восторговъ». На упреки, обращавшіеся къ нему набожными каббалистами, онъ успокоительно отвѣчалъ увѣреніемъ: «Если бы мелодіи оставались неизмѣняемыми, онѣ не запутывались бы въ сѣтяхъ иностранныхъ языковъ». Но упреки эти были отчасти основательны, ибо мелодіи нерѣдко заимствовались у пѣсень чисто свѣтскаго характера. Вотъ почему Нагара, не смотря на свою строгую набожность, подвергался сильнымъ нападеніямъ со стороны каббалистовъ, и нѣбніе, высказанное однимъ изъ тогдашнихъ предводителей этой партіи на счетъ поэта, все-таки принадлежавшаго къ ихъ же кругу, весьма характеристично для обѣихъ сторонъ. «Правда,—говоритъ Ханиъ Виталь,—что пѣсни, которыя сочинялъ Нагара—сами по себѣ хороши; но самъ онъ не стоитъ, чтобъ о немъ говорили, и кто поетъ его гимны, тому предстоитъ недоброе, ибо онъ всегда ведетъ неприличныя рѣчи и всю свою

жизнь былъ постоянно пьянъ. Въ одинъ изъ дней трехъ траурныхъ недѣль его пригласили на обѣдъ къ Іакову Менидашу; тамъ онъ положилъ свою шляпу на землю, распѣвалъ грошкіи голосомъ пѣсни, и при этомъ ѣлъ мясо и пилъ вино до тѣхъ поръ, пока не напился пьянымъ». Вся жалкая доля поэта, остававшаяся одною и тою же во всѣ времена, съ ея бѣдностью и стѣсненіями, съ ея противодѣйствіемъ общественнымъ приличіямъ и предразсудкамъ, находитъ себѣ выраженіе въ этомъ рассказѣ, который каббалисту передалъ духъ одной одержимой бѣсомъ дѣвушки и который онъ самъ подтверждаетъ словами: «Я впоследствии сообщилъ это Нагарѣ, и онъ сознался мнѣ, что тутъ не было ничего выдуманнаго». Невольно этотъ эпизодъ изъ жизни поэта шестнадцатаго вѣка напоминаетъ намъ поэтовъ нѣмецкаго «періода геніевъ», которыхъ внутренняя жизнь была также разорвана и тревожна, какъ не знала устоя и покоя ихъ жизнь внѣшняя, и которые совершенно погибли жертвами противорѣчій между двигавшими ихъ временемъ элементами и тѣмъ поэтическимъ геніемъ, который одушевлялъ и вдохновлялъ ихъ самихъ.

Но въ ту пору, о которой мы говоримъ, этииъ двигающими элементами была Каббала, которая, благодаря смутнымъ и запутаннымъ современнымъ обстоятельствамъ, получила совершенно неожиданное развитіе. Частію вслѣдствіе реакціи противъ односторонняго занятія Талмудомъ и галахической работы рѣшеній, новеллъ, кодексовъ и респонсовъ, частію вслѣдствіе несчастнаго положенія дѣлъ и кровавыхъ преслѣдованій, Каббала распространялась все шире и шире и затягивала въ свои волшебныя сѣти всѣ умы. Но это была уже не испанская мистика, углублявшаяся въ вѣчную сущность вещей и съ горячею искренностью проповѣдывавшая любовь къ Богу,—а Каббала новая, постепенно сбросившая съ себя всякую философскую одежду и выступившая ожесточеннѣйшимъ врагомъ спекулятивнаго мышленія. Въ продолженіе двухъ столѣтій господствовала почти исключительно эта Каббала надъ еврействомъ, и только немногіе гордые умы ищли силу вырваться изъ ея объятій. То были мрачныя столѣтія застоя и упадка въ умственной жизни, движеніе которой становилось все слабѣе и слабѣе и которая подвергалась опасности наконецъ совершенно погибнуть въ тинѣ отупляющаго и одуряющаго аскетизма, встрѣчавшаго себѣ еще нѣкоторое противодѣйствіе только въ строгой законовѣдческой учености. Мессіанскіе фантазеры открыли этой новой Каббалѣ путь во всѣ страны, и расходилась она всюду до тѣхъ поръ, пока наконецъ не основала свою

резиденцію на Востокъ. И теперь туда обратились всѣ взоры, ибо оттуда должно было явиться такъ часто возвѣщавшееся освобожденіе. *Соломонъ Молхо* и *Давидъ Реубени*, два изъ этихъ мессіанскихъ апостоловъ, успѣваютъ заинтересовать въ пользу своихъ фантастическихъ идей даже императора и папу, а угнетенныхъ, изъ страны въ страну скитающихся еврейскихъ эмигрантовъ—ужъ я подавно; смерть Молхо на кострѣ полагаетъ страшный конецъ ихъ величію и славѣ, но не пробужденнымъ и поддерживавшимся ими мечтательнымъ планамъ и надеждамъ среди евреевъ всѣхъ государствъ и земель. Давидъ Реубени выдалъ себя за брата правившаго въ Аравіи еврейскаго царя трехъ съ половиною племенъ, Іосифа, и нашелъ между марранами и евреями горячихъ приверженцевъ. Даже папа Климентъ VII относился къ нему съ большимъ уваженіемъ и рекомендовалъ его португальскому королю Іоанну III, которому Давидъ предложилъ помощь евреевъ противъ султана для завоеванія Палестины. Въ Португаліи его появленіе совсѣмъ свело съ ума несчастныхъ маррановъ. Соломонъ Молхо призналъ его за Мессію и въ всяческихъ видѣніяхъ возвѣстилъ, что ожидаемое избавленіе состоится въ 1540 г. Въ каббалистическихъ проповѣдяхъ своихъ, появившихся въ Салоникахъ въ 1520 г., по настоянію его друзей, онъ восхвалялъ тайны Каббалы и весьма усердно и производительно распространялъ мессіанскія идеи Реубени, которыя тотъ провозгласилъ уже въ своихъ—находящихся еще въ рукописи—интересныхъ путевыхъ запискахъ или дневникѣ. Наконецъ Молхо отправился къ папѣ, который принялъ его съ изумительною благосклонностью и защищалъ отъ всякихъ преслѣдованій: Климентъ VII былъ изъ фамиліи Медичисовъ, и христіанская Каббала находила въ его кругу пламенныхъ приверженцевъ. Молхо возвѣщалъ «время благодати и любви», якобы наступившее по волѣ Господа и долженствовавшее скоро обнаружиться знаменіями и чудесами. Съ развѣвающимися знаменемъ, на которомъ былъ вышитъ старый маккавейскій девизъ: «Кто равенъ Тебѣ между богами, о, Господи!» (Makhibi—слово, составленное изъ начальныхъ буквъ этой фразы)—двинулись Молхо и Реубени въ Регенсбургъ къ императору Карлу V, чтобы выпросить у него разрѣшеніе евреямъ переселиться на Востокъ, а по другому извѣстію—даже для того, чтобы обратить его въ еврейство. Но тамъ мессіанская мечта нашла себѣ плачевный конецъ. Императоръ велѣлъ арестовать обоихъ, и ихъ отвезли въ цѣпяхъ въ Мантую, гдѣ церковный судъ приговорилъ Молхо къ смерти на кострѣ. Въ качествѣ «пріятной Господу жертвы» вошелъ въ огонь молодой мечтатель, выражая надежду, что «его душа войдетъ въ

Бога». Реубени былъ въ послѣдствіи заключенъ въ тюрьму испанской инквизиціи и, какъ говорятъ, даже отравленъ. Исторія обоихъ этихъ людей, съ приложеніемъ двухъ видѣній въ образѣ символическихъ звѣрей, была подъ заглавіемъ «*Chajjath Kaneh*» издана для пользы и поученія всѣхъ послѣдователей Каббалы и читалась повсюду самымъ усерднымъ образомъ.

Но со смертію обоихъ мессіанскихъ фантазеровъ отнюдь не уничтожилась фанатическая вѣра въ осуществленіе возбужденныхъ ими надеждъ. Одинъ итальянскій каббалистъ, *Іосифъ изъ Арли*, посредствомъ толкованія буквъ изъ стиховъ Исаи, возвѣстивъ, что обѣщанное Соломономъ. Млхо мессіанское будущее наступитъ скоро, и смерть благороднаго мученика въ то же время найдетъ себѣ мстителя. Мстителя этого онъ—чему нельзя не подивиться—усматривалъ въ реформаціи, и торжественно провозгласилъ: «*Мартинъ* сдѣлаетъ нововведенія между государями и народами, ибо его господство будетъ сильно. Римъ отдастся на жертву грабежа, идолы навсегда разрушатся. Когда появится Лютеръ, Германія будетъ объединена; онъ увидитъ Климента, его государство, его жрецовъ и идоловъ, и станетъ мстить, произведетъ рѣзню... Израиль, теперь подавленный и гонимый, будетъ посредствомъ пяти кораблей десяти колѣнъ вознесенъ на высшую ступень своего величія... Эти тайны для Израиля: Господь возвѣщаетъ спасеніе, спасеніе Своему народу».

И точно также думали всѣ остальные, особенно на Востокѣ, гдѣ находилась колыбель новой Каббалы. Въ *Сафетъ* былъ питомникъ ихъ идей и мечтаній, резиденція ихъ учителей и руководителей. Испанскіе бѣглецы уже въ концѣ пятнадцатаго столѣтія ввели въ начинавшую процвѣтать общину свою Каббалу, и невольно приходишь къ мысли, что почва Галилеи, какъ это было уже въ годы древности, оказывалась особенно воспріимчивою для мистическихъ увлеченій. Дѣйствительно, тамъ сейчасъ же собирается каббалистическій кружокъ, откуда исходятъ затѣмъ всѣ сочиненія и ученія, отличающія новую Каббалу отъ старой мистики, къ большой невыгодѣ для этой послѣдней. Сафетъ становится сценою каббалистическаго шабаша вѣдьмъ, въ которомъ злые духи и Ангелы играютъ большую роль, и заклинанія, видѣнія, мистическій экстазъ, каббалистическое бѣснованіе становятся, вмѣстѣ съ монашескимъ аскетизмомъ и неслыханною безнравственностью *, вполне зауряднымъ явленіемъ. Въ Са-

* О безнравственности въ современныхъ источникахъ ничего не сказано.

фетѣ Соломона Молхо привѣтствовали съ особеннымъ восторгомъ, какъ вѣстника тѣхъ идей, осуществленія которыхъ съ полною увѣренностью ожидали при наступленіи каждаго новаго дня.

Тамъ, рядомъ съ трезвыми наслѣдователями Талиуда—и отчасти даже въ связи съ ними—образовался каббалистическій кружокъ, въ которомъ главными столпами этого новаго мистическаго направленія являются такіе люди, какъ *Моисей Кордуэро*, *Соломонъ Алкабицъ*, *Моисей Галанте* и его сыновья, *Илія ди Видасъ*, *Моисей Алшейхъ*, *Моисей Басула*, особенно же *Исаакъ Луріа* и *Хаймъ Виталь*. Въ сочиненіяхъ *Моисея Кордуэро* (1522—1570 г.) Каббала, правда, имѣетъ еще подъ собою философскій фундаментъ; всю область своей науки онъ старался привести въ стройную систему въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «*Pardes Rimmonim*» (Рай * гранатныхъ плодовъ), которое оказало сильное вліяніе на приверженцевъ Каббалы. Значеніе этой послѣдней онъ съ успѣхомъ отстаивалъ и въ своихъ толкованіяхъ Виблія, въ комментаріи къ «Книгѣ Созданія» и въ разсужденіяхъ о молитвахъ. Кордуэро былъ человекъ очень ученый и изумительно трудолюбивый. Комментарій къ «*Sefer Iezirah*» составляетъ только часть его большого, обвинявшаго Каббалу во всѣхъ ея отрасляхъ, сборнаго сочиненія, которое онъ окончилъ и издалъ въ 1563 году въ шестнадцать толстыхъ фоліантахъ. Слава этого труда проникла и въ Италію, гдѣ Каббала тоже имѣла вѣрныхъ приверженцевъ, и богатый писатель *Менахемъ Азаріа ди Фано*, авторъ не менѣе 28 каббалистическихъ сочиненій, заплатилъ вдовѣ Кордуэро 500 цехиновъ за позволеніе переписать его работу. Рукопись эта, въпослѣдствіи поступившая въ мантуанскую герцогскую библіотеку, есть, вѣроятно, единственный полный экземпляръ этого колоссальнаго труда. Кордуэро былъ зять и ученикъ *Соломона Алкабица*, превзошедшій, однако, своего учителя. Алкабицъ тоже объяснялъ библейскія книги по каббалистической методѣ, преимущественно же—«Пѣснь Пѣсней», «Эсфирь» и «Руфь»; онъ же авторъ и поэтическаго субботняго привѣта «*Lecho Dodi*» («Иди, другъ мой, на встрѣчу невѣстѣ!»),—который перешелъ въ большую часть молитвенныхъ ритуаловъ синагоги и въ которомъ повторяется припѣвъ:

На встрѣчу невѣстѣ! Иди, другъ,
И встрѣтимъ радостно Субботу!

И далѣе, не оставляя образа жениха и невѣсты, поэтъ продолжаетъ:

* Точнѣе: садъ.

«Охраняй» и «Помни» * въ одномъ звукѣ
Довѣрили намъ уста Единого,
Который Единъ, котораго зовутъ Единнымъ,
Какъ славословится Онъ всѣмъ.

Слѣдите радостно на встрѣчу Субботѣ,
Источнику, откуда исходитъ къ намъ благословеніе,
Установленному съ превѣчности,
Концу творенія, началу замысла.

О, городъ Господа, о, роскошный дворецъ,
Востань изъ развалинъ послѣ долгаго отдыха!
Слишкомъ ужъ долго оставался ты въ долину слезъ,
Твой Богъ снова ниспослетъ на тебя Свою благодать.

О, стряхни съ себя прахъ и пыль,
Народъ мой! Облекись въ одежду веселья!
Потомокъ Іесая, благороднаго предка,
Придетъ избавитель изъ Внелеема.

О, поднимись въ свѣжей отвагѣ!
Приближается твой свѣтъ, ярко свѣтитъ онъ въ пламени.
Встань и заново хвалебную пѣснь:
Видишь—сіяніе Господа подходитъ, все озаряя собой!

Да не сгибаетъ тебя позоръ, да не наполняетъ тебя стыдъ,
Перестань вздыхать, подавленный печалью;
Бѣды моего народа находятъ у тебя защиту
И снова возстаетъ городъ на своемъ фундаментѣ.

Тѣ, которые грабили тебя, сами становятся добычею,
Исчезаетъ стая твоихъ гонителей;
Твой Богъ смотритъ на тебя съ нѣжною радостью,
Какъ женихъ радуется на свою невесту.

Ты расширишься во всѣ стороны,
Будешь распространять славу твоего Господа,
Благодаря ему, происходящему отъ Переца **,
Мы всѣ радуемся и ликуемъ.

* Начальныя слова стиховъ о субботѣ въ десяти заповѣдяхъ.

Ред.

** Перецъ —предокъ царя Давида (Руевъ, IV, 18 и слѣд.) и потомка его Мессіи.

Ред.

Входи съ миромъ, ты, утѣха своего супруга,
Привѣтствуемая съ весельемъ и наслажденьемъ,
Входи въ кругъ твоихъ вѣрныхъ—
Здравствуй, неvěста, здравствуй, неvěста!

Въ Каббалѣ Алкабица, какъ и его коллегъ, есть нѣчто, напоминающее нѣмецкій мистицизмъ. И для нихъ тоже человѣческая душа — неvěста Бога. И они вносятъ свое самоупоенье въ пламенные стоны любви «Пѣсни Пѣсней» и описываютъ ступени, по которымъ душа возносится къ своему небесному жениху. Это «обожествленіе души» старались и каббалисты Сафета поставить на философскомъ фундаментѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ закрѣпить богословски библейскими словомъ. Съ робостью и осторожностью дерзаетъ Алкабицъ вводить обрядности Каббалы въ молитвенный ритуалъ и въ Галаху; его преемники и ученики были уже въ этомъ отношеніи смѣлѣе; они не стѣснялись дѣйствовать самостоятельно по ученью Каббалы въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Галаха не установила опредѣленной нормы. Большинство этихъ каббалистовъ-писателей были ученики самаго выдающагося законоучителя шестнадцатаго столѣтія, Іосифа Каро; поэтому они были еще довольно чужды тѣхъ крайностей, которыми отличалось послѣдующее каббалистическое поколѣніе, не обращая никакого вниманія на представителей Галахи, въ концѣ концовъ болѣею частью подчинившихся ихъ господству, и тоже вернулись къ первоначальнымъ источникамъ испанской Каббалы. Такъ дѣйствовалъ именно жившій въ Египтѣ *Меиръ ибнъ Габбан*, испанскій выходецъ, который въ своемъ большомъ трудѣ «Abodath Nakodesch» (Работа Святыни)—1531 г.—тоже представилъ нѣчто въ родѣ введенія въ Каббалу и сверхъ того написалъ комментарий къ десяти сефиротъ того Авріеля, который считался учителемъ Нахмани. Габбан—писатель умный, и его изложеніе не лишено ясности. Но ясность эта, къ сожалѣнію, все болѣе и болѣе исчезаетъ въ кругу каббалистовъ сафетскихъ. Многословныя искусственныя толкованія *Моисея Алшейха*, котораго славили какъ героя экзегетики; объясненія въ «Зогару», изучавшемуся теперь болѣе, чѣмъ когда либо, *Авраама* и *Моисея Галанте*, изъ которыхъ первый издалъ также мистическое толкованіе «Плача Іереміа», а второй—респонсы и новеллы; этическое сочиненіе *Эли Видаса* «Reschith Chokmah» (Начало Мудрости), которое, не смотря на темноту своего изложенія и на мистическій аскетизмъ, проповѣдывавшійся здѣсь рядомъ съ превосходными идеями, пользовалось огромною и широко распространенною славой,—всѣ эти труды

указываютъ на тотъ покатый путь, по которому теперь пошла Каббала и который рано или поздно долженъ былъ привести ее къ гибели.

Кружокъ сафетскихъ каббалистовъ образовалъ уже изъ себя формальное общество, принявшее названіе «Куши Мира», въ которомъ каждую нитицу каждый членъ долженъ былъ совершать нѣчто въ родѣ исповѣди. До такой степени Каббала, въ ея заблужденіяхъ, отступила уже отъ ученія библейскаго еврейства! Боготвореніе ея героевъ и мучениковъ переходило уже при ихъ жизни въ какой-то религіозный культъ, который былъ не менѣе чуждъ идеямъ еврейства. Высшей ступени своей эти крайности нистики достигли въ двухъ сѣлѣйшихъ дѣтеляхъ ея—Исаакѣ Луріи и Хаимѣ Виталѣ. Съ появленіемъ этихъ двухъ личностей Каббала собственно и вступила въ новый свой фазисъ. Она сбросила съ себя философскую оболочку и сдѣлалась простымъ ученіемъ о чудесахъ, къ которому присоединились лже-мессіи, небесныя явленія, видѣнія, злые духи, магическія формулы, восторженное забытье и заклинанія.

Исаакъ Лурія—или, собственно, Исаакъ Ашкенази (1532—1572 г.)—происходилъ изъ вѣнецкаго сенеиства въ Іерусалимѣ. Рано ознакомленный Давидомъ ибнъ Зиврою съ талмудическою литературою, онъ скоро началъ стремиться за предѣлы ея, къ тайнамъ Каббалы. Послѣ семилѣтней жизни его въ полномъ одиночествѣ, Каббала открыла мечтательному и надѣленному богатою фантазіей человѣку свои врата, и молва о его чудесахъ, о его таинственной мудрости, распространилась уже скоро послѣ того повсюду, хотя Лурія ничего не написалъ и отклонялъ всѣ обращавшіяся къ нему просьбы изложить свое ученіе на бумагѣ. Въ область нистики, гдѣ Лурія могъ свободно двигаться во всѣ стороны, не ниѣя надобности склоняться подъ ярмо закона, ввелъ его фантазію, далеко неудовлетворявшуюся одностороннимъ талмудизмомъ, именно «Зогаръ», который, вопреки сильному противодѣйствию итальянскихъ раввиновъ, теперь все-таки появился въ печати. Въ уединенномъ жилищѣ на берегу Нила часто появлялся нашему мечтателю въ ночныхъ видѣніяхъ пророкъ Ілія, и отъ него узнавалъ Лурія глубочайшія тайны Каббалы. Потомъ пророкъ убѣдилъ своего избранника отправиться въ Сафетъ и тамъ возвѣстить людямъ новое Откровеніе. Въ Сафетѣ, само собою разумѣется, вокругъ новаго пророка собрались всѣ каббалисты и ревностные ученики, начавшіе жадно внимать его урокамъ и всюду распространять ихъ. Но полного своего значенія и авторитета Лурія достигъ только чрезъ посредство самаго выдающагося изъ своихъ учениковъ, *Хаима Витала Калабресе* (1543—1620 г.), ро-

домъ итальянца, который отъ Талмуда перешелъ къ алхиміи, а оттуда, по закону правильной послѣдовательности,—къ Каббалѣ. На Тиверіадскомъ озерѣ, выпивъ воды изъ источника Миріанова, открылъ учитель ученику свои каббалистическія тайны, а тотъ пошелъ провозглашать ихъ по всему свѣту. Теорія новой Каббалы сдѣлалась предметомъ множества книгъ и проповѣдей. Послѣ смерти Луріи, Виталь собралъ все, что было записано съ его словъ его учениками, и систематически издалъ въ многихъ сочиненіяхъ. Изъ нихъ одно—«Ез Насхајимъ» (Древо Жизни) представляетъ собою обширное изложеніе всего мистическаго ученія, другое—«Sefer Ha-gilgulimъ» заключаетъ специально разработанную доктрину «о переселеніи душъ», третье—«Schibche Rabbi Chajim Vitalъ» (Похвала рабби Хайму Виталу) есть родъ автобіографіи, въ четвертомъ — «Sefer Halikutimъ» собраны экстракты изъ ученія Исаака Луріи. Что именно въ этихъ послѣднихъ принадлежитъ самому Луріи, а что—его пророку, прославленному его какъ Мессію, это рѣшить невозможно; фактъ только тотъ, что Виталь послѣ смерти своего Мессіи объявилъ, не встрѣчая никакихъ противорѣчій, что всякія другія, приписываемыя Луріи сочиненія или ижегія поддѣльны. Такимъ образомъ, на основаніи собраннаго этихъ ученикомъ, широко распространявшимъ славу учителя и послѣ его смерти, мы имѣемъ право возсоздать систему новой Каббалы, главнѣйшимъ представителемъ которой является Лурія.

Какъ видно, новое ученіе имѣло въ своемъ основаніи если не прямо явную, то во всякомъ случаѣ замѣтную оппозицію противъ Талмуда, равно какъ и противъ старой Каббалы. Всѣ жаждали новаго Откровенія, и Исаакъ Лурія удовлетворялъ этой потребности, внесши въ «Зогаръ» нѣчто въ родѣ системы и въ эту систему вложивъ въ свою очередь столько тайнъ, что онѣ могли дать богатую пищу самой пылкой фантазіи и довести до экстаза самую трезвую и холодную натуру. Правда, система эта складывалась изъ тѣхъ элементовъ, которые нашли себѣ мѣсто уже въ «Книгѣ Созданія», а затѣмъ были расширены испанскими каббалистами; но новое ученіе вышло за эти предѣлы и стремилось даже къ установленію болѣе высокихъ воззрѣній, воспользуясь низшими элементами разрабатывавшейся теперь до послѣдней крайности игры буквани и числами. Средоточіемъ здѣсь явилось, натурально, безконечное существо — En Sof,—къ которому сводится все. Но число ступеней, изъ которыхъ обнаруживаются міровые порядки, было новою системою увеличено. Такимъ образомъ, посредствомъ эманации возникли созданіе матеріи, обра-

зование формъ, раздѣленіе на отдѣльныя части, которыя въ свою очередь дали жизнь Kelipoth (наружные отброски, скорлупы), прачеловѣку — Adam Kadmon — длинному лицу, короткому лицу, искрамъ и сосудамъ, сосанію и росту, соединенію и раздѣленію. Отъ избытка содержимаго, — такъ говорятъ это ученіе, — сосуды лопнули и образовался новый хаосъ съ семью ступенями, изъ котораго вышелъ затѣмъ новый міръ. Задача новой Каббалы состояла съ этихъ поръ въ томъ, чтобы указывать путь отъ наружныхъ отбросковъ къ одухотворенію, къ божественному порядку (Olam Hatikum), и эту часть системы можно считать единственно новою мыслью въ ней. Она примыкаетъ къ двойственному ученію о странствованіи душъ и забремененіи душъ, составлявшему средоточіе Каббалы Лурія, которому казалось, что онъ постигъ тайну происхожденія душъ, ихъ сродства и развѣтвленія. Съ постиженіемъ этой тайны раскрылись ему врата царства духовъ, которыхъ онъ теперь могъ вызывать и заклинать. Его каббалистическій міръ населенъ самостоятельными духами въ значительномъ числѣ. У всякой стихіи, животнаго, воздушнаго явленія, образованія земли, растенія, небеснаго тѣла — есть начальствующіе ангелы, которые имѣютъ въ своемъ подчиненіи сонмъ второстепенныхъ духовъ *. Но въ противоположность ангеламъ существуютъ и зловредные духи — демоны, сатаны, черти и искушители; здѣсь же и демонъ женскаго пола — Лилитъ. Самъ Лурія находится въ сношеніяхъ съ душами и духами героев Библии, талмудистовъ, главнымъ же образомъ — Симона б. Йохан, какъ творца Каббалы, и отъ нихъ узнаетъ тайны будущаго. Съ высоты своего идейнаго міра онъ, конечно, смотрѣлъ на земное существованіе, земныя суеты — не иначе, какъ съ презрѣніемъ. Въ высшей степени характерично, что новая Каббала относилась къ изученію Талмуда довольно пренебрежительно. На первомъ планѣ стояла для нея Библия, въ которую она, посредствомъ буквенныхъ чиселъ и перестановки буквъ, влагала всѣ свои понятія и идеи, затѣмъ шла Каббала, а уже только вслѣдъ за нею — Мишна и Талмудъ, изучать который не совѣтовали тѣмъ, кто до этого не занимался Каббалой.

Весьма понятно, что въ эту пору жажды всякихъ чудесъ, когда на 1575 г. снова обѣщано было искупленіе и освобожденіе міра, Лурія

* Вѣрнѣе будетъ сказать, что Лурія и его школа энергически пропагировали это воззрѣніе, которое находится уже въ древне-раввинскихъ источникахъ и сильно распространено въ Зогарѣ и родственныхъ ему по духу сочиненіяхъ.

всюду находилъ вѣрныхъ и пламенныхъ приверженцевъ, что его ученіе эти послѣдователи разносили по всѣмъ еврейскимъ общинамъ, что вездѣ ему внимали съ вѣрою и надеждою. Съ особенною быстротою распространилось оно преимущественно въ Польшѣ, гдѣ находился центръ тяжести талмудической умственной жизни послѣ-испанскаго періода, и въ Италіи, гдѣ доставила ему пищу Каббала христіанская. Въ Италіи почва для новаго ученія была уже подготовлена нѣсколькими каббалистами, каковы *Барухъ Беневенто*, *Мардохай Дато*, вышеупоминавшійся нами *Менахемъ Азарія ди Фано*, *Исаакъ ди Латесъ*, юридическія нѣнія котораго служатъ особенно цѣннымъ источникомъ для исторіи того времени и чьему одобренію обязанъ «Sohar» своимъ первымъ появленіемъ въ печати, *Аронъ Берехія ди Модена*, авторъ «Maabar Iabok», наполненнаго каббалистическими идеями и весьма распространеннаго трактата о набожныхъ обязанностяхъ относительно больныхъ и умершихъ,—и другіе, работавшіе въ такомъ же направленіи. Каббалу Луріанской школы распространялъ тамъ *Израиль Серукъ*, а ученикъ его *Авраамъ де Геррера* пытался дать ей научную окраску посредствомъ неоплатонической философіи. Израиль Серукъ написалъ комментарий къ мистической субботней пѣснѣ Луріи и распространялъ всюду воззрѣніе его на субботу, которая признавалась праздничнымъ днемъ въ этой каббалистической системѣ и была приправлена всевозможными мистическими прибавками, потивами и обрядами. Суббота являлась здѣсь «мистическою невѣстой», которую привѣтствовали пѣснями и чествовали трапезами въ «часъ разлуки съ невѣстой». Аврааму де Геррера (1639 г.), одному изъ потомковъ каррановъ, пришлось посему перевести на еврейскій языкъ свои каббалистически-философскія сочиненія—«Вожій Домъ» и «Небесныя Врата» (Beth Elohim), «Scha'ar Haschamajim»), что онъ исполнилъ чрезъ посредство проповѣдника Исаака Абоаба въ Амстердамѣ. Эти произведенія дѣйствовали съ неотразимою силой и особенно долго сохранили свое вліяніе въ амстердамской сефардѣйской общинѣ.

Такимъ образомъ у Каббалы не было недостатка и въ поэтическихъ побужденіяхъ. Конечно, ими отнюдь не могъ вознаградиться тотъ безконечный вредъ, который это новое ученіе производило во всѣхъ общинахъ. Рядомъ съ талмудическимъ еврействомъ возникло еще еврейство, и притомъ такое, которое служило тьмѣ, тогда какъ первое не боялось яркаго дневного свѣта. Всѣ силы темнаго царства, казалось, пробудились теперь и вступили въ обладаніе міромъ. Настало мрачное время, когда чудотвор-

ство Каббалы и мистическое самозабвение аскетизма всюду совершали свои оргіи и всѣ высшія стремленія человека приносились въ жертву этимъ темнымъ силамъ.

Даже въ Галаху, представители которой одни только и стояли прочно на своемъ мѣстѣ, между тѣмъ какъ вокругъ нихъ не было проходу отъ чудесъ и духовъ—даже въ Галаху старалась найти себѣ доступъ Каббала. Но это не удалось ей, потому что нравственная серьезность и религиозное рвеніе талмудистовъ—даже при нѣкоторыхъ уступкахъ, которыя приходилось по временамъ дѣлать новому направленію—въ концѣ концовъ все-таки возвращали ихъ къ единственно полноправной Галахѣ. И только неутомимому служенію этихъ представителей чистаго еврейства своему закону послѣднее обязано тѣмъ, что каббалистическая язва не произвела въ лагерь Израиля еще болѣе сильныхъ опустошеній. Здѣсь опять, какъ это всегда случается въ поворотные моменты духовной жизни человечества, появился, среди общей путаницы и общаго омраченія, трудъ, подѣйствовавшій руководящимъ образомъ на развитіе талмудическаго еврейства и сведшій всѣ его положенія и догматы въ одно систематическое цѣлое. Какъ Мишна обозначаетъ собою конецъ палестинскаго господства въ еврействѣ, которое затѣмъ переноситъ свой центръ тяжести въ Вавилонъ; какъ Талмудъ представляется законченнымъ послѣ того, какъ вавилонское направленіе достигло своей послѣдней ступени; какъ кодексъ Маймуни свидѣтельствуетъ о высшемъ развитіи испанско-арабскаго еврейства, а кодексъ Іакова б. Ашера возвѣщаетъ побѣду нѣмецко-французскаго направленія въ талмудизмѣ,—такъ теперь появляется новое сочиненіе, соответствующее измѣнившимся современнымъ воззрѣніямъ и снова — теперь уже въ послѣдній разъ—вдвигающее въ стройную систему все зданіе Галахи. *Іосифъ Каро* — имя человека, которому удалось исполнить этотъ большой трудъ. *Іосифъ б. Эфраимъ Каро* (1488—1575 г.) въ качествѣ испанскаго изгнанника прибылъ на Востокъ и принесъ съ собою огромный запасъ учености, которую онъ безпрестанно увеличивалъ изученіемъ Талмуда. Онъ былъ ученикъ Якова Бераба, который рукоположилъ его въ раввины и мѣсто котораго онъ занималъ впоследствии. Самый большой трудъ его—«Донъ Іосифа» (*Beth Josef*), надъ которымъ онъ работалъ почти 35 лѣтъ. Это—комментарій къ четыремъ «Тигімъ» Іакова б. Ашера, гдѣ онъ собралъ всѣ вошедшія въ силу послѣ разоренія храма талмудическія галахическія рѣшенія вмѣстѣ съ относящимися сюда же добавленіями и

комментаріямъ всѣхъ позднѣйшихъ раввиновъ, и установилъ такимъ образомъ окончательную Галаху—трудъ изумительной учености и не лишенный критическаго систематизированія. Въ предисловіи авторъ самъ перечисляетъ тридцать два болѣе или менѣе объемистыхъ сочиненія, которыми онъ пользовался. Девять лѣтъ спустя Каро сдѣлалъ изъ этого многотомнаго произведенія экстрактъ — пользующееся большою извѣстностью «Schulchan Aruch» (Приготовленный Столъ), «которое можно проштудировать въ тридцать дней». Пріемъ, который употребленъ здѣсь авторомъ,—рѣшеніе вопросовъ по авторитетамъ. Главнѣйшихъ авторитетовъ у него три: Алфаси, Маймуни и Ашеръ б. Іехіель. Въ тѣхъ случаяхъ, когда всѣ они согласны между собою, всякое противоположное мнѣніе другихъ талмудическихъ Каро оставляетъ безъ вниманія. Когда же между ними оказывается разногласіе, авторъ рѣшаетъ по большинству голосовъ. «Schulchan Aruch», держащійся одинаковой системы рѣшеній съ четырьмя «Tugim» Іакова б. Ашера, быстро приобрѣлъ большое значеніе и безусловно удерживалъ его за собою во всемъ еврейскомъ мірѣ до прошедшаго столѣтія. Но не совсемъ справедливо признавать этотъ трудъ книгою закона, которая одна имѣетъ въ этомъ отношеніи для евреевъ силу и значеніе, ибо вѣдь Каро извлекаетъ только Галаху изъ Талмуда и первыхъ комментариевъ и представляетъ ихъ рѣшенія обязательными и руководящими. Значеніе работы Каро заключается скорѣе въ томъ, что она положила конецъ разбросанности, бывшей слѣдствіемъ гоненій и странствованій, разныхъ школъ и направленій, и соединила всю галахическую систему догматической учености въ одномъ трудѣ, который не безъ основанія называли художественнымъ произведеніемъ, благодаря его архитектурной постройкѣ.

Легко обвинять подобную работу въ лишенной смысла неподвижности и чисто-внѣшнемъ характерѣ; но несправедливо дѣлать одно лицо ответственнымъ за результаты идущаго вспять развитія, которое должно объяснять историческими условіями. Іосифъ Каро—только звено въ этой цѣли, тянущейся отъ поры первыхъ испанскихъ эпигоновъ по всей исторіи еврейской религіи. Но когда говорятъ, что еврейство Каро не есть религія Синая и что отъ него не вѣетъ духомъ Исаіи или Михи, то не слѣдуетъ упускать при этомъ изъ виду все великое историческое развитіе разнизма, который чтитъ еврейство Библию, какъ св. ученіе и высшее познаніе, но при этомъ развивалъ въ практикѣ и еврейство Талмуда, какъ фактическое примѣненіе закона и исповѣданія,—точно также какъ нельзя забывать и то, что этому второму развитію въ мрачную средневѣковую

эпоху оказывали существенное содействие преследованія евреевъ и отчужденіе ихъ отъ общей культурной жизни. Въ трудѣ Каро это раввинистическое развитіе нашло себѣ полное выраженіе; съ нимъ же и талмудическое законоученіе достигло своей полной законченности. И въ этомъ заключается его историческое значеніе для исторіи литературы. Но причиною авторитетности, приобритенной имъ въ то время во всѣхъ еврейскихъ сферахъ—какъ на Востокѣ, такъ и въ Германіи и Польшѣ, послужило, быть можетъ, то обстоятельство, что это сочиненіе отражало въ себѣ самымъ вѣрнымъ образомъ характеръ религіозныхъ воззрѣній той эпохи. Оно держалось одинаково далеко какъ отъ философіи Майнуни, такъ и отъ Каббалы Луріи, и такимъ путемъ быстро прибрѣло господство въ религіозной практикѣ еврейства. Оно повсюду увеличивало свой объемъ добавленіями, расширялось суперъ-комментаріями, приправлялось ссылками, указаніями и т. п.; въ немъ дѣйствительно можно видѣть «последній камень въ зданіи тысячелѣтія».

Каро написалъ сверхъ того еще комментарий въ «Mischneh Thora» Майнуни, въ которомъ онъ высказываетъ прекрасныя философскія воззрѣнія, затѣмъ — методологическое сочиненіе о Талмудѣ, дополненіе къ «Beth Josef», большое количество респонсовъ, которые потомъ были собраны и изданы, суперъ-комментарій къ толкованіямъ Библии Раши и Нахмани, и наконецъ—комментарій къ Мишнѣ; но послѣднія три сочиненія остались ненапечатанными.

Что жизнь такого человѣка была изукрашена легендой—это весьма понятно. Не менѣе понятно и то, что Каббала старалась втянуть его въ свои сѣти. Устоялъ-ли Каро противъ ея искушеній въ молодости — это сомнительно; но несомнѣнно, что въ его галахическія сочиненія она не нашла себѣ доступа. Тѣмъ не менѣе она дѣятельно старалась возвеличивать автора, какъ одного изъ своихъ вѣрныхъ послѣдователей. Повсюду стали распространять слухи, что высшее существо, имено духъ Мишны, сообщило Каро разныя тайны, и что за его талмудическія знанія и работы былъ онъ прославленъ голосомъ, сошедшимъ съ неба въ ночь праздника пятидесятницы, для котораго каббалисты выработали особенный ритуалъ. И уже черезъ 75 лѣтъ послѣ смерти Каро появилось сочиненіе «Maggid Mescharim» (Возвѣститель Праведныхъ), въ которомъ онъ самъ излагаетъ, въ формѣ комментарія къ Библии, вышеупомянутыя божественныя откровенія каббалистической мудрости и гдѣ постоянно съ точностью обозначается число мѣсяца, когда Маггидъ говорилъ съ нимъ. Эти замѣчанія были потомъ еще рас-

мироны, и ихъ всегдѣ признавали за произведеніе Каро, хотя онъ отнюдь не повиненъ въ этой работѣ, обогатившей однихъ подлгомъ болѣе и безъ того богатую псевдо-эпиграфическую литературу Каббалы *.

Съ Іосифомъ Каро законовѣдческая ученость въ известномъ направленіи, повидимому, заканчивается, и талмудизмъ естественно приходитъ въ связь съ его сочиненіемъ во всѣхъ позднѣйшихъ собраніяхъ законовъ, комментаріяхъ и респонсахъ. Но не ученики его являются продолжателями его научной дѣятельности и довершителями строившагося имъ зданія. Они, напротивъ того, посвящаютъ себя болѣею частью Каббалѣ; таковы: Моисей Ашпейхъ, Моисей Кордуэро и др. Сочиненіе же Каро дополняется и продолжается въ Польшѣ, гдѣ талмудизмъ въ ту пору достигъ высшей степени процвѣтанія. За то на Востокѣ Каббала побѣдоносно распространяется все болѣе и болѣе, и набожные пилигримы, идущіе ко св. мѣстамъ, чтобы тамъ покончить жизнь въ тихой созерцательности, оказываются самыми вѣрными приверженцами новаго направленія. Самой литературѣ ни это послѣднее, ни эти странствія ко святымъ мѣстамъ не приносятъ никакой пользы. Напротивъ того, аскетизмъ, уединенное затемнѣніе—увеличиваются все болѣе и болѣе и естественно распространяются также на письменность. Одинъ только между этими пилигримами выдается изъ восточнаго кружка каббалистовъ — *Исаія Галеви Гурвицъ*, родомъ изъ Польши, окончившій въ Палестинѣ сочиненіе, составлявшее трудъ всей его жизни. Книга эта—«*Schne Luchoth Haberith*» (Двѣ Скрижали Завѣта), сокращенно называемая *Scheloh*, служитъ намъ какъ въ своихъ недостаткахъ, такъ и въ достоинствахъ характеристическимъ изображеніемъ того времени и его стремленій. Подобно своему современнику, Якову Бѣне, Гурвицъ старался соединить философію и мистику и посредствомъ ихъ обѣихъ обосновать религію. Фантазія, чувство, собственное мышленіе, философія и Каббала—являются у него въ очень странной смѣси. Мистическая темнота лежитъ на вышеупомянутомъ сочиненіи его, которое, однако, часто озаряется полнѣйшимъ чистаго познанія. Каббалистическія бредни въ духѣ Луріи нерѣдко уступаютъ мѣсто ученію библейской морали, идеаламъ богобоязни и любви къ человѣку. Эта послѣдняя признается имъ за источникъ первой. «Десять заповѣдей,—говоритъ онъ,—начинаются словами: «Я—Вѣчный, твой Богъ» и оканчиваются: «Всего, что принадлежитъ твоему ближнему». Твой ближ-

* Вопросъ о подложности означеннаго сочиненія еще не рѣшенъ окончательно.

ній, слѣдовательно, есть «фундаментъ, на которомъ покоится все ученіе». Любовь къ ближнему ведетъ къ любви къ Богу. Все сочиненіе представляетъ собою въ нѣкоторой степени энциклопедію еврейства; оно охватываетъ всѣ отрасли науки, съ большимъ умомъ привлекаетъ въ свою область старыя основныя принципы Галахи и прежнія ея толкованія, но при этомъ также налагаетъ съ рѣдкою ясностью ученія и идеи философін. Автору очень хотѣлось бы даже примирить философію съ вѣрой, но такъ, чтобы не дѣлать со стороны религіи рѣшительно никакихъ уступокъ мышленію. Во всемъ томъ, однако, что касается ученія морали, Гурвицъ держится идеальныхъ воззрѣній. Въ этомъ отношеніи его трудъ есть одно изъ своеобразнѣйшихъ созданій, какія когда либо творилъ духъ еврейства, точно также какъ относительно мистики и толкованій Каббалы ему должно быть отведено мѣсто на ряду съ самыми вліятельными явленіями того времени. Гурвицомъ написанъ также комментарий къ молитвеннику,—собственно дополненіе къ сочиненію его отца, — который потомъ былъ изданъ его правнукомъ. Ученость и набожность были постоянною принадлежностью этого семейства, для котораго Исаія Гурвицъ собственно и назначалъ свою книгу; но, не смотря на это, она, особенно въ тѣхъ сферахъ, гдѣ научныя знанія еще не распространились, сдѣлалась и долго оставалась народною книгой въ истинномъ смыслѣ этого слова.

Гнетущая атмосфера, лежащая, однако, на сочиненіи Исаія Гурвица, есть характеристическая черта времени, которому оно вполне соответствовало по мрачному воззрѣнію на жизнь и болѣзненному аскетизму. Воздухъ былъ весь пропитанъ самыми несбыточными надеждами, идеями и планами, фантазія людей возбуждена до послѣдней степени и полна напряженнаго ожиданія всякихъ чудесъ. Тысячи вѣрующихъ со дня на день ждали пришествія Мессіи, который—согласно обѣщаніямъ Луріи—долженъ же былъ въ концѣ концовъ явиться, «хотя бы даже настоящее поколѣніе не было того достойно», и эта надежда возрастала все больше и больше, по мѣрѣ постепеннаго усиленія страданій и поддерживавшихся ими жадныхъ стремленій къ лучшему. Суевѣріе возрасло до безумнаго бреда и такимъ образомъ проложило дорогу для новаго Мессіи, который повліялъ на это движеніе глубже, чѣмъ всѣ его предшественники, и слѣды котораго до сихъ поръ еще не совсѣмъ забыты. Это былъ *Саббатай Цеби*, уроженецъ Смирны, очень своеобразная личность, сиѣсь героя и искателя приключеній, родившійся въ томъ самомъ году (1626), когда Исаія Гурвицъ тайно оставилъ Іерусалимъ. Уже двадцатилѣтнимъ юношей выступилъ онъ

въ качествѣ Мессіи и возвѣстилъ, что время освобожденія наступило. Это произошло въ 1648 г.—тяжеломъ для евреевъ Польши году, который уже и безъ того былъ заранее объявленъ «Зогаромъ» какъ время освобожденія. Саббатай провозгласилъ свои общанный Мессіею, произнесъ освященный тетраграмматонъ *. Ирава, раввинатъ его города, и главнымъ образомъ — извѣстный своимъ респонсами и талмудическими комментаріями *Иосифъ Искарфа* отлучили отъ церкви Саббатая и его приверженцевъ. Но это нисколько не остановило возбужденнаго движенія, а, напротивъ того—только помогло ему расшириться. Саббатай пріобрѣталъ все больше и больше послѣдователей и съ этими юношами-мечтателями проходилъ по всѣмъ странамъ. На этомъ пути присоединялось къ нему много новыхъ приверженцевъ и пророковъ, каковы, напр., *Натанъ* изъ Газы, разносившій славу Саббатая повсюду, *Рафаэль* и др. Въ Іерусалимѣ это странное шествіе на время остановилось. Тутъ наконецъ, послѣ нѣсколькихъ отсрочекъ, должно было въ 1666 г. совершиться спасеніе міра. Но въ Іерусалимѣ раввины выступили рѣшительными противниками Саббатая, и онъ снова двинулся дальше—въ Смирну, гдѣ произвелъ странное возбужденіе и ликованіе во всей общинѣ. Путаница началась невообразимая. Одни готовились къ предстоявшему царству Мессіи новыми молитвенными формулами и самымъ безумнымъ аскетизмомъ; другіе, слѣдуя за красавицей-невѣстой Мессіи Сарою, ожидали наступленія новаго мірового порядка въ восторженномъ чувственномъ опьяненіи. Происходившее въ Смирнѣ нашло себѣ подражаніе повсюду. Посредствомъ извѣщеній самаго фантастическаго свойства, которыя разсылалъ по всѣмъ общинамъ тайный секретарь Саббатая *Самуилъ Примо*, мессіанская горячка распространилась повсюду. Вездѣ появлялись новые пророки, загонявшіе своими экстазами вѣрующіхъ въ лагерь Мессіи, который наконецъ достигъ высшей ступени могущества и объявилъ себя «царемъ евреевъ». Раввинское еврейство смотрѣло на это движеніе или со страхомъ, или съ тайною радостью. Только немногіе энергическіе люди, напр., *Яковъ Саспортасъ* въ Амстердамѣ, *Иосифъ Леви* въ Ливорно, отваживались подымать голосъ противъ этихъ безобразій; но оппозиція ихъ совершенно заглушалась общимъ дикимъ шумомъ. Приверженцы Саббатая зашли даже такъ далеко, что, не дождавшись наступ-

* Евреи не произносятъ четырехбуквеннаго имени Божія по причинѣ его святости и неизвѣстности настоящаго его произношенія, которое станетъ извѣстнымъ только по пришествіи Мессіи.

ленія новаго мірового порядку (Olam Hatikun), уже сами какъ бы установили его отрицною раввинскихъ законоположеній, не вызвавъ этихъ протеста даже со стороны набожныхъ. Манифесты Саббатая начинались богохульными словами: «Я, Господь, вашъ Богъ, Саббатай Цеби!»

Когда новый Мессія прибылъ наконецъ въ Константинополь, «чтобы низложить султана» и вернуть разсѣяннаго Израиля въ обѣтованную страну, турецкое правительство арестовало его и отвезло въ цѣпяхъ въ Дарданельскій замокъ. Теперь герой обратился въ искателя приключеній, и трагедія сдѣлалась фарсомъ. Саббатаю пришлось играть очень жалкую роль. Но въ «башнѣ Побѣды» — такъ называли его приверженцы тюрьму — сила и власть его все-таки продолжали возрастать. Изъ всѣхъ странъ стекались сюда тысячи евреевъ, чтобы раздѣлять страданія Мессіи. Наконецъ султанъ Магометъ IV призвалъ его къ себѣ и склонилъ къ обращенію въ исламъ. Саббатай принялъ магометанскую вѣру — и этихъ цѣсей его была спѣта. Правда, приверженцы его утверждали, что это не онъ, а двойникъ его перешѣнилъ вѣру *. Но противная партія теперь все усиливалась и стала принимать мѣры противъ мессіанскаго движенія, которое совсѣмъ окончилось только съ изгнаніемъ Магомета-Эффенди — такъ звался Саббатай послѣ перехода въ исламъ. Умеръ онъ въ 1676 г. въ городкѣ Дулциньо въ Албаніи. Но путаница, устроенная имъ въ чело-вѣческихъ головахъ, не уничтожилась съ его смертію. Она нашла себѣ самое вѣрное выраженіе въ современной литературѣ. Еще цѣлое столѣтіе послѣ того шла между партіями борьба на счетъ мессіанства Саббатая. Если бы мы захотѣли отыскать болѣе глубокія идеи, лежавшія въ основаніи этого движенія, то не нашли бы уже ничего, кромѣ еще болѣе — если это возможно — разведенной водою Луріанской системы, съ мистико-философской окраской. Міровой строй, какимъ изображала его Каббала, былъ испорченъ. Міръ не могъ осуществить тотъ идеалъ, для котораго создалъ его «Святой Старикъ»; только посредствомъ Саббатая Цеби, «святого царя» (Malkha Kadischa), воскресшаго «первобытнаго чело-вѣка» (Adam Kadmon), достигъ этотъ строй своего полного совершенства и люди познали Бога надлежащимъ образомъ. «Тайна Бога» состоитъ такимъ образомъ въ томъ, что Мессія представлялся какъ лицо вполне тождественное съ Богомъ. Это ученіе объ эманациіи есть единственно по-

* Значительная же часть его учениковъ оправдывала поведеніе своего предводителя и послѣдовала его примѣру.

ная вещь во всей дикой системѣ, которая разъясняется подробно въ одномъ, приписываемомъ Саббатаю Цеби сочиненіи, на самомъ же дѣлѣ оно гораздо скорѣе вышло изъ-подъ пера одного изъ учениковъ и пророковъ Саббатая, которые весьма громогласно и краснорѣчиво провозглашали въ литературѣ его мессіанство. Рядомъ съ первыми изъ этихъ пророковъ, *Натаномъ Газати* и *Саббатаемъ Рафаэлемъ*, которые и послѣ перехода лже-мессіи въ магометанство прочно держались своихъ убѣжденій, слѣдуетъ назвать главнымъ образомъ *Авраама Михаила Кардозо*, фантастическаго борзописца, котораго «*Boker le-Abraham*» (Утро Авраама) разоблачаетъ систему саббатіанства во всей ея безобразной чудовищной путаницѣ. Идея Кардозо имѣютъ явную христологическую окраску и выходятъ далеко за предѣлы новой Луріанской Каббалы. Одинъ полемизировавшій съ нимъ писатель упрекаетъ его даже въ насильственныхъ стихахъ, что онъ пошелъ по стопамъ Лютера и Кальвина! Это склоненіе саббатіанства къ христіанству открыто проповѣдывалось *Неэміею Хііею Хаюномъ*. Въ своемъ сочиненіи «*Raza di-Jichuda*» (Тайна Единства) онъ не стѣсняясь выставилъ ученіе о тринности догматомъ еврейской вѣры. Три существа, — говорилъ онъ, — (*Parzufim*) соединены въ божествѣ: «Священный первобытный Старецъ» или душа всѣхъ душъ, «Священный Царь» или воплощеніе Бога, и принадлежащая сюда же личность женскаго пола — «*Schekhinah*» (Отблескъ Бога). Будучи весьма сильнымъ пошеникомъ, Хаюнъ не остановился передъ самою крайнею безцеремонностью: въ своемъ каббалистическія молитвенныя пѣсни онъ вставилъ начальные стихи фривольной итальянской пѣсни «о прекрасной Маргаритѣ» — и ни одинъ изъ вѣрующихъ, не исключая и венеціанскихъ раввиновъ, не замѣтилъ этой безобразной штуки. Въ качествѣ странствующаго проповѣдника проходилъ Хаюнъ по всей Европѣ и находилъ столько же приверженцевъ, сколько и противниковъ. Своими сочиненіями и проповѣдями причинялъ онъ много вреда въ общинахъ и сѣялъ сѣмена раздора. Наконецъ онъ исчезъ гдѣ-то на Востокѣ. Въ восточныхъ земляхъ и въ Польшѣ секта саббатіанцевъ существовала еще долго, и исторія ея доходитъ до начала нашего времени. *Яковъ Кверидо*, братъ вдовы Саббатая Цеби, былъ провозглашенъ новымъ Мессіею и основалъ въ Турціи секту; въ Польшѣ же другіе саббатіанцы пытались основать новую вѣтвь. Оба эти направленія въ концѣ концовъ привели къ исламу.

Но мистическія идеи, пущенныя въ ходъ новою Каббалой, безпрепятственно прошли съ Востока въ Италію и славянскія земли и тамъ подчи-

нили себѣ лучшіе и благороднѣйшіе умы. Даровитѣйшаго поборника эта Каббала нашла себѣ въ томъ самомъ семействѣ, которое и теперь, и впоследствии доставило еврейской литературѣ столь выдающіяся силы; это былъ *Моисей Хаимъ Луццато* (1707—1747 г.) изъ Падун, поэтъ по призванію, который, живи онъ въ другую пору, могъ бы дойти до созданія вполне художественныхъ вещей. Истинно-трагическая судьба завела деликатнаго, воспріимчиваго, нечтательнаго юношу въ бездны Каббалы, откуда уже не было никакого спасенія. Луццато былъ писатель весьма даровитый и поэтъ съ глубокимъ чувствомъ. Уже въ ранней молодости онъ написалъ теорію поэзіи—«*Leschon Limudim*» (Языкъ Опытныхъ), посвященную имъ своему учителю, ученому талмудисту *Исаиъ Бассано*, въ которой авторъ обнаружилъ самое основательное знакомство съ классическою риторикой. Семнадцати лѣтъ отъ роду онъ сочинилъ драму на библейскій сюжетъ—«*Самсонъ и филистимляне*», которая, судя по сохранившимся отрывкамъ, отличалась безукоризненнымъ стихомъ и поэтическими мыслями. Три года спустя написалъ онъ 150 псалмовъ по образцу библейской Псалтыри. Религіозныя стихотворенія Луццато служатъ выраженіемъ его душевнѣйшихъ чувствъ. Онъ обращается къ Библии и пытается возобновить ея поэзію, приспособляя свои мысли и ощущенія къ ея образамъ и мыслямъ. Къ этому же времени относится его аллегорическая драма «*Migdal Oz*» (Вашня Побѣды), въ стилѣ и направленіи которой нельзя не признать вліянія итальянскихъ образцовъ, преимущественно же Гварини и его «*Pastor Fido*». Въ періодъ «*Меропы*» Маффей это вліяніе было уже немножко поздно: Маффей внесъ въ итальянскую драму больше естественности и достоинства, Луццато же продолжаетъ оставаться въ пленкахъ испанско-итальянскаго романтизма.

Въяцомъ его произведеній признается драматическая притча «*La — Iescharim-Tehillah*» (Хвала Праведнымъ!). Здѣсь еврейская поэзія Библии празднуетъ свое воскресеніе: параллелизмъ, правда, уступилъ мѣсто новымъ формамъ, но тонъ и языкъ—истинно библейскіе, отличающіеся широкимъ размахомъ и глубиной, полные граціи и пріятности. «Всѣ пряные цвѣты библейской поэзіи соединились здѣсь какъ бы на одной грядкѣ; языкъ—не мозаика изъ библейскихъ фразъ, а эмаль изъ тончайшихъ и вѣстѣ съ тѣмъ рѣдчайшихъ библейскихъ изыществъ. Всѣ своеобразности историческаго стиля тщательно устранины; напротивъ того, все принадлежащее исключительно поэтическому стилю найдете здѣсь совмѣщеннымъ въ полной мѣрѣ». Таковъ стиль. Что касается до содержанія сочиненія,

то о немъ приходится отзываться не въ благопріятно. Это—драматизированная аллегорія, полная граціозности и милой набожности, но лишенная драматической жизни, прелести естественной рѣчи и человѣческихъ характеровъ. Въ первомъ дѣйствіи рѣчь идетъ о неправедности людей, которые цѣнятъ ложь выше, чѣмъ добро, и въ концѣ прославляется уединеніе и твердость набожнаго мудреца; второе дѣйствіе изображаетъ надежды набожнаго и его судьбу, а въ третьемъ—похвала правдѣ и справедливости. Нить драматическаго дѣйствія слаба, и дѣйствующія лица—не люди во плоти и крови, а блѣдныя схемы фантазій. Не смотря, однако, на всѣ эти недостатки, сочиненіе, уже относительно поэтическаго стиля, представляетъ собою жемчужину новоеврейской поэзіи. Несомнѣнно, что въ этой области Луццато создалъ бы еще много выдающагося, не увлечи его водоворотъ саббатіанской мистики въ ея пучины. Все глубже и глубже погружался онъ въ тайны Каббалы Луріанскаго направленія. Мечтательный умъ его легко наполнился фантастическими представленіями о возложенной на него божественной миссіи—освободить Израиля и человѣчество. Во второмъ Зогарѣ—«Sohar Tinjana»—онъ изложилъ идеи своей Каббалы «съ пламенною фантазіей и волшебнымъ стилемъ». Преслѣдуемый за это раввинами, Луццато оставилъ родину и послѣ долгихъ странствій прибылъ въ Св. Землю, гдѣ написалъ еще много каббалистическихъ сочиненій и гдѣ его, еще молодого человѣка, унесла моровая язва—унесла одну изъ благороднѣйшихъ жертвъ того печальнаго каббалистическаго заблужденія, которое охватывало лучшихъ людей того времени и затемняло чистѣйшіе умы.

Но толчокъ, который далъ Луццато своею поэтическою производительностью, не остался безслѣднымъ. Когда дикое движеніе саббатіанства и мистики поулеглось, юноши еврейскаго племени стали черпать вдохновеніе въ этихъ поэтическихъ образахъ, и ихъ дѣятельность положила основаніе новой классической поэзіи съ современнымъ колоритомъ и подготовила разрушеніе царства восточной романтики.

Когда Моисей Хайимъ Луццато, гонимый итальянскими раввинами за его возраженіе противъ анти-каббалистическаго сочиненія Іегуды Модены, долженъ былъ оставить Италію, онъ отправился въ Амстердамъ. Тамъ еврейская жизнь пустила новые ростки, и голландскій Іерусалимъ сдѣлался съ начала семнадцатаго столѣтія средоточеніемъ духовной жизни, гдѣ сходились всѣ теченія литературы. Поселеніе евреевъ въ Голландію, по странному

ходу обстоятельствъ, начинается только черезъ столѣтіе послѣ ихъ изгнанія изъ Испаніи. Это—сыновья или внуки тѣхъ учениковъ, это несчастные марраны, которыхъ инквизиція вытѣсняетъ изъ Испаніи и которые ищутъ себѣ пріюта и религіи своихъ отцовъ въ освобожденныхъ Нидерландахъ. Черезъ это еврейская жизнь амстерданской общины пріобрѣтаетъ своеобразный колоритъ: тутъ соединяются романтика ученичества, стремленіе къ свободѣ вѣстѣ съ привязанностью къ старымъ традиціямъ и наполненное христіанскими элементами образованіе. Все это образуетъ странную смѣсь, которая порождаетъ самые удивительные характеры. Уже въ первое время своего существованія, португальская община, держащая себя въ строгомъ отдаленіи отъ нѣмецко-польской, пріобрѣтаетъ особенный интересъ романтичностью своей судьбы и тѣмъ рвеніемъ, которое она обнаруживаетъ относительно своей вѣры. Идеальное чувство красоты, сохранившееся въ Нидерландахъ, благодаря связи съ Италіей и рано начавшемуся здѣсь матеріальному благосостоянію, пробудило, вѣстѣ съ вызванною по необходимости борьбою за гражданскую свободу, сочувствіе къ жизни древняго міра и стремленіе новаго. Занятіе гуманистическими науками пріобрѣло прелесть и значеніе, скоро обезпечившія за нимъ «права глубоко-укоренившейся традиціонности», и въ семнадцатомъ столѣтіи достигло полной зрѣлости. На сцену выступили люди, сдѣлавшіеся нѣсколько времени спустя образцами и учителями всей Европы. Къ этому богатому движенію прикнули и евреи, хотя большинство ихъ держалось только на поверхности его и образованность ихъ распространялась больше въ ширину, чѣмъ въ глубину. Но и изъ еврейской среды выходили люди, словамъ которыхъ внимала вся Европа и которые сдѣлались наставниками человечества. Духъ классическаго времени былъ еще живъ въ нихъ и приносилъ новые плоды. Характеристично то обстоятельство, что почти всѣ марраны бѣжали въ Голландію, изъ страны инквизиціи въ страну свободы, и что обыкновенно первымъ ихъ дѣломъ здѣсь было—открыто вернуться въ еврейство. Только объ одномъ марранскомъ поэтѣ сообщаетъ испанская исторія литературы какъ о переселившемся не въ Нидерланды, а въ Римъ и Францію. Его имя—*Моисей Пинто Дельгадо*. Онъ былъ родомъ изъ Тавиро въ южной Португаліи, и въ кастильскихъ пѣсняхъ, полныхъ глубокаго чувства, увѣковѣчилъ страданія какъ свои собственные, такъ и своего народа. Испанскими стихами воспѣваетъ онъ женскія личности Библіи—Руфь и Эсфирь, и сочиняетъ пѣсни сѣтованія и скорби. Всѣ его поэтиче-

скія произведенія проникнуты еврейскимъ духомъ, духомъ тѣхъ людей, которые нѣкогда въ Испаніи создали для поэзіи новую родину.

Этотъ же духъ принесли марраны и въ Голландію. Уже между первыми поселенцами находились и поэты, берущихъ великую драму своего народа сюжетомъ своихъ пѣсней. Страданія евреевъ въ діаспорѣ, изгнаніе ихъ изъ Испаніи, муки маррановъ подъ гнетомъ инквизиціи—вотъ область, конечно, мало разнообразная, но отъ этого не теряющая своего трагизма, въ которой черпали свое вдохновеніе эти поэты. *Іаковъ Израиль Бельмонте*, какъ новый Іовъ, изобразилъ испанскими октавами страданія своего народа и преслѣдованія инквизиціи. Только въ возвращеніи къ Богу и Его закону онъ видитъ спасеніе и будущее благо Израиля. Бельмонте, семейство котораго принадлежало впоследствии къ первымъ въ сефардѣйской колоніи, основалъ, вмѣстѣ съ *Реуэлемъ Іесуруномъ*—Павломъ де Пина—и *Іосифомъ Израилемъ Перейрою*, общину, молитвенный домъ и кладбище. Реуэль Іесурунъ былъ тоже поэтъ, равно какъ и его родственникъ *Давидъ Іесурунъ*, авторъ пламенной погребальной пѣсни, вызванной у него страшною мученическою смертію возвратившагося въ еврейство францисканскаго монаха Діего де ла Азунсао. Ему же принадлежитъ діалогъ «Семь Горъ», который былъ представленъ въ синагогѣ молодыми марранами. Рядомъ съ синагогою эти переселенцы, вѣрные старому духу, основали и училище (Beth Hamidrash). Вмѣстѣ съ ними прибыли съ Востока и изъ Африки раввины и ученые, которые знакомили возвращавшихся въ еврейство съ наукою этого послѣдняго. Первыми между этими учителями называютъ Іуду Вегу, Іосифа Пардо, Исака Узіеля, Давида Пардо, Давида Абенатара Мело, Саула Леви Мортейру и Исака Абоаба. *Іосифъ Пардо*, хорошо понявшій духъ своей, воспитавшейся еще на католическихъ воззрѣніяхъ общины, написалъ на испанскомъ языкѣ богословскую книгу, которая даже принимаетъ во вниманіе эти воззрѣнія. *Давидъ Пардо* перевелъ Этику Бахія б. Пакуды «Книга Обязанностей Сердца» на испанскій языкъ, чтобы укрѣпить въ вѣрѣ снова обратившихся къ ней. *Іуда Вега*, впоследствии переселившійся въ Константинополь, написалъ историческое сочиненіе, о которомъ сохранились, однако, только неточныя свѣдѣнія и которое, судя по этимъ послѣднимъ, заключало въ себѣ исторію еврейскаго народа отъ разрушенія храма до эпохи, современной автору. *Исаакъ Узіель*, основавшій въ Амстердамѣ академію, былъ извѣстенъ какъ писатель и какъ проповѣдникъ, и выдавался также въ качествѣ автора грамматическихъ трудовъ. *Сауль Леви Мортейра*

издалъ сборникъ проповѣдей «Gibath Schaul» (Холиъ Саулъ)—свидѣтельствующихъ о философскихъ знаніяхъ сочинителя, но не заключающихъ въ себѣ особенно глубокихъ мыслей. Кромѣ того написано этимъ значительнымъ талмудистомъ нѣсколько разсужденій о безсмертіи души, о правдѣ въ еврействѣ—какъ отраженіе враждебныхъ нападокъ на него; но ни одинъ изъ всѣхъ его трудовъ не превышаетъ средняго уровня общаго образованія того времени. Такую же обыкновенную величину представляетъ собою товарищъ Мортейры по раввинской коллегіи въ Амстердамѣ *Исакъ Абоабъ да Фонсека* (1606—1693 г.). Какъ проповѣдникъ, онъ, правда, стоялъ, повидимому, выше своихъ коллегъ, благодаря своей реторической силѣ; но научнымъ содержаніемъ трудовъ онъ уступаетъ имъ. Труды эти—испанское переложеніе Пятикнижія, героическая поэма, прославляющая торжество Моисеева закона, большое количество рѣчей, произнесенныхъ имъ за время семилѣтней служебной дѣятельности. Абоабъ также стоялъ на высотѣ современнаго философскаго образованія; тѣмъ не менѣе, онъ счелъ возможнымъ и нужнымъ посредствомъ перевода двухъ сочиненій упоминавшагося уже нами *Авраама де Герреры*, который въ Амстердамѣ перешелъ въ еврейство, пересадить духъ Каббалы и въ эту молодую и стремившуюся къ просвѣщенію общину.

Вліятельнѣе всѣхъ вышеназванныхъ, хотя также нисколько не значительнѣе ихъ, былъ третій членъ раввинской коллегіи въ Амстердамѣ, *Менасе б. Израиль* (1604—1657 г.), человекъ съ большими свѣдѣніями и практически умомъ, которыми онъ часто умѣлъ служить на пользу своихъ единовѣрцевъ. Научное же его значеніе маловажное. Многочисленные сочиненія его свидѣлствуютъ о немъ, какъ объ искусномъ компиляторѣ, очень много знавшемъ, владѣвшемъ нѣсколькими языками и на всѣхъ ихъ одинаково хорошо выражавшемся, но лишенномъ всякой оригинальной мысли и—главное—всякаго научнаго смысла, который не позволялъ бы ему раздѣлять суевѣрные бредни его времени. Одинъ протестантскій проповѣдникъ, познакомившійся съ Менасе б. Израилемъ и Абоабомъ, очень мѣтко характеризуетъ разницу между ними: «Aboab scit quae dicit, Menasse dicit quae scit» (Абоабъ знаетъ, чтó говоритъ, Менасе говоритъ, чтó знаетъ). Еще лучше опредѣляетъ Менасе онъ самъ, говоря о себѣ: «Я радъ, что надѣленъ заурядною, но счастливою способностью—именно искусствомъ описывать въ извѣстномъ порядкѣ всѣ предметы, которые представляетъ ей моя воля». Послѣ этого становится понятнымъ, что Менасе не только не могъ дѣйствовать плодотворно на умственное

развитіе еврейства, но что онъ не пытался даже остановить современный потокъ бреда и суевѣрія и самъ охотно плылъ по этому теченію. Совершенно безспорно, что проживи Менасе дольше, онъ игралъ бы выдающуюся роль въ образовавшейся нѣсколько позднѣе сектѣ саббатіанцевъ. Будучи правнукомъ Абраванеля, онъ избралъ себѣ этого послѣдняго образцомъ для своихъ литературныхъ работъ, одними заглавіями которыхъ можно наполнить цѣлый каталогъ, но изъ которыхъ ни одна не превышаетъ уровня умственной посредственности. Подобно Абраванелю, и онъ написалъ прежде всего—если не считать маленькую работу въ юношескіе годы—комментарій къ Библии, гдѣ пытался согласить противорѣчащія, повидимому, другъ другу мѣста. Его «*Conciliador*» также ставитъ вопросы и старается дать на нихъ отвѣты. Но между тѣмъ какъ Абраванель разрѣшаетъ противорѣчія большею частью собственнымъ умомъ, Менасе довольствуется тѣмъ, что черпаетъ отвѣтъ изъ исполински-глубокаго кладезя своей филологической учености. Онъ цитируетъ Эврипида и Виргилія рядомъ съ Мидрашемъ и Зогаромъ, Дунса Скотта и Альберта Великаго вмѣстѣ съ Габиролемъ и Нахмани, Павла де Бургоса и Николая де Лиру безразлично съ Исаакомъ Луріей и Моисеемъ Кордуэро, набожными каббалистами, къ которымъ онъ относится съ безусловнымъ подчиненіемъ, хотя любитъ называть себя «богословомъ, философомъ и докторомъ физики» и хотя компанію его обыкновенно составляли либеральнѣйшіе и знаменитѣйшіе современники-христіане. Дѣятельность Менасе, по преимуществу компилятивная, обнимала, натурально, самыя различныя области литературы, главнымъ же образомъ—богословско-философскую, и въ ней—великіе спорные вопросы того времени на счетъ безсмертія и воскресенія. Менасе написалъ много сочиненій на эти и родственныя съ ними темы; изъ нихъ первое—«*Zeror Nachajim*» (Союзъ Жизни), «*De termino vitae*» и «*De resurrectione mortuorum*» (О воскресеніи мертвыхъ)—на латинскомъ языкѣ, а «*De la Fragilidad humana*» (О человѣческой слабости) — на испанскомъ. Въ этихъ работахъ, назначавшихся, конечно, прежде всего для христіанскихъ читателей, Менасе долженъ былъ еще стѣснять себя нѣкоторыми ограниченіями. Тѣмъ болѣе простора предоставилъ онъ своимъ каббалистическимъ склонностямъ въ единственномъ сочиненіи, написанномъ имъ по еврейски — «*Nischmath Chajim*» (Живая Душа). На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и его сочиненіе объ обрядовыхъ законахъ «*Tesoro dos Dinim*», послѣдняя часть котораго посвящена «весьма благороднымъ и ученымъ дамамъ португальской націи». О поэтическихъ и историческихъ

трудахъ Менасе тоже нельзя сказать ничего особеннаго. Его испанскій переводъ поэмы Фоклидейской соотвѣтствуетъ филологическимъ склонностямъ того времени; его «Героническая исторія», повидимому, не окончена. Ему не доставало критическаго чутья и пониманія историческаго развитія. Это видно уже изъ его сохранившихся историческихъ сочиненій, изъ которыхъ одно, именно «Esperanza de Israel» (Надежда Израиля), на основаніи сообщеній какого-то авантюриста, нищетъ исчезнувшія десять колѣнъ въ первобытныхъ лѣсахъ Америки, между тѣмъ какъ другое, именно «Спасеніе евреевъ», весьма искусно отражаетъ всѣ направленные противъ нихъ упреки.

Послѣднее и есть самое извѣстное и имѣвшее наибольшій успѣхъ сочиненіе Менасе, котораго практическая дѣловитость значительно превъшла литературное дарованіе и личное вліяніе котораго въ то время было весьма значительно. Интересно прослѣдить какинъ уваженіемъ Менасе пользовался среди его христіанскихъ современниковъ. Съ гордостью онъ могъ сказать о себѣ: «Я находился въ дружбѣ съ различными великими людьми, съ мудрѣйшими и благороднѣйшими мужами въ Европѣ». Каспаръ Барлеусъ, «Виргилій своего времени», воспѣвалъ его въ благозвучныхъ латинскихъ стихахъ; Гергардъ Фоссіусъ былъ его истиннымъ другомъ, а сынъ его, Діонисій Фоссіусъ, подъ руководствомъ Менасе переводилъ различныя главы изъ Маймонида и «Conciliador'a», между тѣмъ какъ другой его сынъ, Исаакъ Фоссіусъ, оказывалъ ему большія услуги въ качествѣ камергера шведской королевы Христины. Гуго Гроцій находился съ Менасе въ живой перепискѣ; скептикъ Гуеть питалъ къ нему высокое уваженіе; нѣкоторые знаменитые богословы, каковы Собьеръ, Фельгенгауэръ, Франкенбергъ, Мохингеръ и др., искренно прилагали свои старанія — познать его мнѣніе о христіанской религіи, и даже такое свѣтило какъ Рембрандтъ не считалъ ниже своего достоинства украшать посвященное Исааку Фоссіусу сочиненіе Менасе «Eben jekah» (Piedra gloriosa, Драгоценный Камень), составляющее толкованіе къ видѣніямъ Давида, своими, сдѣлавшимися знаменитыми четырьмя гравюрами. Рвеніе, которое Менасе обнаруживалъ въ дѣлѣ пріема евреевъ въ Англію, его адресъ къ Кромвелю, его переписка съ шведской королевой Христиной объ открытіи для евреевъ скандинавскихъ земель, — все это, а также и его старанія въ пользу еврейской литературы, обнаружившіяся въ предпріятіи новыхъ изданій по рукописямъ старыхъ сочиненій, которыя до тѣхъ поръ, вслѣдствіе цензуры, появлялись въ исковерканномъ видѣ, наконецъ, оставленные имъ вдохновенныя и вдохновляющія проповѣди, числомъ около 500, — все это, не

смотря на его не особенно важное литературное значеніе, обезпечило за Менаса б. Израилемъ почетное мѣсто въ культурной исторіи евреевъ.

Вліяніе и дѣятельность такихъ мужей, само собою разумѣется, высоко поднимали значеніе еврейской общины въ Амстердамѣ въ глазахъ современнѣхъ христіанъ. Она своей численностью, своимъ богатствомъ и своимъ образованіемъ вскорѣ стала первою общиною въ Европѣ, и въ средѣ ея расцвѣла богатая умственная жизнь. Замѣчательно то, что эта умственная жизнь не столько возбуждалась научными интересами, сколько была направлена на изящную литературу. Дѣятельность амстердамскихъ типографій также вскорѣ переросла дѣятельность всѣхъ другихъ типографій. Венеція, Востокъ и Польша не въ состояніи уже были больше выдержать конкуренцію съ такими амстердамскими типографіями, какъ Имануила Бенвенисте, Ури Фебуса б. Арона, Іосифа и Имануила Атіасъ и др. Изъ ихъ заведеній вышли многочисленныя научныя сочиненія старинной раввинской литературы, содѣйствовавшія изученію Талмуда въ другихъ странахъ, не будучи, однако, въ состояніи возбудить процвѣтаніе талмудической науки въ самой Голландіи. Въ послѣдней, равно какъ и въ находившемся подъ вліяніемъ сефардѣйской колоніи Гамбургѣ, гораздо большій успѣхъ имѣли грамматическія и экзегетическія изслѣдованія. Рядъ выдающихся ученыхъ установилъ прочную связь между амстердамскою и гамбургскою общинами, въ особенности философски образованный врачъ *Венъяминъ Мусафіа* (1605—1675), названный также Діонисіемъ. Это былъ филологъ, который обогатилъ «Aguch» Натана б. Іехіиля весьма полезными дополненіями въ краткихъ и удобопонятныхъ выраженіяхъ; въ нихъ онъ пользовался для сравненій латинскимъ и греческимъ языками и естественными науками. Кромѣ сочиненій по медицинѣ и физикѣ, разныхъ правовыхъ сентенцій и писемъ, онъ написалъ еще интересную книжечку «*Sekher Rab*» (Вѣчная Память *), гдѣ, въ шести искусно отдѣланныхъ гимнахъ, содержаніе которыхъ составляетъ исторія творенія, соединилъ всѣ корни еврейскаго языка, не повторяя при этомъ ни одного слова. Сочиненіе это искусно изложено въ формѣ индійскихъ «*Koscha's*» или коптскихъ словарей, которые всѣ слова своего языка распредѣляютъ въ такомъ порядкѣ, чтобы они имѣли между собою извѣстную связь. Такъ, описаніе третьяго дня творенія начинается у него слѣдующимъ образомъ: «Это было въ третій день, когда Ты собралъ, стянулъ, соединилъ, спо-

* Точнѣе: Великая память.

стилъ, заключилъ въ массы, связалъ рядомъ, насадилъ виѣсть, сливалъ одну съ другою, сѣмалъ, свелъ и стѣснилъ виѣсть собраніе бурныхъ водныхъ пучинъ. Онѣ стискивались, спутывались и соединялись виѣсть. Ты открылъ, вызвалъ на верхъ, снялъ кору, наполнилъ, устранилъ покровъ, разоблачилъ и распустилъ сушь, и смотри, она создалась, выростая, твердая, плотная, изсушенная съ своими сушами и засухами». Будучи уважаемымъ врачомъ—какъ въ Гамбургѣ, такъ и въ Амстердамѣ—и философски образованнымъ, онъ тамъ и сямъ позволялъ себѣ выражать нѣкоторые сомнѣнія противъ традиціи, но это не помѣшало ему написать Саббатаю Цевн особенно торжественный адресъ и присоединиться къ каббалистическимъ бреднямъ. Правда, онъ, не смотря на свою ревностную дѣятельность, долженъ былъ выдержать за это нападеніе, направленное противъ его медицинскаго значенія со стороны амстердамскихъ раввиновъ. Можетъ быть, именно съ цѣлью отражать эти нападенія, онъ писалъ талмудическіе комментаріи и талмудически-юридическія посланія между, тѣмъ какъ въ первую половину своей жизни онъ занимался медицинскими и филологическими изслѣдованіями, которыя онъ и выпускалъ въ свѣтъ.

И *Давидъ Когенъ де Лара* (1674), талмудическій лексиконъ котораго принадлежитъ къ числу самостоятельныхъ твореній по еврейской лексикографіи, не свободенъ отъ мистическихъ наклонностей. Онъ перевелъ на испанскій языкъ отдѣльные трактаты изъ этико-каббалистическаго произведенія Эліи де Видаса «Reschith Chokhma», подъ названіемъ «Tratado del Temor Divino», и былъ за это воспѣтъ «Гамбургскимъ Камонсомъ» *Иосифомъ Франсесомъ* въ выпреннихъ гимнахъ. Имъ переведена также и этика Маймонида. Но важнѣйшія его произведенія составляютъ двѣ лексикографическія работы, изъ которыхъ первая, озаглавленная «Ir David» (Градъ Давидовъ) и составляющая собою лексиконъ встрѣчающихся въ раввинскихъ сочиненіяхъ иностранныхъ словъ, весьма известна и распространена, между тѣмъ какъ вторая, «Kether Kehunpan» (Вѣнецъ Священства), надъ которой онъ работалъ 40 лѣтъ и которую онъ, однако, успѣлъ довести лишь до буквы Resch, составляетъ собою библиографическую рѣдкость. По отзывамъ филологической критики, трудъ этотъ стоитъ гораздо выше трудовъ непосредственныхъ его предшественниковъ и современниковъ, не исключая и Мусафіи, отъ котораго Давидъ Когенъ де Лара выгодно отличается еще своею мужественною откровенностью и смѣлыми сужденіями. Въ этомъ сочиненіи онъ, для сравненія, приводитъ греческія, латинскія и испанскія слова, цитируетъ клас-

сиковъ и отцовъ церкви, равно какъ и христіанскихъ ученыхъ своего времени, которыхъ онъ посвящаетъ свое произведеніе. Критику текста и этимологическія объясненія главныхъ словъ онъ считаетъ наиболее существенною своею задачею, которую онъ старался выполнить, и въ другихъ болѣею частью уже затерянныхъ филологическихъ работахъ и переводахъ. То, что до сихъ поръ значеніе его еще не признано, слѣдуетъ приписать тому обстоятельству, что онъ перенесъ на раввинскія изслѣдованія новую критическую методу великихъ голландскихъ филологовъ. Но его сочиненія и теперь еще могутъ служить цѣннымъ пособіями для изученія раввинскихъ произведеній, если они только когда нибудь будутъ исторгнуты изъ забвенія. Вѣтвь голландско-нааранскаго образованія была насаждена также въ *Лондонѣ*, еврейская община котораго также состояла болѣею частью изъ испанскихъ изгнанниковъ. Она поэтому охотнѣе всего выбирала своихъ раввиновъ изъ среды амстердамскихъ ученыхъ. Первый изъ нихъ былъ извѣстный своею талмудическою эрудиціей и своимъ энергическимъ выступленіемъ противъ Саббатая Цви *Яковъ Саспортасъ*; за нимъ слѣдовали: *Яковъ Абондана*, также извѣстный амстердамскій ученый, *Соломонъ Аилъонъ*, склонявшійся немного къ саббатіанизму, и *Давидъ Нето* (1654—1728). Нето обладалъ значительнымъ знаніемъ и умѣлъ употребить его въ пользу своихъ единовѣрцевъ. Онъ писалъ полемическія и апологетическія сочиненія на испанскомъ языкѣ, замѣчательное произведеніе объ историческомъ значеніи праздника Пасхи—«*Pascalogia*»—на итальянскомъ и его главное религіозно-философское сочиненіе «*Matteh Dan*» (Посохъ Дана *)—на еврейскомъ языкѣ. Книга эта, называемая также «Вторымъ Кузари», направлена преимущественно противъ караизма, такъ какъ она стремится доказать, что устное преданіе существовало еще во времена Библии и потому не можетъ быть измышленно, что учителя Талмуда ни въ какомъ случаѣ не посмѣли бы выразить какое либо противорѣчіе противъ письменнаго закона и что они были хорошо знакомы со всѣми науками. Заключение сочиненія составляетъ глава о еврейскомъ календарѣ, въ которомъ Нето полемизируетъ противъ Коперника и картезіанской философіи. Нето былъ приверженцемъ другого философскаго направленія, которое, однако, не менѣе противорѣчило религіозно-философскому направленію синагоги и исповѣданіе котораго впоследствии причинило ему немало

* Слово *Данъ* въ этомъ случаѣ означаетъ имя автора, ибо оно составлено изъ первыхъ буквъ названія Давида Нето. Ред.

хлопотъ и непріятностей. Историческую цѣнность имѣютъ его сообщенія о португальской инквизиціи, которыя онъ написалъ на испанскомъ языкѣ и которыя впоследствии служили историческимъ источникомъ для исторіи этого ужаснаго института. Давидъ Нето былъ образованный человѣкъ, знавшій много языковъ и не лишенный остроумія и глубокомыслія. Если же онъ, не смотря на это, не имѣлъ особенно выдающагося вліянія, то это слѣдуетъ приписать обстоятельству того времени, которыя не благоприятствовали подобнымъ стремленіямъ, и недостатку цѣльности и связности въ его трудахъ и изслѣдованіяхъ, вращавшихся на столь многихъ поприщахъ человѣческаго знанія.

Обращаясь вновь къ амстердамской общинѣ, мы замѣчаемъ тамъ развитіе весьма оживленной умственной жизни, оставшейся, однако, безъ особеннаго вліянія на произрастаніе общеврейской культурной жизни и не привлекавшей даже къ себѣ болѣе глубокіе умы въ самой Голландіи. Существенную черту общинной жизни образовала странная смѣсь романтизма и мистики, испанской грандецы и талмудическаго благочестія; помимо этого, тамъ царствовалъ фанатизмъ, который можно объяснить себѣ лишь личными отношеніями большей части членовъ этой общины, лишь съ неимовѣрными усиліями спасшихся отъ темницъ и костровъ инквизиціи. Но именно этотъ фанатизмъ былъ причиной отчужденія отъ нея нѣкоторыхъ свободныхъ и независимыхъ членовъ, которые въ состояніи были проложить новые пути еврейской умственной жизни. «Тутъ были семейства переселенцевъ, которыя болѣе столѣтія, въ нѣсколькихъ поколѣніяхъ подъ рядъ, не только внѣшнимъ образомъ жили въ христіанствѣ, но и были въ немъ воспитаны, которыя сами слѣдили за собою, какъ слѣдили за ними и другіе, тщательно избѣгая всякаго отступленія, въ которыхъ традиціи еврейства все болѣе и болѣе изглаживались и которыя, раздраженные притѣсненіями, тѣмъ сильнѣе питали въ себѣ ненависть къ тому, что они должны были выставять на показъ. Естественно, что они тѣмъ сильнѣе и искреннѣе привязывались къ единичнымъ воззрѣніямъ и обрядностямъ и усердно изучали Библію, чтобы такимъ образомъ интенсивнѣе сохранить въ своемъ сознаніи различіе между старой и новой вѣрой. Когда они прибывали въ свободную страну, то ихъ обдавало освѣжающимъ дуновеніемъ, они входили въ то іудейство, какое они заставляли, хотя бы многое казалось имъ незнакомымъ и страннымъ. Но всѣ-ли были довольны этимъ, не натыкалась-ли душа ихъ на новыя колючки, находя совершенно иную дѣйствительность, чѣмъ ту, которую они съ трепетнымъ ожида-

ніежъ легѣли въ груди своей?» Большая часть изъ нихъ, правда, подавили въ себѣ свои идеальныя стремленія; они остались на поверхности явленій, удовлетворялись тѣмъ, что они нашли, и старались поэтически разукрасить его. Мы еще познакомимся съ цѣлой толпой такихъ марранскихъ поэтовъ. Другіе страдали въ тиши и истекали кровью вслѣдствіе разъядавшихъ ихъ душу глубокихъ противорѣчій. Исторія же рассказываетъ только о двухъ свободныхъ умахъ, которые возмущались своими цѣпями, но которые, освободившись отъ этихъ цѣпей, были потеряны для синагоги. Одинъ изъ нихъ былъ *Уріель да Коста*, другой же—*Барух Спиноза*!

Уріель да Коста изъ Оппорто (около 1590 — 1640) болѣе извѣстенъ по разукрасившей его жизнь и страданія драмѣ новѣйшаго нѣмецкаго писателя, чѣмъ по своимъ произведеніямъ. Онъ происходилъ изъ строго-католическаго марранскаго семейства; уже въ юныхъ лѣтахъ, некоимъ страстнымъ стремленіемъ къ чистой вѣрѣ, перешелъ въ іудейство, но здѣсь вскорѣ отрезвился, наткнувшись, съ одной стороны, на каббалистическое суевѣріе, а съ другой—на упорную приверженность къ букмъ. Ему пригрозили отлученіемъ, и онъ вступилъ въ открытую борьбу съ учителями синагоги. Онъ хотѣлъ написать сочиненіе противъ «фарисеевъ», противъ раввинскаго іуданства вообще. Но его предупредилъ еврейскій врачъ въ Амстердамѣ *Самуилъ де Сильва*, который (1623) обнародовалъ на португальскомъ языкѣ разсужденіе о безсмертіи души, «чтобы опровергнуть невѣжество одного противника, который въ своемъ сумасбродствѣ держится многихъ заблужденій». Такое возраженіе еще болѣе должно было раздражать да Косту. Онъ поэтому поспѣшилъ издать, также на португальскомъ языкѣ, свое уже давно подготовленное сочиненіе «*Examen das tradiçoes Phariseas conferidas com a Ley*» (Исслѣдованіе фарисейскихъ традицій въ сравненіи съ закономъ). Если де Сильва называлъ его «слѣпымъ и неспособнымъ», то онъ за то называлъ его «клеветникомъ». Его подвергли отлученію, которое тяжелымъ гнетомъ давило его въ теченіе 15 лѣтъ. Нѣсколько разъ онъ провозглашалъ свое раскаяніе, нѣсколько разъ его вновь подвергали отлученію, пока, наконецъ, онъ, въ несогласіи съ самимъ собою и съ своими современниками, самъ въ 1640 г. не лишилъ себя жизни. Въ видѣ памятника о своей, вслѣдствіе преслѣдованій и фанатизма, разрушенной жизни, онъ оставилъ нѣчто въ родѣ автобіографіи: «*Exemplar humanae vitae*» (Примѣръ человѣческой жизни), въ которой онъ въ страстныхъ выраженіяхъ обнаруживаетъ свою планет-

ную ненависть къ раввинамъ. Но эта страстная ненависть, естественно, увлекла его на путь несправедливыхъ обвиненій, и такимъ образомъ ни его жизнь, ни его произведенія не представляютъ собою такого значенія, чтобы окружить ихъ ореоломъ мученичества. Да Коста интересенъ только какъ борецъ того времени, когда плѣнники осмѣливались стремиться къ разрушенію своихъ цѣпей. Въ то время, какъ онъ въ амстердамской синагогѣ позволилъ подвергать себя палочнымъ ударамъ и затѣмъ долженъ былъ ложиться на порогъ Божьяго дома, дабы всѣ присутствующіе перешагнули чрезъ него,—въ то же время въ Венеціи единомышленникъ его, который только искусно умѣлъ скрывать свои убѣжденія, жилъ и проповѣдывалъ то самое раввинское ученіе, которое онъ втайнѣ громилъ и осмѣливалъ,—это именно Леонъ де Модена! Такимъ-то образомъ это переходное время было создано для того, чтобы произвести новое міровоззрѣніе, высокій идеалъ котораго носилъ въ душѣ лишь одинъ человекъ—Спиноза.

Барухъ Спиноза (1632—1677) происходилъ изъ благородной семьи, которая убѣжала изъ Испаніи въ Нидерланды отъ преслѣдованій инквизиціи. Въ Амстердамѣ онъ посѣщалъ школу уже упомянутаго выше раввина Саула Мортейры, гдѣ онъ виѣстѣ съ другими уже также упомянутыми современниками, какъ Мойсей Закуто и др., изучалъ раввинскую письменность. По всей вѣроятности, тамъ преподавали ему и еврейскую религіозную философію и такимъ образомъ онъ познакомился съ сочиненіями и воззрѣніями Маймонида, Леви б. Герсона, Хисдая Крескаса, но также и съ ученіями Каббалы. Но вскорѣ стѣны школы сдѣлались слишкомъ тѣсными для его великаго ума. Будучи всего 24 лѣтъ, онъ «изъ-за своихъ ужасныхъ заблужденій» уже былъ изгнанъ изъ еврейскаго общества и подвергнутъ великой синагогальной анаемѣ. Съ тѣхъ поръ Спиноза оставался одинокимъ мыслителемъ и не присоединился ни къ какому вѣроисповѣданію. Къ іудаизму, официальные представители котораго выступили противъ него такъ враждебно, онъ относился весьма холодно и отрицательно, что, однако, не мѣшало ему пользоваться его выдающимися твореніями для созиданія своей собственной системы.

Спиноза—оригинальный мыслитель, какихъ мало. Если же, не смотря на это—и притомъ не безъ успѣха—пытались отыскивать источники его системы и если на этомъ пути добрались до еврейскихъ религіозныхъ философовъ и даже до каббалистовъ среднихъ вѣковъ, то это лишь очень мало или даже нисколько не лишаетъ его системы ея оригинальности, такъ

какъ система эта не могла же выскочить въ свѣтъ готовою, а сложилась постепенно какъ результатъ сравнительнаго и тщательно взвѣшивающаго мыслительнаго процесса.

Уже выше было упомянуто, что Спиноза уже въ молодости зналъ религіозно-философскія сочиненія Маймонида, Леви б. Герсона, Хисдая Крескаса и экзегетическія произведенія Авраама ибнъ Эзры, Раши, Кинхи и даже каббалистическіе трактаты Авраама де Герреры и др. И доказано также, что нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій имѣли болѣе или менѣе значительное вліяніе на зарожденіе и образованіе, а также на окончательное построеніе его философскаго міровоззрѣнія. Можно, пожалуй, съ достовѣрностью предположить, что Спиноза, въ юные годы, возмущенный преслѣдованіями амстердамскихъ раввиновъ, устранилъ отъ себя все, что имѣло какую нибудь связь съ іудаизмомъ, и сблизился съ раціоналистическимъ мышленіемъ Картезія. И это болѣе чѣмъ остроумное предположеніе, если, далѣе, выступленіе Спинозы изъ сферы картезіанскаго мышленія связываютъ съ знаменитымъ словомъ этого философа о трехъ чудесахъ—твореніи изъ ничего, свободѣ человѣческой воли и Бого-человѣкѣ—которые являлись Картезію данными фактами, которые не могутъ поняты спекуляціей, а должны быть признаны какъ полная дѣйствительность.

Отсюда обратный путь къ еврейскому мышленію уже былъ проложенъ самъ собою. Ибо этимъ мыслителямъ уже первые два чуда являются моментами, подлежащими философскому изслѣдованію. И такимъ образомъ въ первыхъ философскихъ трактатахъ Спинозы уже замѣчаются слѣды того философскаго воззрѣнія на понятіе о Богѣ, какому училъ іудаизмъ, и того развитія идеи о божествѣ, какое создано Каббалой изъ неоплатоническихъ элементовъ. Если Спиноза опредѣляетъ Бога какъ совершеннѣйшее существо, которому можно приписать безконечныя качества, изъ коихъ каждое въ своемъ родѣ есть безконечно совершенное, то не трудно усмотрѣть въ этомъ начала еврейской теософіи. Его «Tractatus theologico-politicus» есть опредѣленіе различія между религіей и наукой, находящееся въ своихъ философскихъ частяхъ подъ вліяніемъ Маймонида, а въ экзегетическихъ—подъ вліяніемъ Ибнъ Эзры. Вліяніе Маймонида сказывается въ его воззрѣніяхъ на пророчество и чудеса, вліяніе же Ибнъ Эзры обнаруживается въ его библейско-критическихъ изслѣдованіяхъ, на основаніи которыхъ Спинозу величаютъ «отцомъ библейской критики». Но, само собою разунѣтся, что онъ въ своихъ умозаключеніяхъ идетъ гораздо далѣе воззрѣній этихъ вѣрующихъ мыслителей, которые стремились къ мирному разрѣшенію фило-

софскихъ проблемъ, между тѣмъ какъ онъ восторженно проповѣдывалъ освобожденіе науки отъ теологическихъ путъ. Но наиболѣе сильно вліянія эти выступаютъ въ «Этикѣ» Спинозы. Если его основная философская мысль, что Богъ—все, а все въ Богѣ, что мышленіе и пространство суть оба Его атрибута, обнаруживаетъ явное созвучіе съ мистическою философіей Каббалы и ея ученіемъ объ эманацин, съ ея «Безконечнымъ» (En Sof) и «Тайнаго самоограниченія Бога» (Sod Nazimzum), съ одной стороны, равно какъ съ подобными же выводами Крескаса — съ другой, то въ его опредѣленіи субстанціи—такъ какъ одна субстанція не можетъ быть производима отъ другой, то она должна быть причиной самой себя, т. е. существованіе принадлежитъ къ ея природѣ (*ad naturam substantiae pertinet existere*)—можно узнать вліяніе Авраама Герреры, который; по всей вѣроятности, на основаніи болѣе древнихъ источниковъ, но почти въ такихъ же выраженіяхъ опредѣляетъ субстанцію, точно также, какъ и онъ устанавливаетъ положеніе, что не можетъ быть двухъ или нѣсколькихъ субстанцій съ одними и тѣми же атрибутами, что опять-таки составляетъ одно изъ важнѣйшихъ ученій Спинозы.

Какъ существенное воздѣйствіе еврейской религіозной философій можно считать идею «объ интеллектуальной любви къ Богу», которая у Спинозы, какъ у Крескаса и Маймонида, есть результатъ точнаго познанія вещей. По Крескасу, настоящая цѣль жизни—это «нѣчто, повидимому, незначительное, но тѣмъ не менѣе весьма важное нѣчто, что не есть ни одно лишь познаніе и ни одно лишь дѣйствіе — это искренняя любовь къ Богу». Такимъ образомъ, подобно вѣрующему мыслителю Крескасу, и Спиноза видитъ величайшее благо и высочайшее блаженство въ этомъ удовлетвореніи преданностью къ Богу, въ этой безконечной любви къ Нему. Съ Аристотелевскимъ же философомъ Маймонидомъ онъ имѣетъ то общее, что онъ также признаетъ, что это благо и это блаженство проистекаютъ изъ познанія и предполагаются наивысшимъ удовлетвореніемъ человѣческаго интеллекта. Чѣмъ болѣе духъ проникнуть этой вѣчной любовью, тѣмъ болѣе въ немъ безсмертнаго. Это и есть основной выводъ этики Спинозы, въ которой онъ свободу, добродѣтель и счастье человѣка восхваляетъ какъ цѣль всякихъ стремленій на землѣ и исходную точку человѣческаго совершенства въ этической жизни.

Для еврейской духовной жизни весьма лестно, что Спиноза изъ нея происходитъ и что онъ въ состояніи былъ черпать изъ нея такіе важные импульсы, какъ бы далеко ни ушли отъ этой культурной жизни великіе

результаты его философскаго пантеизма, какъ ревностна ни была бы его борьба противъ выдающихся мыслителей еврейско-испанской эпохи, какъ представителей перипатетическихъ идей, и какъ сильно ни было бы впоследствии его нерасположеніе къ той религіи, изъ лона которой онъ произошелъ. Но Спинозу именно нельзя причислить ни къ какой общинѣ и ни одна не можетъ предъявлять на него свое право. Онъ принадлежитъ человечеству, въ исторіи развитія котораго его философское міровоззрѣніе представляетъ собою одинъ изъ величайшихъ памятниковъ въ побѣдоносномъ походѣ ума чрезъ мракъ среднихъ вѣковъ къ свѣту новаго времени *.

Какъ одиноко стоялъ этотъ мыслитель среди своего времени и окружающаго общества, это лучше всего видно изъ глубокаго молчанія, которое хранитъ современная ему литература о его, производившей міровой переворотъ философіи. Изъ еврейскаго лагеря не слышно ни одного звука противорѣчія, ни одного возраженія. Только искры анафемы суть единственный отвѣтъ на его вызывающія къ защитѣ нападки на родную религію. И тѣмъ не менѣе еврейская община въ Амстердамѣ была самая образованная во всей Европѣ. Тамъ жили поэты и писатели безъ числа, но и безъ значенія. Диллетантизмъ въ прозѣ и въ стихахъ получилъ въ этихъ сферахъ страшное распространеніе. Въмѣсто горячаго и непосредственнаго поэтическаго чувства, явилась легкомысленная игра чувствами и идеями; дѣлаются большія приготовленія, но за ними слѣдуютъ мизерныя, весьма малозначущія выполненія. Но образуется, напротивъ того, настоящій культъ дружбы, который всѣхъ этихъ стихокропателей провозглашаетъ великими поэтами и куритъ имъ ошіямъ. Среди своей веселой и легкой игры музами, они ничего не замѣчаютъ и не чувствуютъ той опасности, которая грозитъ имъ и ихъ вѣрѣ со стороны того философскаго міровоззрѣнія, которое въ тѣ времена создалъ едва-ли серьезно замѣченный и во всякомъ случаѣ презираемый ими Спиноза.

Исторія называетъ только нѣкоторые единичныя исключенія; но и съ ихъ стороны едва-ли сдѣланы были попытки къ научному опроверженію системы Спинозы. Къ этимъ исключеніямъ причисляли обыкновенно одного

* Разумѣется, что авторъ выражаетъ здѣсь свое личное мнѣніе, нѣсколько несогласное съ воззрѣніями представителей іудаизма, напр., С. Д. Луццатто, С. Мунка, М. Іоеля, Ф. Мизеса и др.

марранскаго писателя, который былъ прежде лейбъ-медикомъ государя и профессоромъ философіи при саламанкскомъ университетѣ, пока инквизиція не захватила его и, какъ тайнаго еврея, не томила три года въ своихъ темницахъ. Это — *Балтазаръ Оробіо де Кастро*. Возвратившись въ Амстердамъ въ лоно еврейства, онъ въ то же время выступилъ и на защиту его противъ нападокъ христіанъ. Въ своей полемикѣ противъ Филиппа ф. Лимборха, онъ рѣшительно выступилъ на защиту ученій еврейской религіи, точно также какъ и въ нѣкоторыхъ мелкихъ сочиненіяхъ, относящихся къ мессіанскимъ предсказаніямъ пророка Исаи, къ вѣчной обязательности закона Моисеева и третье изъ которыхъ направлено противъ непоименованнаго еврея, «отрицающаго законъ Моисея» — можетъ быть, именно противъ Спинозы, если не считать болѣе вѣрныхъ другой варіантъ, по которому сочиненіе это имѣетъ въ виду врача Жуана де Прадо. Косвеннымъ образомъ ученый Оробіо де Кастро выступилъ противъ этики Спинозы, съ которыми онъ, впрочемъ, находился въ перепискѣ, въ своемъ сочиненіи «*Certamen philosophicum*», направленномъ противъ Іоанна Бреденборга, который изъ обвинителя Спинозы превратился въ его приверженца. Для него Спиноза прежде всего былъ атеистомъ, съ которымъ ему казалось недостойнымъ бороться, пока его ученіе не проникло въ болѣе широкіе круги. Но когда онъ увидѣлъ, что ученые, равно какъ и не ученые «принимаютъ догматы Спинозы», тогда онъ рѣшился обнародовать вышеупомянутое опроверженіе, которое было тѣмъ желательнѣе для противниковъ Спинозы, что оно исходило отъ одного изъ ученѣйшихъ единовѣрцевъ философа. Оробіо де Кастро былъ такимъ образомъ единственный сознавшій опасность и пытавшійся устранить ее.

Другіе только тамъ и сямъ слегка коснулись философской области Спинозы; можетъ быть, они опасались послѣдствій такой умственной работы и вспоминали о судьбѣ того Элиша б. Абуіа, который, «перешагнувъ за предѣлы сада изслѣдованія», «растопталъ молодыя растенія»; но можетъ быть, что они не чувствовали себя достаточно сильными, чтобы опровергнуть его крѣпко установленныя философскія положенія. Весьма вѣроятно также и то, что новая вѣра, пріобрѣтенная ими цѣною борьбы и преслѣдованій, была имъ слишкомъ дорога для того, чтобы подвергать ее философскимъ сомнѣніямъ. Поэтому они удовольствовались несравненно болѣе невинною умственной работой — поэзіей и популярно-научными трудами. Едва-ли стоитъ труда исчислять здѣсь имена тѣхъ марранскихъ поэтовъ, которые въ Амстердамѣ пробовали тогда свои поэтическія силы въ латин-

скихъ, испанскихъ, португальскихъ и еврейскихъ пѣсняхъ. Но тѣмъ не мѣнѣе нельзя не признать страннымъ то явленіе, что ни одинъ изъ этихъ поэтовъ не былъ въ состояніи создать что нибудь дѣйствительно замѣчательное, между тѣмъ какъ жизнь каждаго изъ нихъ сама по себѣ является намъ поэмой, богатой романтическими и поэтическими, элегическими и трагическими впечатлѣніями. Почти всѣ они лишь съ величайшею опасностью жизни избѣгли темницъ и костровъ инквизиціи; почти всѣ они должны были выдержать страшную борьбу и преслѣдованія прежде чѣмъ они вернулись въ лоно іудаизма; почти всѣ они отказались отъ выдающагося общественнаго положенія, потому что имъ невыносима была ихъ фальшивая роль, и отправились въ неизвѣстность, въ необеспеченную будущность. Нужно относиться съ уваженіемъ къ мужеству и непоколебимости убѣжденій этихъ мужей, и надо скорѣе сожалѣть о тѣхъ неблагоприятныхъ обстоятельствахъ и тѣхъ теченіяхъ времени, которыя не дали этимъ мужамъ возвыситься до настоящихъ героев мысли и царей поэзіи.

Такимъ образомъ, ихъ поэтическія произведенія болѣе интересны вслѣдствіе судьбы ихъ авторовъ, чѣмъ по ихъ матеріалу и поэтическому содержанію. Весьма естественно, что они и на чужбинѣ не забыли языка своей родины, и также подражали формамъ испанской поэзіи. Однимъ изъ первыхъ поэтовъ въ амстердамской португальской общинѣ является упомянутый уже *Давидъ Абенатаръ Мело*, который послѣ спасенія изъ инквизиціонной тюрьмы, какъ бы въ благодарность за свое чудесное спасеніе, пытался переложить въ испанскіе стихи тѣ псалмы, которые служили ему утѣшеніемъ и опорой въ его страданіяхъ. Этотъ переводъ Псалтыри появился въ 1626 г. во Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Объ этомъ переводѣ не безъ основанія говорили, что въ немъ заключается нѣчто болѣе чѣмъ обыкновенный переводъ, такъ какъ въ этихъ религіозныхъ гимнахъ поэтъ излагалъ свои собственныя страданія, изливалъ свое собственное горе и такимъ образомъ превратилъ старыя мелодіи въ «трогательное изображеніе настоящаго». Но этого Давида ибнъ Атара Мело должно считать не только однимъ изъ первыхъ, но также и однимъ изъ лучшихъ поэтовъ. Впослѣдствіи поэтическій элементъ все болѣе и болѣе ослабляется и вырождается въ пустую игру римами и словами. Испанскій переводъ Псалмовъ, изданный въ Амстердамѣ не болѣе какъ четверть вѣка спустя, молодымъ поэтомъ *Ионой Абраванелемъ*, отпрыскомъ этой извѣстной фамиліи, можетъ служить самымъ характеристическимъ примѣромъ этого ослабленія и вырожденія поэтическаго чувства.

Не многими болѣе замѣчательны были такъ называемые героическіе поэты, которые жили и писали еще ранѣе, отчасти уже въ самой Испаніи. Героями они могли быть, и дѣйствительно болѣею частью были таковыми, но отнюдь не поэтами и во всякомъ случаѣ весьма и весьма незначительными. Въ то время, когда христіанская Испанія славословила блестящіе подвиги своихъ героевъ въ большихъ поэмахъ, и они воспѣвали героевъ своей исторіи въ этическихъ произведеніяхъ. Такъ, названный уже выше *Іаковъ Узіель*, жившій, впрочемъ, въ Венеціи, воспѣвалъ царя Давида въ эпосѣ такого же названія; другой, *Мигуэль де Сильвейра*, написалъ пѣсню «Масабео», которую одинъ молодой легковоспламеняющійся поэтъ дерзнулъ сравнить съ героическими пѣснями Гомера, Виргилія, Тасса и Камюэнса. Гомеръ, — говорилъ онъ, — божественъ, Виргилій высокъ, Тассо глубокъ, Камюэнсъ достоинъ удивленія, но Сильвейра — героиченъ! Но тотъ, который произнесъ это сужденіе, самъ былъ несравненно болѣе даровитый поэтъ, чѣмъ этотъ «докторъ Сильвейра». Это былъ *Антоніо Энрикецъ Гомецъ*, «еврейскій Кальдеронъ», создавшій для испанской сцены болѣе 22 комедій, изъ которыхъ нѣкоторыя считались даже произведеніями вѣнхристіаннѣйшаго изъ всѣхъ поэтовъ и, какъ таковыя, были играны въ Мадридѣ съ громаднымъ успѣхомъ. Энрико Гомецъ также былъ марранъ, и изображеніе его сожжено было на кострѣ въ Севиллѣ. Въ формѣ героической пѣсни онъ воспѣвалъ «Самсона», въ уста котораго онъ вложилъ тѣ чувства, которыя, вѣроятно, волновали и переполняли его собственную душу:

О, Боже мой, Боже! время то близко,
О, пошли лишь Твой духъ и лучъ одинъ отъ Тебя,
Да силы рукъ, чтобы свершила она то дѣло,
Чтобы рушилась власть чужая на мѣстѣ этомъ!

Другимъ библейскимъ матеріаломъ онъ весьма удачно пользовался въ своемъ драматическомъ произведеніи: «*La prudente Abigail*». Энрикецъ Гомецъ занимаетъ въ испанской литературѣ почетное мѣсто, но для литературы своего племени, котораго онъ былъ вѣрнымъ сыномъ, онъ имѣлъ лишь второстепенное значеніе. Съ нимъ мы снова возвращаемся на амстердамскую почву, которая для марранскихъ диллетантовъ, должно быть, была во многихъ отношеніяхъ весьма плодородною. Толпами являются они тамъ и собираются въ академіяхъ, школахъ и союзахъ, которые всѣ посвящены были поэзіи. Щедрость еврейскихъ меценатовъ, всеобщій инте-

ресъ образованной португальской общины къ поэтамъ и поэтическимъ произведениямъ, знаменитыя во всемъ мѣрѣ типографіи—все соединилось для того, чтобы сдѣлать Амстердамъ разсадникомъ марранско-еврейской поэзіи. Только сама поэзія отсутствовала. Чтобы пробудить ее, одинъ ученый, который за свои заслуги былъ назначенъ пфальцграфомъ и испанскимъ резидентомъ въ Нидерландахъ, еврей *Мануэль Бельмонте*, основалъ въ 1676 г. поэтическую академію. Онъ, также сдѣлавшій нѣкоторыя попытки на поэтическомъ поприщѣ, самъ предсѣдательствовалъ въ этомъ союзѣ поэтовъ; кромѣ него, судьями по раздѣлѣ премій состояли *Исаакъ де Рокамора*, который, будучи марраномъ, достигъ поста духовника императрицы Маріи Австрійской, но въ 1643 г. возвратился къ вѣрѣ своихъ отцовъ, и *Исаакъ Гомецъ де Софа*, также марранъ, писавшій стихи на латинскомъ языкѣ. Въ качествѣ «Mantenedor de la Justa Poetica» функционировалъ неутомимый, плодовитый писатель *Даніилъ Леви де Барріосъ*. Но, къ сожалѣнію, и академія не была въ состояніи ни создать поэзію, ни плодотворно развивать ее, точно также какъ и 30 существовавшихъ въ Голландіи поэтическихъ союзовъ, по образцу которыхъ, вѣроятно, основана была и эта академія, не были въ состояніи вдохнуть новую жизнь въ голландскую поэзію. Поэтому изъ пестраго ряда поэтизировавшихъ маррановъ назовемъ лишь нѣкоторыхъ, которые по своей жизни и своимъ произведениямъ характеристичны для всѣхъ остальныхъ. Такъ, назовемъ извѣстнаго подъ именемъ Даніила Іегуды поэта *Николая де Оливера-и-Фуллану*, который въ качествѣ полкового командира сражался противъ Франціи и который и помимо этого—въ качествѣ географа и картографа—пріобрѣлъ нѣкоторую славу, и который въ часы досуга вздымался на Парнасъ. Какъ онъ, такъ и его супруга, донна *Изабелла Корреа*, также принадлежали къ академіи. Объ этой Изабеллѣ испанская литература можетъ рассказать больше чѣмъ еврейская. Она перевела на испанскій языкъ знаменитую буколическую поэму Гварини «*Pastor Fido*», гдѣ романтическая попка почти еще болѣе выдавалась, чѣмъ въ языкахъ итальянскомъ и французскомъ. Ея произведение «признается однимъ изъ тѣхъ немногихъ трофеевъ, которые прекрасный полъ пріобрѣлъ въ поэзіи». Изабелла Корреа сочиняла, впрочемъ, и собственные стихи. Объ ней современный ей поэтъ вѣщаетъ, что она—

... Пѣла болѣе краснорѣчивыя слова,
Чѣмъ безконечная толпа заикающихся поэтовъ.

Марранскаго происхожденія были также и нѣкоторыя другія женщины—

поэты, какъ, напр., *Изабелла Энрикецъ*, *Сарра де Фонсека*, *Пинто-и-Пиментель*, *Мануэла Нуньесъ де Алмейда* и др., о поэтическихъ произведеніяхъ которыхъ извѣстно, однако, очень мало достовѣрнаго.

Тѣмъ усерднѣе старались писатели-мужчины увѣковѣчить въ потомствѣ память этихъ поэтовъ. Наврядъ-ли, однако, стоило бы прочесть произведенія, которыя они признавали безсмертными и которыя такъ тщательно перечислены у упомянутаго уже *Даніила Леви де Барріоса*. Къ самому де Барріосу, быть можетъ, слѣдовало бы отнести снисходительнѣе, чѣмъ это дѣлалось обыкновенно до сихъ поръ. Онъ не былъ, правда, универсальнымъ гениемъ, но въ немъ нельзя также видѣть только ничтожнаго ренача-попрошайку, какимъ онъ можетъ показаться на первый взглядъ. Онъ былъ вѣрнымъ отраженіемъ эпохи, въ которую родился и которая поставила его въ такія странныя жизненные условія. Спѣшно и неустанно скитался онъ по свѣту, разбрасывалъ по пути тысячи бѣгло написанныхъ листковъ, которые потомъ собиралъ и посвящалъ многочисленнымъ меценатамъ своей нузы. Одновременно съ этимъ онъ испытывалъ свои силы по всѣмъ отраслямъ знанія; онъ является не только лирическимъ поэтомъ и драматургомъ, но также каббалистомъ, историкомъ и философомъ. Нигдѣ ему не удавалось, впрочемъ, создать ничего сколько нибудь выходящаго изъ рамокъ посредственности. Исторія литературы обязана ему единственно только перечнемъ именъ всѣхъ современныхъ ему поэтовъ, собиравшихся тогда въ Амстердамъ, въ академіи, вокругъ пфальцграфа Мануэля де Бельмонте.

Болѣе серьезныя стремленія обнаруживаются среди ученыхъ марранскаго кружка. Изъ нихъ *Тома де Пинедо* (1614 — 1679) извѣстенъ какъ географъ. Онъ издалъ «De urbibus» Стефана Византійскаго (Stephanus Byzantinus) съ примѣчаніями, въ которыхъ воспользовался спеціальными своими свѣдѣніями по части еврейства. *Педро Тейксейра* оставилъ послѣ себя «Путешествіе изъ Индіи въ Италію», а также историческую монографію «О персидскихъ и гармузскихъ царяхъ». *Іосифъ Семахъ Аріасъ* перевелъ кое-что изъ Іосифа Флавія, а *Давидъ Узіель де Аммаръ* перевелъ многія сочиненія Филона на испанскій языкъ. Медицинскія сочиненія писали *Эммануилъ Гомецъ* и *Эммануилъ Розалесъ*, возведенный португальскимъ королемъ въ достоинство пфальцграфа. Розалесу приписываютъ также нѣсколько сочиненій на еврейскомъ языкѣ, между прочимъ полемическое сочиненіе противъ лже-мессіи Саббатаи Цеви. *Іаковъ де Кастро*, кромѣ сочиненій по медицинѣ, написалъ также сборникъ рѣчей религіознаго содержанія «Para o dio santo de Kipur». Исключительно родной почвы

держались лишь немногіе изъ писателей того времени. Имъ не доставало знанія еврейскаго языка. Они еще не успѣли его себѣ настолько усвоить, въ короткое время послѣ своего обращенія, чтобы имѣть возможность писать на этомъ языкѣ и о немъ самомъ. Только развѣ одни раввини и проповѣдники португальскихъ общинъ занимались еще еврейскимъ языкомъ. Изъ нихъ уже упомянуто объ *Яковѣ Абендаи*, который перевелъ на испанскій языкъ «Al-Chazarî» Іегуды Галеви. Онъ велъ на еврейскомъ языкѣ полемику съ *Антоніемъ Гульзіусомъ* и написалъ на томъ же языкѣ замѣтки къ комментаріямъ Соломона бенъ Мелеха на Библию, а также пробовалъ перевести «Мишну» на испанскій языкъ. Латинскій переводъ «Мишны» былъ предпринятъ братомъ этого ученаго, *Исакомъ Абенданой*. Оба перевода, однако, остались не напечатанными.

Своеобразное положеніе въ ряду этихъ beaux esprits занимаетъ *Яковъ Иуда Леонъ Темпло* (1605—1671). Онъ былъ также наррагскаго происхожденія, но приобрѣлъ себѣ славу не какъ литераторъ, а какъ художникъ. Онъ былъ специалистомъ по еврейской археологій, особенно же по отношенію къ Іерусалимскому храму со всѣми деталями его устройства. Онъ составилъ на испанскомъ языкѣ описаніе Соломонова храма и перевелъ это описаніе на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ «Tabnith Nekhal» (Модель Храма). Къ этому описанію былъ приложенъ чертежъ храма въ уменьшенномъ масштабѣ, вызвавшій въ свое время такую сенсацію, что книга эта была тотчасъ же переведена на латинскій, голландскій, французскій, а по инициативѣ герцога Брауншвейгскаго также и на нѣмецкій языкъ. Описаніе, составленное по Іосифу и де Россі, служитъ въ сущности только объяснительнымъ текстомъ къ художественно-выполненному рисунку. Впослѣдствіи Темпло издалъ также описанія и рисунки Скинии, Кивота Завета, Херувимовъ и такъ называемый «Theatrum figuratum», т. е. болѣе чѣмъ 200 рисунковъ, изображающихъ предметы, о которыхъ упоминается въ Талмудѣ. Сынъ Темпло уступилъ «Theatrum figuratum» одному голландскому ученому для его перевода Мишны на латинскій языкъ. Отдѣльныя виньетки, весьма остроумныя по замыслу и художественныя по выполненію, наглядно изображали соотвѣтственные описанія изъ Талмуда характерными рисунками, или же искусно подысканною характерною чертой. Другіе труды Темпло, переводъ Псалмовъ на испанскій языкъ подъ заглавіемъ «Las Alabanzas de Sancitad», религіозныя диспуты съ христіанскими богословами и т. п., не представляютъ особенной цѣнности. Онъ имѣлъ по преимуществу артистическое значеніе, цѣнившееся

въ эту эпоху антикварской учености, естественно, тѣмъ выше, тѣмъ рѣже встрѣчалось оно въ кругу еврейскихъ ученыхъ. Со времени Авраама де Порталеоне никто не занимался такъ ревностно еврейской археологіей и не подвинулъ ее столько впередъ какъ Іаковъ Тенцло.

Почти одновременно съ нимъ амстердамскій раввинъ *Соломонъ де Оливейра* (1650—1708) занимался другою отраслью знанія, а именно изслѣдованіемъ законовъ библейскаго и новоеврейскаго стихосложенія. Въ своемъ словарѣ римъ «*Scharschoth Gabluth*» (Перепутанныя Цѣпи) онъ дополнилъ то, что было написано уже на эту тему предшествовавшими изслѣдователями, начиная съ Авраама ибнъ Эзры, а именно Саадіей-ибнъ Дананомъ, Монсеемъ ибнъ Хабибомъ, Самуиломъ Аркевольти, Іаковомъ Романомъ и др. Кромѣ того онъ составилъ нѣчто въ родѣ еврейской риторики съ приѣрами, озаглавленной «*Ajelet Ahabim*» (Граціозная Лань), въ которой воспѣвается жертвоприношеніе Исаака. Впослѣдствіи это произведение было причислено въ качествѣ эпопеи къ болѣе цѣннымъ произведеніямъ новоеврейской поэзіи. Сборникъ («Диванъ») стихотвореній Оливейры существуетъ еще въ рукописи. Многочисленные учебники, грамматики и переводы на еврейскій и португальскій языки свидѣтельствуютъ о прилежаніи этого автора, которому нельзя отказать въ нѣкоторой дозѣ поэтическаго дарованія.

Сколько можно судить, въ марранскихъ кружкахъ въ концѣ семнадцатаго вѣка испанскій языкъ былъ вытѣсненъ португальскимъ *. По крайней мѣрѣ чаще встрѣчаются переводы съ португальскаго и на португальскій языкъ, а также сочиненія на португальскомъ языкѣ. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся представителей португальской поэзіи начала восемнадцатаго столѣтія является марранскій еврей *Антоніо Хозе де Сильва* (1705—1739). Драмы и стихотворенія, написанныя имъ, представляютъ собою цѣнный вкладъ въ литературную сокровищницу Португаліи. Ему тоже пришлось умереть на кострѣ за свою религію. Передъ смертію онъ изложилъ свое исповѣданіе вѣры слѣдующими словами: «Я исповѣдаю вѣру, о которой вы сами учитѣ, что она является Божественнымъ Откровеніемъ. Богъ возлюбилъ эту вѣру. Я убѣжденъ, что Онъ любитъ ее до сихъ поръ, тогда какъ вы полагаете, что Онъ ее болѣе не любитъ и такъ какъ вы полагаете это, вы осуждаете на смерть тѣхъ, кто убѣжденъ, что Богъ любить до сихъ поръ то, что онъ любилъ прежде»!

* Скорѣе это зависѣло отъ мѣсторожденія марранскихъ авторовъ. *Ред.*

Антонио Хозе де Сильва не оставилъ никакихъ вкладовъ въ собственно-еврейскую литературу. Вообще изъ стихотворныхъ и прозаическихъ произведеній маррановъ весьма немногое лишь пошло ей на пользу. Изъ всей этой плодотворной эпохи только одинъ поэтъ подарилъ ее произведеніемъ, выходящимъ изъ уровня посредственности и заслуживающимъ, вслѣдствіе своеобразности, особаго вниманія. Это *Иосифъ Пенсо де ла Вега*, написавшій на еврейскомъ языкѣ драму «*Asire Hatikwah*» (Въ цѣляхъ надежды). Она была въ хронологическомъ порядкѣ первой еврейской драмой, появившейся въ печати (въ 1673 году), такъ какъ Моисей Цакунто, написавшій драму четвертью вѣка раньше, не пожелалъ ее обнародовать *. Произведеніе Пенсо долгое время считалось поэтою первую драмой, написанной на еврейскомъ языкѣ. Упомянутыя уже драмы *Моисея Хаима Луццато* изданы болѣе чѣмъ полустолѣтіемъ позднѣе. Трехъ-актное сценическое произведеніе «Въ цѣляхъ надежды», написанное своеобразнымъ драматически-эпическимъ размахомъ, аллегорически изображаетъ побѣду свободной воли надъ искушеніемъ. Король, относящійся самымъ серьезнымъ образомъ къ монаршимъ своимъ обязанностямъ и являющійся представителемъ свободой воли, подвергается различнымъ искушеніямъ. Разные лица и образы, особенно же прелестный мальчикъ Купидонъ, изображающій демонское навожденіе плотской любви, а также кокетливая супруга и наконецъ собственное дурное влеченіе стараются отклонить короля отъ прямого пути. Имъ противодѣйствуютъ, однако: одинъ ангелъ; Разсудительность, Предвѣдѣніе и Истина, являющіяся олицетвореніями добра и возвращающіе заблудшаго снова на путь спасенія. Понятно, что въ этой драмѣ проходятъ мимо зрителя только аллегоріи, тѣни безъ драматической жизни, но основная ея мысль весьма поэтична и самая драма написана на чистомъ, благозвучномъ и возвышенномъ еврейскомъ языкѣ. Правда, что нельзя вполне раздѣлять теперь радость и торжество, вызванныя въ свое время въ академическихъ кружкахъ этимъ произведеніемъ семнадцатилѣтняго юноши. Двадцать одинъ поэтъ привѣтствовали эту драму стихами на еврейскомъ, испанскомъ и латинскомъ языкахъ. Приведемъ въ качествѣ обращика переводъ одного изъ этихъ привѣтствій:

«Вотъ, наконецъ, на высокихъ котурнахъ появилась также Израиль муза,
Трижды счастливой стопой перешла она смѣренный путь!»

Сравнивая первыхъ еврейскихъ драматурговъ Пенсо и Цакунто съ вели-

* См. выше, стр. 208, ***.

кими ихъ образцами—Кальдерономъ и Лопе де Вега, нельзя не признать также и въ этихъ драмахъ южное ихъ происхожденіе «по преувеличенности пафоса, необузданной фантастичности въ сравненіяхъ и картинахъ, по пристрастію къ игрѣ словами и въ томъ, что своеобразность языка приносится въ жертву звучной формѣ. Все это является характерными особенностями драматической поэзіи къ югу отъ Пиренеевъ».

Антоніо Хозе де Сильва былъ послѣднимъ португальскимъ, а Іосифъ Пенсо де ла Вега, повидимому, послѣднимъ испанскимъ поэтомъ между евреями. Онъ написалъ на отечественномъ языкѣ эпосъ изъ жизни Адама, а также панегирикъ въ стихахъ въ честь божественнаго закона и три остроумныя повѣсти «los Rembos peligrosos» (Опасныя Поѣздки). Заслуживаютъ вниманія и надгробныя рѣчи, произнесенныя имъ при погребеніи его отца и его матери. Марраны даже и на чужбинѣ, въ продолженіи трехъ вѣковъ, свято чтили свою отчизну и отечественный свой языкъ, хотя въ отечествѣ ихъ ожидали тюрьма да костры и хотя само отечество выгнало ихъ изъ своихъ предѣловъ. Они любили отчизну сердечной любовью, предметъ которой кажется тѣмъ дороже, чѣмъ труднѣе его пріобрѣтеніе, чѣмъ съ большими опасностями сопряжено обладаніе имъ и чѣмъ энергичнѣе онъ самъ противится этой любви, исполненной самопожертвованія.

Позднѣйшая раввинская литература.

Съ того дня, когда мыслителямъ и учителямъ еврейства вполне выяснились идеи, лежащія въ его основѣ, главнѣйшимъ жизненнымъ принципомъ еврейской религіи было развитіе духа въ противоположность матеріальному. Они считали своимъ призваніемъ отдѣлать духовное отъ матеріальнаго, утверждать духовное и доставить ему неограниченное преобладаніе. Подобно тому какъ грекамъ и римлянамъ нужна была скульптура, а христіанству хотя нѣкоторое содѣйствіе изящныхъ искусствъ, еврейство для осуществленія коренной своей идеи нуждалось въ словесномъ и письменномъ духовномъ общеніи—въ литературѣ. Только этимъ объясняется странный по наружности фактъ, что духовная жизнь еврейства никогда почти не ослабѣвала и не заставалась, что, уничтоженная въ одномъ мѣстѣ, она пробуждалась къ новой жизни въ другомъ, что, изгнанная изъ Запада, она нашла себѣ на Востокѣ новую благопріятную почву.

Быть можетъ, ни въ одинъ періодъ еврейской исторіи положеніе евреевъ не представлялось до такой степени безнадежнымъ какъ въ половинѣ шест-

надцатаго столѣтія. Евреи были изгнаны изъ Испаніи, Франціи и Германіи. Въ самой Италіи они подвергались величайшимъ притѣсненіямъ. Духовное развитіе еврейства было подавлено пресловутыми цензурными декретами. Присущая еврейскому племени сила сопротивленія, казалось, ослабѣла, и можно было опасаться, что духовная жизнь еврейства погибнетъ въ нуждѣ и въ заботахъ о средствахъ къ существованію. Величайшія и самыя цвѣтушія общины, знаменитѣйшіе питомники талмудической учености распались и не было никакого авторитета, почти никакого выдающагося имени, способнаго служить какъ въ прежніе вѣка путеводной звѣздой для діаспоры. Тогда началось между преслѣдуемыми сынами еврейскаго племени странное своеобразное движеніе, нѣчто въ родѣ новаго переселенія народовъ, которое привело изгнанныхъ съ Пиренейскаго полуострова преимущественно въ Турцію, а бѣжавшихъ изъ Германіи—главнымъ образомъ въ славянскія страны.

Впервые вступаетъ теперь славянскій Востокъ въ исторію литературы, которая, обойдя почти все обитаемое пространство земного шара, утверждаетъ тамъ, чтобы въ теченіи почти двухъ столѣтій оказывать преобладающее вліяніе на духовную жизнь еврейства. Много вѣковъ уже жили евреи въ Россіи, Польшѣ и Чехіи, но изрѣдка лишь доходила о нихъ вѣсть, приныкавшая къ литературному движенію среди ихъ единоплеменниковъ. Въ талмудическихъ респонзахъ приводится иногда, начиная съ десятаго столѣтія, какое нибудь имя изъ Россіи, Славоніи или Венгріи. *Исаакъ* и *Самуиль-ме-Руссія* упоминаются въ качествѣ ученыхъ мужей, свѣдущихъ въ Талиудѣ. Въ Ватиканѣ хранится даже рукопись (не подвергнутая еще, впрочемъ, критическому анализу), содержащая будто бы переводъ «Пятикнижія» на древне-славянскій языкъ *. Переводъ этотъ, законченный, какъ увѣряютъ, въ 1094 году, находился будто бы въ связи съ современнымъ ему расцвѣтомъ еврейско-русской литературы. Всѣ эти свѣдѣнія, однако, не ясны и недостаточно надежны. Къ тому же само научное ихъ подтвержденіе было бы не въ состояніи измѣнить того историческаго факта, что въ предшествовавшіе періоды славянскій Востокъ не имѣлъ никакого значенія для новоеврейской литературы.

* Ватиканская рукопись, какъ выяснено уже въ 1875 году (въ Гакармелѣ III, 30, 92), содержитъ не славянскій переводъ, а новыя объясненія Пятикнижія (*Хиддушимъ ала-Тора*) на еврейскомъ языкѣ, и авторъ (или же владѣлецъ) рукописи, *Самуиль изъ Русіи*, жилъ въ XV столѣтіи. Ред.

Лишь въ половинѣ шестнадцатаго вѣка, съ приливомъ въ *Польшу* переселенцевъ изъ Германіи, начинается тамъ распускаться среди еврейства дѣятельная духовная жизнь, которую не безъ нѣкотораго основанія старались сопоставить съ усиленіемъ духовной жизни у самихъ поляковъ. Въ то время какъ въ Германіи контръ-реформація уничтожила всѣ зародыши, обильно разсѣянные реформаціей и гуманизмомъ, нѣкоторые изъ этихъ зародышей, попавшіе въ Польшу, достигли тамъ пышнаго расцвѣта. Реформація нашла въ этой католической странѣ особенно благодарную почву, на которой и возросла любовь къ наукѣ и къ гуманнымъ идеямъ новѣйшаго времени. Социніане и унитаріи распространили въ Польшѣ раціоналистическія свои воззрѣнія и старались расположить дворянство въ пользу новаго ихъ ученія, дѣлавшаго Библію снова краеугольнымъ камнемъ для христіанства. Движеніе это, разумѣется, не осталось безъ вліянія на еврейскіе кружки, хотя въ данномъ случаѣ и не удалось розыскать всѣ связующія нити. Среди евреевъ какъ будто внезапно пробудилось новое стремленіе къ образованію. Они посылаютъ своихъ дѣтей въ христіанскія школы, содержащіяся, разумѣется, на еврейскія деньги, а подрастающихъ своихъ сыновей отправляютъ въ итальянскіе университеты, преимущественно въ Падую. Философскія произведенія еврейско-испанской эпохи расцвѣта находятъ среди нихъ усердныхъ читателей и въ то время какъ въ Германіи и въ Нидерландахъ всѣ умы возбуждены новымъ философскимъ міровоззрѣніемъ Спинозы, Аристотель становится самодержавнымъ владыкой еврейскихъ умовъ среди польской молодежи, занимавшейся по преимуществу философіей, не пренебрегая, однако, медициной и астрономіей. Такимъ образомъ положеніе евреевъ въ Польшѣ становится гораздо болѣе благопріятнымъ, чѣмъ въ Германіи, гдѣ, подъ вліяніемъ гнета и преслѣдованій, они окончательно заглохли и совсѣмъ ушли «въ четыре локтя своей Галахи», тогда какъ въ Польшѣ раввинскій синодъ даже обратился къ еврейскимъ общинамъ съ особымъ посланіемъ, приглашавшимъ къ изученію свѣтскихъ наукъ *. Посланіе это, если оно подлинно существовало, несомнѣнно должно было произвести на еврейскія общины могущественное и прочное впечатлѣніе. «Вѣтры разносятъ съ собой сѣмяна всѣхъ деревъ и никто не спрашиваетъ откуда взялись пышныя растенія; отчего бы и у насъ не возрасти среди терній ливанскому кедру?» Этой заключительной фразой заканчивалось посланіе, относительно подлинности котораго высказываются сомнѣнія, хотя содержа-

* Нынѣ выяснено, что означенное посланіе безсомнѣнно подложно. Фед.

ніе его вполне соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ, существовавшимъ тогда въ Польшѣ.

Если, не смотря на это, новое умственное движеніе среди польскихъ евреевъ приняло совершенно иное направленіе, то виной этому были руководящіе факторы, подавившіе въ зародышѣ расцвѣтъ умственной жизни. Польскій примасъ горько жаловался на то, что еврейскія дѣти обучаются въ однихъ школахъ съ дѣтьми христіанъ. Вліятельные писатели тогдашней классической эпохи польской литературы возбуждали народъ противъ евреевъ, пользовавшихся, по словамъ ихъ, въ Польшѣ большими правами и вольностями, чѣмъ во всякой другой европейской странѣ. Наконецъ, іезуиты нашли себѣ снова доступъ въ Польшу, и въ этой странѣ, плохо еще воздѣланной въ общеобразовательномъ отношеніи, дѣйствія контръ-реформациі проявились еще несравненно сильнѣе и съ бѣльшимъ фанатизмомъ, чѣмъ въ самой Германіи. Вслѣдствіе всего этого умственные стремленія евреевъ, вся дѣятельность ихъ мощнаго, гибкаго, выпрениаго духа обратилась на тотъ путь, на которомъ представлялась возможность безпрепятственнаго удовлетворенія этихъ стремленій, а именно—къ изученію Талмуда, представлявшему широкую арену для дѣятельности научныхъ силъ еврейства.

Впрочемъ, и самое изученіе Талмуда должно было принять въ Польшѣ существенно иной видъ. Своеобразно и наперекоръ всѣмъ этнологическимъ законамъ, еврейскій духъ совокупился тамъ со славянскимъ. Пылкое воображеніе, гибкость и остроуміе еврейскаго духа—соединились съ кипучимъ, живымъ, быстро схватывающимъ, но также быстро охлаждающимъ славянскимъ духомъ въ странное своеобразное цѣлое, наложившее характерный свой отпечатокъ прежде всего именно на изслѣдованія въ области Талмуда. Изумительное остроуміе и обширная ученость, употребленныя на изслѣдованіе религіознаго закона, естественно создали въ этой области знанія новые пути и новыя формы. Въ то время какъ въ прежнихъ комментаріяхъ Талмуда преобладающими элементами были простое толкованіе, подстрочное и предметное, а въ Тоссафотъ французскихъ и южно-германскихъ школъ—обсужденія и диспуты съ цѣлью болѣе глубокаго постиженія основной мысли, вслѣдствіе чего изслѣдованія эти пришли уже къ извѣстной фактической законченности, возникъ въ Польшѣ новый методъ изслѣдованія, обращавшій вниманіе не столько на предметъ, сколько на форму, и породившій особое казуистическое искусство въ диспутахъ, которое не безъ основанія названо «Pilpul» (приправа перцемъ), такъ какъ существеннымъ его элементомъ были постоянная игра въ остроги, соперничество

въ остроуміи, однимъ словомъ—нѣчто въ родѣ турнира по части казуистики. Можетъ быть, что въ Германіи этотъ новый методъ изслѣдованія имѣлъ уже сторонниковъ болѣе чѣмъ за сто лѣтъ передъ тѣмъ, однако же, онъ получилъ общее распространеніе лишь послѣ водворенія своего въ Польшу. Распространеніе это послѣдовало не смотря на энергическіе протесты просвѣщенныхъ раввиновъ противъ такого метода, при которомъ научно-богословское изслѣдованіе отодвигалось, собственно говоря, на второй планъ.

Замѣчательно, что основателемъ этой новой школы, соотвѣтствіе съ которой усматривается, впрочемъ, въ преніяхъ мусульманскихъ богослововъ и въ схоластическихъ диспутахъ средневѣковыхъ университетовъ, признають раввина, объ ученой дѣятельности котораго не сохранилось никакихъ другихъ данныхъ *. Незвѣстно даже, почему именно Пильпуль, эта игра въ умъ, приписывается именно *Іакову Поляку*, ученику упомянутого уже *Іакова Марголеса* изъ Нюренберга. Полякъ состоялъ раввиномъ въ Прагѣ, а потомъ въ Краковѣ и Люблинѣ, гдѣ умеръ въ 1541-мъ году. Между тѣмъ несравненно раньше его времени высказывались раввинами заключенія въ пользу и противъ Пильпуля. Весьма вѣроятно, что въ то время, когда прежній способъ изученія Талмуда не имѣлъ болѣе представителей, этотъ новый методъ практиковался съ особеннымъ усердіемъ и достигъ такимъ образомъ общаго всесторонняго распространенія. Самъ *Іаковъ Полякъ* постоянно отказывался передать потомству путемъ печати результаты своихъ изслѣдованій и заключеній по части Галахи. Черта эта въ немъ заслуживаетъ полнаго уваженія. Онъ, можетъ быть, сознавалъ, что Пильпуль въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи окажется, пожалуй, пагубнымъ для науки, что онъ обратитъ ее въ пустую, безсодержательную игру словъ, въ бесплодную погоню за новыми неожиданными окончательными выводами—*Chidduschim*,—въ попытку насильственного разрѣшенія искусственно воздвигнутыхъ кажущихся противорѣчій, въ собраніе до безобразія утонченныхъ опредѣленій и изысканныхъ сравненій. Поэтому онъ и отказывался отъ обнародованія своихъ знаменитыхъ заключеній, пользовавшихся величайшимъ уваженіемъ. Изъ Италіи, Германіи и съ Востока обращались за разъясненіемъ различныхъ трудностей къ *Іакову Поляку*, который по

* Нѣкоторые слѣды его въ литературѣ указаны М. Страшунемъ (см. *Kipria Heemana*, стр. 309 и слѣд.). Ред.

прошествіи долгаго періода времени является для еврейства опять обще-признаннымъ авторитетомъ.

Подобнымъ же образомъ не осталось никакихъ письменныхъ слѣдовъ научной дѣятельности и отъ люблинца Соломона Шехны * (1557), самого выдающагося изъ учениковъ Іакова Поляка, много содѣйствовавшаго дальнѣйшему распространенію его метода, стремившагося къ развитію и проявленію остроумія **. А между тѣмъ многіе считаютъ его основнымъ столпомъ всей новѣйшей науки Талмуда, такъ какъ онъ значительно развилъ эту науку въ смыслѣ Пильпуля и оставилъ ее въ наслѣдіе многочисленнымъ ученикамъ. Его училище считалось лучшимъ талмудическимъ высшимъ учебнымъ заведеніемъ. Вышедшіе изъ него питомцы расходились по бѣлу свѣту и распространяли изученіе богословской науки по пильпульской методѣ во всей Европѣ. Постепенно Пильпуль завоевалъ себѣ перевѣсъ надъ прежнимъ безыскусственнымъ способомъ изслѣдованія, при которомъ обращалось особенное вниманіе на знакомство со всѣми относящимися къ предмету источниками, служившимъ руководствомъ первымъ комментаторамъ. Начитанность «Bekiuth» уступила мѣсто Пильпулю и лишь въ послѣдствіи стала медленно отвоевывать себѣ отъ него опять нѣкоторую почву, когда мыслящіе умы стали сознавать вредъ, принесенный изученіемъ Талмуда пильпульскимъ методомъ изслѣдованія.

Тѣмъ временемъ направленіе, воплощавшееся въ Пильпуль, развивалось съ пагубнѣйшею односторонностью болѣе и болѣе, въ ущербъ всѣмъ другимъ направленіямъ. Къ этому присоединились многія другія бѣдственные условія, уклонившія еврейскую духовную жизнь на прискорбныя стези и направившія ее на враждебный наукѣ путь, съ котораго она въ состояніи была лишь по прошествіи болѣе чѣмъ ста лѣтъ мало-по-малу отыскать возвратъ къ прежнимъ своимъ традиціямъ. Большинство переселившихся въ Польшу евреевъ были родомъ изъ Германіи. Они принесли въ Польшу родной свой языкъ, который тамъ въ запертыхъ еврейскихъ улицахъ смѣшался съ еврейскимъ и славянскимъ въ странное сплетеніе, ндущее наперекоръ всѣмъ требованіямъ изящнаго вкуса, но виѣсть съ тѣмъ настолько устойчивое, что сохранилось даже до настоящаго времени. Этотъ особый жар-

* Настоящее произношеніе этого имени, довольно распространеннаго въ Польшѣ и Литвѣ—Шахно. *Ред.*

** Слѣды литературной дѣятельности р. Шаломъ Шахно, также и заглавіе одного его сочиненія, указаны М. Страшунимъ, тамъ же, стр. 829 и слѣд.

Ред.

гонъ, вмѣстѣ съ отсутствіемъ чувства изящества формъ, съ бѣдностью и замкнутостью еврейской жизни,—все это сообща вызвало прискорбныя условія, подъ давленіемъ которыхъ такъ долго топились польскіе евреи, причемъ вредоносное дѣйствіе этихъ условій отразилось также и на германскихъ евреяхъ.

Естественно, что при такихъ условіяхъ изученіе Библіи и еврейскаго языка было сильно заброшено, изученіе же философій формально признано дѣломъ вреднымъ. Невѣроятные успѣхи, достигнутые въ сравнительно короткое время пильпульскимъ методомъ изученія, отстраняли передъ этимъ методомъ все остальное на задній планъ. Сбучившіеся по этому методу питомцы высшихъ талмудическихъ школъ (Jeschiboth) расходились оттуда, въ качествѣ раввиновъ и воспитателей юношества, по Германіи и Голландіи, гдѣ охотно принимали польскихъ ученыхъ. Такимъ образомъ польское направленіе распространилось на всѣ германскія общины. Не усматривалось почти никакой разницы между воззрѣніями въ Фюртѣ и въ Люблинѣ, въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ и въ Краковѣ, такъ какъ мѣста раввиновъ и учителей заняты были всюду людьми, проникнутыми однимъ и тѣмъ же духомъ,—людьми, для которыхъ весь міръ ограничивался Талмудомъ. Впрочемъ, и Талмудъ, который они не въ состояніи были постигать научнымъ образомъ, служилъ для нихъ только пробнымъ камнемъ для остроумія. Своеобразный, запущенный видъ, испорченный жаргонъ, безпокойныя и неизящныя манеры этихъ учителей и чтеніе лекцій на-распѣвъ—вредно вліяли на умственное развитіе подроставшихъ поколѣній.

Единственными виновниками этого вреднаго вліянія выставляли прежде самихъ представителей изученія Талмуда, на сѣдья головы которыхъ возлагали всю отвѣтственность за прискорбныя послѣдствія. Лишь въ позднѣйшее время стали правильнѣе и лучше цѣнить по достоинству этихъ невинно обвиненныхъ людей, послѣ того, какъ неискаженная предразсудками исторія признала въ нихъ мощный умъ, выдающееся знаніе Талмуда и строгую чистоту нравовъ. Можно было пожалѣть, что такіе люди не жили въ другое время, когда они могли бы успѣшнѣе вліять на общій ходъ умственнаго развитія, но во всякомъ случаѣ нельзя было безпощадно порицать или же осмѣивать этихъ людей за одностороннее направленіе, въ которое они были вовлечены условіями среды и многовѣковымъ регрессомъ.

Также и между ними жило стремленіе къ высшимъ формамъ сознанія. Многіе изъ нихъ стремились къ свѣту науки, но имъ недоставало важнѣйшихъ основныхъ элементовъ образованія, недоставало оплодотворенія извнѣ,

чтобы пробудить дремлющіе зародыши къ роскошному расцвѣту и превратить искры свободной мысли, проявлявшіяся у отдѣльныхъ лицъ, въ могучее пламя, которое освѣтило и согрѣло бы всѣхъ. Ново-еврейская литература по преимуществу перенимала, а потому она могла дѣйствительно процвѣтать лишь тамъ, гдѣ мѣстная литература или наука достигли уже значительнаго развитія. Между тѣмъ въ Польшѣ шестнадцатаго столѣтія, гдѣ почти не существовало еще настоящей науки, а литература заключалась въ простыхъ подражаніяхъ латинской, французской или же итальянской поэзіи, не могло быть и рѣчи о подобномъ развитіи.

Такимъ образомъ, непомѣрно богатые уиственныя силы сосредоточились исключительно на Талмудѣ. Разумъ и остроуміе, разсудительность и находчивость могли практиковаться тамъ надъ загадками, вопросами, противорѣчіями, искусственно запутанными трудностями и не менѣе искусственными разрѣшеніями таковыхъ. Кипучій, беспокойный и возбужденный умъ польскаго еврея могъ найти тамъ себѣ богатое удовлетвореніе. Значительное распространеніе, котораго достигло съ тѣхъ поръ изученіе Талмуда и соединеннаго съ нимъ богословія, связано по преимуществу съ тремя именами, оставившими по себѣ громкую память въ талмудической наукѣ. Къ этимъ тремъ именамъ примыкаетъ много другихъ ученыхъ изслѣдователей. Достаточно будетъ привести здѣсь научную дѣятельность главнѣйшихъ и самыхъ характерныхъ представителей этого направленія, поскольку дѣятельность эта вліяла существеннымъ образомъ на ходъ изслѣдованія Талмуда.

Вліятельнѣйшими изъ ученыхъ талмудистовъ слѣдуетъ признать Соломона Лурію, Моисея Исерлеса и Самуила Эдельса, жившаго полувѣкомъ позднѣе. Первый въ этомъ «трилистникѣ» *Соломонъ Лурія* (1515 — 1573) или, какъ его сокращенно называли — *Meḥarschal*, былъ оригинальнымъ мыслителемъ, обладавшимъ изощреннымъ умомъ и необычайной самостоятельностью. Про него справедливо говорятъ, что въ другое время и при другой обстановкѣ изъ него вышелъ бы второй Маймунъ. Впрочемъ, даже и въ кружкѣ польскихъ талмудистовъ онъ сохранилъ у себя либеральное направленіе мысли. Онъ не сочувствуетъ Пильпулю и въ талмудическихъ своихъ изслѣдованіяхъ идетъ приблизительно тѣми же путями, которые были проложены французскою школою тоссафистовъ. Виѣстѣ съ тѣмъ онъ отарываетъ новыя, широкія точки зрѣнія и относится къ прежнимъ традиціямъ этого метода весьма холодно, въ большинствѣ случаевъ даже прямо отрицательно. Менѣе всего нравились ему современныя тогдашнія направленія, которыя онъ безстрашно громилъ авторитетомъ своего слова. При всѣхъ

томъ Соломонъ Луріа былъ дѣтищемъ своего вѣка, къ которому относился такъ отрицательно. Онъ не долюбиваетъ философіи, порицаетъ даже ибнъ Эзру и Маймуни за философское ихъ направленіе и чтитъ Каббалу. Ищущій критическій умъ оградилъ его, впрочемъ, отъ заблужденій, въ которыя впалъ жившій въ Палестинѣ его современникъ и однофамилецъ Исаакъ Луріа. Тѣмъ не менѣе и Соломонъ Луріа пытается философски изложить основные пункты каббалистическаго ученія. Его взгляды на «жизнь души» имѣютъ много общаго съ предшествовавшей испанскою Каббалой, ощущавшей еще по крайней мѣрѣ потребность въ философской оболочкѣ для мистическихъ своихъ воззрѣній. Онъ признавалъ предсуществованіе всѣхъ душъ и считалъ ихъ созданными въ «духовномъ пространствѣ». Уже во времена Божественнаго Откровенія на горѣ Синаѣ души эти уяснили себѣ Тору въ 49 различныхъ степеняхъ—«Sche'arim», вратахъ, или «Zipporoth»—каналахъ. Отсюда истекаетъ и различіе въ толкованіи закона душами, воплотившимися на время земной жизни. Критическіе его комментаріи къ Талмуду, Раши и къ Тоссафотамъ, собранныя подъ общимъ заглавіемъ «Chokhmah Schelomoh» (Мудрость Соломона), а также предпринятый имъ въ послѣдніе годы жизни фундаментальный трудъ «Jash shel Schelomoh» (Море Соломона), имѣющійся лишь къ шести талмудическимъ трактатамъ, общезвѣстны. Есть основаніе думать, что Соломонъ Луріа хотѣлъ вытѣснить этимъ фундаментальнымъ своимъ трудомъ учебныя руководства Маймуни, Каро и др., въ которыхъ программы и выполненіе программъ казались ему неудовлетворительными. Кромѣ многихъ другихъ комментаріевъ и глоссъ, сохранилось также собраніе замѣчательныхъ респонзовъ Соломона Луріа. Одинъ изъ этихъ респонзовъ считается довольно цѣннымъ историческимъ источникомъ.

Естественно, что въ юридическихъ консультаціяхъ этой эпохи особенно широко примѣняется методъ Пильпуля. Этимъ отличаются онѣ отъ ясной простоты и дѣловитости раввинскихъ заключеній предшествовавшихъ періодовъ. Діалектика въ нихъ походитъ на мощный потокъ, низвергающійся въ бездну. «Искры ума разлетаются брызгами во всѣ стороны. Постройка отличается смѣлостью, хотя фундаментъ нерѣдко слабъ и лишь благодаря искусственнымъ скрѣпленіямъ выдерживаетъ тяжесть воздвигнутаго на немъ зданія... Обширное поле относящихся сюда изслѣдованій было уже тщательно обработано, а потому нетрудно найти аналогіи, подходящія къ данному случаю. Обильная сокровищница консультацій исчерпываетъ самыя многоразличныя отношенія, такъ что остается только отыскать точки со-

прикосновенія даннаго случая съ какими либо изъ этихъ отношеній. Съ другой стороны, эпоха эта отличается широко распространенной ученостью. Вслѣдствіе тщательной предшествовавшей обработки поля изслѣдованій, ученый, къ которому обращаются за консультаціей, долженъ быть коротко знакомъ со всѣми предшествовавшими изслѣдованіями, долженъ виѣщать въ себѣ всю сокровищницу значительно разросшейся уже литературы, долженъ окинуть ее умственнымъ взоромъ и усмотрѣть, возбуждались-ли когда передъ тѣмъ вопросы тождественные или аналогичные съ данными, ниѣтъ-ли прежніе отвѣты на упомянутые вопросы неопровержимую силу или обнаруживаются въ нихъ прямо или косвенно какія либо разногласія, и т. п. Неизбѣжное въ позднѣйшій періодъ пониженіе самобытности въ значительной степени возмѣщается громадною массою обрабатываемаго и воспроизводимаго научнаго матеріала».

Въ респонзахъ Лурія встрѣчается между прочимъ интересный его диспутъ съ знаменитымъ его современникомъ *Моисеемъ Исерлесомъ* (1520—*1572, по сокращенному прозвищу *Ремо*), жившимъ въ Краковѣ. Предметомъ этого диспута служилъ древній споръ между философіей и Каббалой. Лурія упрекаетъ Исерлеса за его занятія философіей, Исерлесъ же съ своей стороны обращается къ Луріи съ довольно робкими, впрочемъ, представленіями по поводу склонности Лурія къ Каббалѣ. Споръ, разумѣется, такъ и остался нерѣшеннымъ. Онъ выясняетъ, однако, тотъ интересный фактъ, что одинъ изъ учениковъ Соломона Шехны, современникъ Соломона Лурія, могъ вообще заниматься философскими изслѣдованіями *. Необходимо замѣтить, что Моисей Исерлесъ былъ виѣстъ съ тѣмъ выдающимся авторитетомъ по части Талмуда. «Столъ» (*Schulchan Aruch*), уготованный Іосифомъ Каро для благочестивыхъ единовѣрцевъ, Исерлесъ накрылъ «Скатертью» («*Марраһ*») съ глоссами и примѣчаніями къ этой канонической книгѣ, долженствовавшими служить руководствомъ для восточнаго еврейства. Дѣйствительно, заключенія, постановленныя Исерлесомъ по религиознымъ вопросамъ, оставались до нынѣшняго столѣтія неизмѣнными нормами для восточнаго и германскаго еврейства. Подобно тому какъ испанецъ Каро примыкаетъ къ обрядовому кодексу Іакова бенъ Ашера и руководствуется въ своихъ заключеніяхъ испанскими авторитетами по Галахѣ,

* Еще интересное свидѣтельство Лурія (Респонзы Шерльса № 6), что ешиботники тогда копировали въ своихъ молитвенникахъ молитвы, составленныя въ духѣ философій Аристотеля!

какъ, напр., Альфаси, Майнуни и Ашеронъ бенъ Іехіелемъ, Исерлесъ слѣдуетъ германскимъ и французскимъ авторитетамъ какъ, напр., Исааку Оръ-Заруа, Мордахею бенъ Гиллелю, Іакову Мелльну и французскимъ ихъ учителямъ. Поэтому-то онъ въ практическомъ отношеніи былъ сторонникомъ рѣшительно преобладавшаго тогда въ Польшѣ Пильпудя. Въ теоріи онъ былъ вѣрующій философъ, приблизительно въ родѣ Нахмани. Философское его произведение «Togath Naolah» (Ученіе о всежертвѣ) снова выдвигаетъ на сцену древнюю александрійскую символику святилища, утвари, жертвъ и т. п. Очевидно, что для него не можетъ быть и вопроса о преимуществѣ вѣры надъ философскимъ изслѣдованіемъ. Тѣмъ не менѣе Исерлесъ, предоставляя этому изслѣдованію нѣкоторое мѣсто и совѣтуя размышлять о законахъ и мотивахъ къ таковымъ, отрицательно относился къ злоупотребленіямъ Каббалой, этимъ уже доказавъ, что не былъ врагомъ науки, такимъ какъ многіе его польскіе и германскіе современники. Напротивъ того, его кротость, благородство, вся его дѣятельность, проникнутая возвышенными принципами, придаетъ ему нѣчто общее съ сефардинами, чѣмъ послѣдніе выгодно отличаются отъ ашкеназитовъ.

Исерлесъ не только не былъ врагомъ науки, онъ былъ даже ея почитателемъ, поскольку она не вызывала у него конфликта съ строго религіозными воззрѣніями. Онъ любилъ исторію и науку. Глоссы его къ хроникѣ Авраама Цакуто драгоцѣнны, комментаріи на книгу «Эсфирь» имѣютъ хотя аллегорическій характеръ, но тѣмъ не менѣе стремятся къ болѣе глубокому постиженію библейскаго духа, чѣмъ всѣ современныя ему библейскія комментаріи. Сдѣланный Исерлесомъ переводъ «Theogica», астрономической книги извѣстнаго вѣйскаго гуманиста Георга Пурбаха, ясно доказываетъ, что высшія научныя задачи не были ему чужды. Такимъ образомъ, этотъ благородный и даровитый ученый выдается почти передъ всѣми своими современниками.

По разработанной великими предшественниками большой дорогѣ устремились впередъ цѣлыми толпами раввины и питомцы талмудической учености. Открылись многочисленныя высшія учебныя заведенія, куда стекались отовсюду ученики. Въ главнѣйшихъ общинахъ ежегодно собирались во время ярмарокъ съѣзды, на которыхъ происходили настоящіе турниры по части талмудической учености. Каждый могъ принимать участіе въ такихъ публичныхъ состязаніяхъ. Какъ раввина, такъ и учащемуся (Bachur) дозволялось на одинаковыхъ условіяхъ испытывать остроту своего ума надъ заданными проблемами. Единственнымъ рѣшающимъ факторомъ былъ авто-

ритетъ знанія. Общественное же положеніе диспутанта вовсе не принималось въ расчетъ. Во всемъ порядкѣ еврейскаго научнаго образованія и литературнаго движенія, поскольку вообще можетъ при этомъ быть рѣчь о порядкѣ, вельзя не замѣтить демократической закваски.

Основатели новаго талмудическаго направленія скупились обнародованіемъ устныхъ своихъ трудовъ. Послѣдователи ихъ впадали скорѣе въ противоположную крайность. Тѣмъ не менѣе вся еврейская литература этой эпохи состоитъ только изъ глоссъ, комментаріевъ и заключеній по спорнымъ вопросамъ; то, что писалось кромѣ этого, въ большинствѣ случаевъ не заслуживаетъ упоминовенія.

Среди многочисленной толпы этихъ талмудическихъ ученыхъ оказывается головою выше другихъ жившій, правда, нѣсколько позднѣе, но принадлежавшій къ тому же направленію познаниецъ *Самуилъ Эдельсъ* (сокращенно «Meḥarschah», около 1565—1631). Этотъ выдающійся законоучитель съумѣлъ въ своихъ глоссахъ и новеллахъ даже перещеголять своихъ предшественниковъ крайней утонченностью діалектики, искусственностью казуистики, правовѣріемъ и пильпульскимъ остроуміемъ. Его «Chiddusche Halachoth», содержащій глоссы и новеллы ко всѣмъ почти талмудическимъ трактатамъ, а также «Chiddusche Haggadoth», т. е. комментаріи на талмудическую Гаггаду, тщательно изучались его послѣдователями, которыхъ доставляли потомъ въ свою очередь богатый матеріалъ къ дополненіямъ, суперкомментаріямъ и новымъ глоссамъ. Самуилъ Эдельсъ съумѣлъ еще остеречься отъ свѣтъ Каббалы, хотя онъ, подобно Исерлесу и Луріа, обладалъ нѣкоторымъ предрасположеніемъ къ мистицизму. Всѣхъ этихъ трехъ ученыхъ сохранилъ и оградилъ отъ хаоса каббалистическихъ ученій и теорій, проложившихъ себѣ тѣмъ временемъ путь изъ Палестины въ Польшу, трезвый ихъ умъ, имѣвшій строго-научное направленіе.

Въ эту эпоху упоминается въ Польшѣ всего только о двухъ выдающихся каббалистахъ. Одинъ изъ нихъ былъ *Симсонъ Острополье*. Многочисленные мистическіе его комментаріи и душеспасительныя сочиненія находили усердныхъ читателей, но были еще не въ состояніи водворить въ талмудическихъ польскихъ школахъ духъ каббалистическаго заблужденія, о которомъ Хаимъ Виталь съ товарищами свидѣтельствовали на всѣхъ перекресткахъ какъ о святомъ духѣ единой истины, подтверждая будто бы свидѣтельство это безчисленными чудесами. Другой каббалистъ *Натанъ Спир* изъ Кракова (1585—1633) въ своемъ каббалистическомъ сочиненіи «Megalle Amukoth» (Разоблаченіе Тайнъ) объяснилъ извѣстную по-

литву Моисея (Второзаконіе, 8, 23) на 252 различных ладовъ, разучивается, чисто каббалистическими путями.

Этим же путем шел тогда вообще вся библейская экзегетика. После Натана Спиры та же самая молитва была истолкована еще на 70 способов другими законоучителями. Третий прискалъ 210 толкований къ столь ясному въ своей простотѣ и своемъ величїи библейскому тексту: «И вотъ, о, Израиль, чего же требуетъ отъ тебя Господь Богъ Твой, какъ не того, чтобъ ты боялся Его, шелъ Его стезями и любилъ Его отъ всего сердца и отъ всей души!» Всѣхъ ихъ перещеголялъ, однако, четвертый экзегетъ, доставившій къ вышеупомянутой молитвѣ Моисея еще 345 толкований. Немногіе только законоучители подавали въ трудахъ своихъ болѣе достойный примѣръ, который, впрочемъ, не находилъ подражанія. Вкусъ тогдашняго ученаго еврейства былъ настолько уже развращенъ, что простое и здравое объясненіе Библии никому болѣе не нравилось. Не зачѣмъ, повидимому, даже и упоминать о томъ, что на такой почвѣ и при такой замкнутости религіозной жизни не могъ преуспѣвать и нѣжный цвѣтокъ поэзіи. Лишь несказанное бѣдствіе, вызванное казацкими гоненіями, извлекало у нѣкоторыхъ благочестивыхъ раввиновъ грустныя жалобы въ пѣснопѣніяхъ, которыя могли бы, пожалуй, разсматриваться какъ послѣдніе отпрыски закончившейся эпохи селихической поэзіи. Даже каббалистическое направленіе, введенное Симсономъ Острополье, было лишено въ Польшѣ всякаго поэтическаго оттѣнка.

Симсонъ хвалился, что обладаетъ особыми, приставленными къ нему домовыми духами, предсказывающими будущее, но это не помѣшало ему погибнуть въ 1648 году отъ рукъ казаковъ во время великаго гоненія на евреевъ при Богданѣ Хмельницкомъ. Болѣе десяти лѣтъ продолжалась тогда рѣзня, отъ которой погибло болѣе четверти милліона евреевъ. Почти одновременно съ прекращеніемъ этой рѣзни закончилась также и гегемонія польскаго еврейства надъ западно-европейскимъ.

Передъ тѣмъ, однако, это духовное преобладаніе было по-истинѣ подавляющимъ. Цильпулисты и каббалисты подали другъ другу руки и заключили общій союзъ. Изъ соединенія обонхъ этихъ элементовъ, которые еще тщательно раздѣлялись у первыхъ польскихъ раввиновъ, возникъ въ послѣдующемъ періодѣ, къ концу шестнадцатаго столѣтія *, новый, третій элементъ. Онъ былъ столь же чуждъ, какъ и оба породившіе его элемента, не

* Хасидизмъ возникъ гораздо позже, около 1740 г.

Карпелесъ. Ист. евр. Литературы.

только истинному еврейству въ Библии и Пророкахъ, но также Танахимъ и Амореимъ, но тѣмъ не менѣе былъ въ состояніи значительно распространиться и пріобрѣсти извѣстное значеніе, подавляющимъ образомъ отразившееся на духовномъ развитіи еврейства въ восточныхъ странахъ. Это былъ такъ называемый хасидизмъ.

Различныя ступени умственной жизни, на которыхъ въ эту эпоху одновременно находился еврейскій народъ, лучше всего можно выразить сопоставленіемъ четырехъ еврейскихъ мыслителей, дѣятельность которыхъ проявляется въ одномъ и томъ же столѣтіи. *Барухъ Спиноза* въ Амстердамѣ, *Леонъ де Модена* въ Венеціи, *Самуилъ Эдельсъ* въ Краковѣ и *Хаимъ Виталь* въ Сафетѣ! До такой степени расходились сефардини и ашкеназины въ своихъ направленіяхъ, условіяхъ образованія и религіозныхъ воззрѣніяхъ! Такъ велика была разница между евреями въ Италіи и Нидерландахъ, съ одной, и палестинскими, германскими и польскими евреями—съ другой стороны!

При однообразіи, которое по необходимости должна была принять литература на этомъ узкомъ пути, достаточно будетъ ознакомиться лишь съ тогдашними наиболее выдающимися законоучителями въ Польшѣ и Германіи. Ни одинъ изъ нихъ не возвысился изъ сферы глоссъ и суперкомментаріевъ до самостоятельнаго творчества. У всѣхъ духовный миръ ограничивался Талмудомъ и рѣдко лишь кто осмѣливался сдѣлать шагъ изъ «четырехъ локтей Галахи» въ широкое царство всемірной науки. Само собой разумѣется, что исключительная обработка одной спеціальной отрасли знанія,—обработка, въ которой вложено столько ума и духовной энергіи,—должна была бы произвести искусныхъ спеціалистовъ, пользовавшихся въ этомъ узкомъ, замкнутомъ кружкѣ абсолютнѣйшимъ авторитетомъ. Наиболее выдающимися изъ такихъ спеціалистовъ признаются: *Йошуа Фалькъ Козенъ* (1615) изъ Люблина, котораго суперкомментаріи къ четыремъ «Туримъ» извѣстны подъ названіемъ «*Derischah* и—*Perischah*» (Исслѣдованіе и Объясненіе); *Меиръ Люблинъ* (1558—1616) изъ Кракова, отстаивавшій научныя свои воззрѣнія даже противъ Іосифа Каро и Монсея Исерлеса; его новеллы и респонсы пользовались большимъ авторитетомъ; *Йомль Сиркесъ* тоже изъ Кракова, враждовавшій съ Люблиномъ изъ-за религіозныхъ воззрѣній. Въ своемъ «*Beth chadasch*» (Новый Домъ), знаменитомъ комментаріи къ четыремъ «Туримъ», Сиркесъ обнаружилъ необыкновенную начитанность во всей галахической литературѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ также необыкновенное остроуміе. Онъ работалъ также и въ области

экзегетики; зять Сиркеса *Давидъ Галевъ* изъ Люблина особенно извѣстенъ какъ авторъ комментарія «*Ture Sahab*» (Золотыя Строки) къ обряднику Іосифа Каро; *Саббатай Когенъ* (1662—1663, сокращено Schach), о которомъ одинъ изъ историковъ замѣчаетъ, что онъ несомнѣнно сдѣлался бы гениемъ, если бъ не былъ воспитанъ въ столь одностороннемъ направленіи. Съ рѣдкою мощью и остротою ума властвовалъ онъ въ широкой сферѣ изслѣдованій по религіозному закону. На попрещъ научной критики онъ былъ рѣзкимъ, беспощаднымъ критикомъ, всегда готовымъ къ бою. Главное его произведеніе «*Sifte Kohen*» (Уста Священника) является обстоятельнымъ комментаріемъ къ четыремъ обрядовымъ кодексамъ, который многократно служилъ основаніемъ для позднѣйшихъ изслѣдованій по этому предмету. Кромѣ того, Саббатай Когенъ любилъ исторію, а современныя ему бѣдствія сдѣлали его творцомъ сердечно прочувствованныхъ поэтическихъ жалобъ. Его «*Летучій листокъ*» (*Megillath afah*) является вѣрнымъ отчетомъ и весьма важнымъ историческимъ источникомъ, относящимся къ ужасающему гоненію на евреевъ при казацкомъ гетманѣ Богданѣ Хмѣльницкомъ. Іонтобъ Липпманъ Геллеръ, о которомъ придется еще упомянуть впослѣдствіи, Самуилъ Эдельсъ, Эфраимъ Хельмскій, Іосифъ бенъ Липпманъ, Симонъ бенъ Бахарахъ и др. излагали также въ стихахъ элегіи на это гоненіе, и *Натанъ Ганноверъ*, авторъ сборника каббалистическихъ гимновъ и недурного еврейско-нѣмецко-итальянско-латинскаго словаря «*Safah begurah*» (Чистый Языкъ) и многіе другіе менѣе извѣстные авторы оставили о временахъ этого гоненія историческіе отчеты, служащіе вѣрнымъ отголоскомъ страданій и жалобъ еврейскаго племени, которое преслѣдовали тогда съ безчеловѣчною жестокостію казаки и поляки.

Въ это смутное время травли на евреевъ большимъ утѣшеніемъ для гонимыхъ была возможность удаляться въ школу и забывать тамъ въ диспутахъ и изслѣдованіяхъ горе, которое приносилъ имъ съ собою каждый послѣдующій день.

Среди легіона ученыхъ раввиновъ, современниковъ Саббатая Когена, особенно выдавались талмудисты *Іошуа бенъ Іосифъ Фалькъ II* (1678) изъ Кракова, авторъ знаменитаго собранія респонсовъ, озаглавленнаго «*Рене Iehoschua*» (Ликъ Іошуи); преемникъ его въ должности *Іошуа бенъ Іаковъ Гешельсъ* (1663), талмудическіе комментаріи и новеллы котораго въ свое время очень цѣнились; *Моисей Лима* изъ Вильны, написавшій подробный комментарій къ обрядовому кодексу «*Eben Haëser*» подъ заглавіемъ «*Chelkath Mechokek*» (Наслѣдіе Властителя); *Моисей Рибкесъ*,

схолін котораго къ кодексу Іосифа Каро «Beer Hagola» (Кладеть Изгнанія) содержатъ важныя указанія источниковъ къ этому кодексу и къ сочиненію Исерлеса, а также *Абраамъ Абеле Гумбиннеръ* (1682) изъ Калиша, авторъ «Magen Abraham» (Щитъ Авраамовъ), разумѣется, тоже лишь комментарий къ «Schulchan Aruch». Произведеніе это послужило впоследствии темой для новыхъ суперкомментаріевъ. Гумбиннеръ написалъ также нѣсколько гониметическихъ сочиненій и сборникъ трактатовъ «Deraschot» о Пятикнижій, въ которыхъ оно объясняется въ современномъ духѣ. Своеобразное впечатлѣніе производитъ въ этомъ кружкѣ *Ааронъ Самуилъ Койдановеръ* (1676) изъ Вильны, переселившійся оттуда сперва въ Франкфуртъ-на-Майнѣ, а затѣмъ въ Краковъ. Его комментарий къ Талмуду «Birkath Hasebach» (Благословеніе Жертвы) написанъ совершенно въ томъ духѣ, въ какомъ писали и учили тогда въ Польшѣ и въ Германіи. Койдановеръ прежде всего хочетъ возстановить передъ собой Талмудъ и древнихъ его истолкователей въ истинномъ ихъ видѣ. Поэтому онъ устанавливаетъ сперва на основаніи древнихъ рукописей и печатныхъ изданій, а также по смыслу и связи съ предшествовавшими и послѣдовавшими, дѣйствительный текстъ поясняемаго имъ мѣста.

Соображенія его оказывались при этомъ настолько удачными, что многіе изъ предложенныхъ имъ версій были впоследствии подтверждены въ новыхъ изданіяхъ. По возстановленіи подлиннаго текста Койдановеръ считалъ болѣе всего необходимымъ свѣрить его по содержанію съ источниками. Въ такомъ духѣ составлены были его комментарий къ Талмуду, озаглавленные «Birkath Hasebach» (Благословеніе Жертвы). Одинъ изъ его преемниковъ *Іаковъ бенъ Іошуа Фалькъ* *, внукъ упомянутаго Іошуа Фалька (1681—1756), является самостоятельнымъ изслѣдователемъ на поприщѣ талмудической науки. Комментарій его, также озаглавленный «Pene Jehoschua», извѣстенъ не самого автора, такъ какъ въ описываемыхъ кружкахъ существовалъ обычай именовать авторовъ серьезныхъ галахическихъ сочиненій по заглавіямъ этихъ послѣднихъ. Комментарій внука, подобно болѣе обширному галахическому произведенію его дѣда, имѣли цѣлью защитить Раши противъ возраженій тосафистовъ **. То же стремленіе проявлялось тогда и у многихъ другихъ истолкователей, но никто изъ нихъ не обнаружилъ такой

* Чит. *Іаковъ Іошуа Фалькъ*.

Ред.

** Защита Раши противъ тосафистовъ не есть главная цѣль въ *Пене Іехошуа*, а только одна изъ задачъ этого сочиненія.

Ред.

учености и уиѣнья. Связное, удобовѣрное изложеніе, отличающееся необычайной ясностью, соединяется у Фалька съ такою же правдивостью воззрѣнія на предметъ, какую обыкновенно выказывали древнѣйшіе толкователи талмудической письменности. Онъ не довольствуется легкими указаніями, а высказываетъ все цѣлкомъ, не говоритъ намеками, а даетъ полное, ясное пониманіе и тѣмъ не менѣе скорѣе достигаетъ желаемой цѣли, чѣмъ другіе съ хитроумными ихъ фразами. Самъ Фалькъ описываетъ свою методу слѣдующими словами: «Я твердо рѣшился не записывать ничего, уклоняющагося сколько нибудь отъ разслѣдованія истины. Лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣ приходитъ относительно какого либо случая мысль, стоящая, какъ мнѣ кажется, на одномъ уровнѣ съ методой, которой слѣдовали наши первоучители, я избираю эту мысль и записываю ее». Не смотря на остроту своего ума и подлинно благочестивыя міровоззрѣнія, Фалькъ былъ горячимъ сторонникомъ Каббалы, казавшейся ему безусловно необходимою для объясненія Библіи. Въ тѣ времена, въ половинѣ восемнадцатаго столѣтія, даже и просвѣщеннѣйшіе умы были не въ состояніи уйти отъ сѣтей Каббалы. Одинъ изъ преемниковъ Іакова Фалька былъ *Нафтали Когенъ* (1710), тоже польскій еврей, комментаріи, заключенія и молитвы котораго проникнуты истинной геніальностью. Занятія Мишною и Талмудомъ являются для него возможно высшею добродѣтелью. Воззрѣнія его на нравственный міровой порядокъ по-истинѣ величественны. Отчего, — спрашиваетъ онъ, — встрѣчаемъ мы зачастую въ раввинскихъ ученіяхъ большую строгость относительно практической стороны, чѣмъ въ библейскихъ? На этотъ вопросъ онъ самъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: Священное Писаніе является для земли Откровеніемъ Неба, раввинскія же ученія являются откровеніями, приносимыми Небу отъ земной жизни умомъ человѣческимъ. Въ символическихъ своихъ объясненіяхъ Когенъ отличается часто остроуміемъ и привлекательностью, а между тѣмъ и онъ также занимался Каббалой и вдобавокъ «практической Каббалой», изъ-за которой его даже заподозрили въ послѣдствіи въ поджогѣ.

Вотъ какова была эта эпоха и вотъ какими воззрѣніями были проникнуты тогда руководящіе умы. Немногіе лишь были въ состояніи избѣгнуть рокового вліянія Каббалы и слѣдовать стезями, проложенными нѣкогда для нихъ предками. Однимъ изъ этихъ немногихъ, а въ Польшѣ, вѣроятно, даже и единственнымъ, былъ *Эліа Вильна* (1720—1797). Современники почтили его титуломъ гаона и на самомъ дѣлѣ онъ былъ достойнымъ потомкомъ древнихъ гаоновъ. Онъ первый дерзнулъ отрѣшиться отъ общепри-

нятой методы ученія и требовать, чтобъ талмудическія изслѣдованія велись въ надлежащемъ методическомъ порядкѣ. Онъ первый снова засадилъ своихъ учениковъ за Библію и сталъ поучать ихъ еврейской грамматикѣ, давно уже находившейся въ пренебреженіи. Онъ сдѣлалъ еще болѣе смѣлый шагъ, выйдя изъ сферы талмудическихъ изслѣдованій въ область общія научныхъ знаній. Онъ относился къ сферѣ богословской науки съ ясностью воззрѣнія, большей, быть можетъ, чѣмъ у кого либо изъ его предшественниковъ. Онъ не отрицалъ Каббалы и написалъ даже комментарий къ «Sohar», но не далъ ей опутать себя до такой степени, до какой опутала она вѣтъ его современниковъ. Онъ извлекъ также палестинскій Талмудъ изъ пыли забвенія, въ которой Талмудъ этотъ пребывалъ столько вѣковъ. Новымъ точнымъ и остроумнымъ критическимъ разборомъ текста Эліа сумѣлъ исправить и уяснить оба Талмуда, Тосефту, Мехильту, Сифру и Сифре. При этомъ онъ усердно занимался также библейскою экзегетикой и написалъ объясненія почти ко всѣмъ книгамъ Библии. Въ этихъ объясненіяхъ сутью дѣла является фактическое и грамматическое пониманіе, аллегорическая же метода объясненія употребляется только въ тѣхъ случаяхъ, когда ниѣтся въ виду «повліять на чувство юношества черезъ поэтическую его сторону».

Научные труды Эліа Вильны были изданы лишь послѣ его смерти, его сыновьями и учениками. Въ числѣ ихъ упомянемъ объ еврейской грамматикѣ, топографическомъ описаніи Палестины по библейскимъ источникамъ и сборникѣ четырехсотъ правилъ изъ тригонометріи и алгебры. Кромѣ того, какъ увѣряютъ, остались не напечатанными обширныя сочиненія по астрономіи и хронографіи. Казалось бы, что такой ясный и развитой умъ, такъ энергически возстававшій противъ заблужденій Каббалы и противъ оргіи вновь разцвѣтавшаго тогда хасидизма, не останется безъ вліянія на современниковъ, что человекъ, пользовавшійся у своихъ единовѣрцевъ величайшимъ уваженіемъ и считавшійся образцовымъ примѣромъ чистоты нравовъ и благочестія, долженъ воздѣйствовать на нихъ благотѣльнымъ образомъ и привести ихъ на новый путь! Совсѣмъ нѣтъ! Эліа Вильна остался въ своей странѣ для того времени единичнымъ явленіемъ. Его уважали и почитали за высокое благочестіе, но никто изъ его учениковъ и товарищей не рѣшался даже на робкую попытку слѣдовать его примѣру. Руководящимъ остается по прежнему пильпульское направленіе, вступившее въ союзъ съ Каббалой. Его можетъ замѣнить лишь новый отпрыскъ, хасидизмъ, преч-

ставляющій собою естественно необходимую реакцію фантазіи противъ односторонняго владычества разума.

Не лучше складывается для еврейства положеніе дѣлъ и въ Германіи, которая въ эти вѣка является какъ бы областью Польши. Въ наиболѣе выдающихся общинахъ мѣста раввиновъ были заняты поляками, польскіе нравы и обычаи принимались за образецъ, польская метода ученія была повсемѣстно распространена и пользовалась общимъ авторитетомъ. Правда, что въ Германіи означенная метода приняла нѣсколько болѣе трезвую форму, но за то она утратила значительную долю своего остроумія и стала гораздо суше настоящей польской пильпульской методы изслѣдованія. Правда, что въ началѣ, когда направленіе это только что пробивалось, противъ него высказывались кое-гдѣ голоса уважаемыхъ германскихъ раввиновъ, но голоса эти заглушались шумомъ и трескотнею Пильпуля. Уже ученый современникъ и преемникъ Іакова Поляка, *Леве бенъ Бецалель* (1609) изъ Праги, въ своемъ сочиненіи «Tifereth Israel» (Гордость Израиля), представлявшемъ собою какъ бы теодицею библейскаго законодательства, весьма энергически протестовалъ противъ пильпульскаго направленія. Протестъ не возымѣлъжелаемаго дѣйствія, такъ какъ самъ бенъ Бецалель былъ не въ силахъ помѣряться съ польскими раввинами. Онъ держался болѣе гаггадическаго направленія. Во многихъ своихъ сочиненіяхъ и проповѣдяхъ, изъ которыхъ особенно замѣчательно «Nethiboth Olam» (Мірскіе Пути), бенъ Бецалель высказывается за необходимость «дѣйствовать на народное сознаніе и снова поднять упавшій его духъ». Въ другомъ своемъ сочиненіи «Beer Hagolah» (Кладезь изгнанія) онъ защищалъ Талмудъ противъ нападокъ христіанъ и Гаггаду—противъ Азаріи де Росси. Леве бенъ Бецалель обладалъ, какъ это явствуется во многихъ мѣстахъ изъ его сочиненій, также астрономическими и даже философскими свѣдѣніями. Онъ извѣстенъ, однако, не столько научной своей дѣятельностью, сколько примѣрной своей жизнью. Всюду знали достойнаго равви Леве. Съ его именемъ соединился въ народѣ цѣлый рядъ сказаній, окружившій его дивнымъ ореоломъ.

Преемниками Леве въ должности раввина пражской общины, занимавшей выдающееся мѣсто среди еврейскихъ общинъ, были извѣстный уже Исаія Гурвиць, а затѣмъ *Хаимъ Бецалель* (1588 г.); его «Sefer Nishajjim» (Книга Жизни) содержитъ расположенныя въ порядкѣ гомилетическія лекціи о нравственности и аскетизмѣ. Въ книгѣ этой содержатся

также нападки на символическій способ объясненія, которыхъ пользовался Моисей Исерлесъ.

Его значительно превосходилъ, однако, на гомилетическомъ поприщѣ очень симпатичный и популярный проповѣдникъ *Соломонъ бенъ Эфраимъ Ленчицъ* (1616). Гомиліи Ленчица къ Пятикнижію «*Keli jakaг*» (Драгоценная Утварь), равно какъ и другія его гомилетическія произведенія, отличаются прелестною мягкостью тона и содержатъ полныя чувства, глубокомысленныя и симпатичныя объясненія къ Пятикнижію. Ленчицъ былъ тоже противникомъ Пильпуля. Кажется, какъ будто въ древней «Золотой Прагѣ» вѣяло болѣе свѣжимъ воздухомъ. По крайней мѣрѣ непосредственный преемникъ Лева, *Мардохай Яфе* (1612), былъ необычайно даровитымъ ученымъ, обладавшимъ философскимъ образованіемъ. Главными его богословскими трудами являются десять «Одеждъ» (*Lebuschim*), изъ которыхъ первыя пять представляютъ собою систематическій сводъ и объясненіе четырехъ обрядовыхъ кодексовъ, остальные же посвящены экзегетикѣ и философскимъ изслѣдованіямъ. Одно составляетъ суперкомментарій къ Раши и Мизрахи, другое—къ «*Mogen*» (Маймуни), а въ третьемъ Яфе занимается астрономіей и календарными вычисленіями. Уже занятіе богословско-философскими произведеніями испанскихъ евреевъ служитъ въ тѣ времена доказательствомъ независимаго и яснаго мышленія. Пражскіе раввины шестнадцатаго, а частью также и семнадцатаго вѣка почти всегда выгодно отличались этими качествами отъ германскихъ и польскихъ своихъ сотоварищей. Однимъ изъ самыхъ выдающихся между ними считаютъ *Иомтоба Липпмана Геллера* (1579—1654). Онъ былъ родомъ изъ Польни (подобно Мардохаю Яфе), пользовался на родинѣ большимъ авторитетомъ и, какъ увѣряютъ, далъ первый импульсъ къ организаціи своеобразнаго учрежденія, такъ называемаго Синода четырехъ странъ (*Waad Arbaah Arazoth*), на который собирались въ теченіи долгаго періода времени всѣ польскіе раввины для совмѣстнаго обсужденія религіозныхъ вопросовъ *.

Въ кругу тогдашнихъ еврейскихъ ученыхъ Липпманъ Геллеръ производитъ самое выгодное впечатлѣніе. Жизнь его была преисполнена всяческихъ тревогъ и приключеній. Онъ самъ описалъ ее въ своей «*Megilath Eban*» (Печальный Свитокъ). Въ бытность свою сперва въ Вѣнѣ, потомъ въ Прагѣ, затѣмъ раввиномъ въ Краковѣ, онъ видѣлъ

* О возникновеніи синода 4-хъ странъ обстоятельно трактовалось въ «Восходѣ».

какъ наступали прискорбные дни для его единовѣрцевъ. Самъ Геллеръ заключенъ былъ іезуитами въ тюрьму по обвиненію въ томъ, будто въ одномъ изъ своихъ сочиненій нападалъ на христіанство и слишкомъ ревностно защищалъ осужденный папою Талмудъ. Хотя ему и удалось опровергнуть обвиненіе, но онъ все-таки былъ лишенъ должности и всего имуществъ. Несмотря на все это, а также и на послѣдующія гоненія, Геллеръ написалъ нѣсколько выдающихся научныхъ произведеній. Важнѣйшимъ изъ нихъ является обширный его комментарий къ Мишнѣ «Thossafoth Iomtov», пользующійся такимъ высокимъ уваженіемъ, что одинъ изъ повѣйшихъ поэтовъ (Гейне) ссылается на него въ известномъ своемъ диспутѣ между раввиномъ и монахомъ. Комментарій этотъ одновременно и глубже и самостоятельнѣе чѣмъ комментарий Бертиноро. Безъ него нельзя почти обойтись при изученіи Мишны, а потому онъ прилагается почти ко всѣмъ позднѣйшимъ ея изданіямъ. Отличительными достоинствами его представляется ясность возрѣнія, остроуміе критики и основательная начитанность. Въ глоссахъ Геллера къ Маймуну * встрѣчается тоже много хорошаго и между прочимъ весьма основательныя математическія свѣдѣнія. О покаянныхъ гимнахъ, сочиненныхъ Геллеромъ по поводу гоненія на евреевъ въ Украинѣ, уже упомянуто. Ему пришлось переносить ужасы Тридцатилѣтней войны въ Германіи и гоненія на евреевъ въ Польшѣ. Онъ изложилъ свое горе по поводу обоихъ этихъ событій въ глубоко прочувствованныхъ покаянныхъ гимнахъ.

Также и одинъ изъ его преемниковъ, *Ааронъ Симонъ Спира* (1600—1679), известенъ какъ салихотскій поэтъ. Онъ изобразилъ въ своихъ гимнахъ бѣдствія пражской еврейской общины въ 1649 году, во время осады Праги шведами. Богатая духовная жизнь, процвѣтавшая въ теченіе уже цѣлаго столѣтія въ этой большой древней общинѣ, которая сама относитъ свое начало ко временамъ, предшествовавшимъ изгнанію; еврейскія типографіи, первая изъ которыхъ заведена была упомянутымъ уже Герсономъ бенъ Соломономъ Когеномъ въ 1513 году и которая долго еще работала у его потомковъ—Герсонидовъ; автономія общины и многообразныя права, которыми она искони пользовалась, — все это привлекало въ Прагу многочисленныхъ писателей и ученыхъ, а также студентовъ талмудической науки изъ всѣхъ странъ Европы. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся пражскихъ ученыхъ былъ историкъ Давидъ Гансъ, о ко-

* Описка автора им. Ашера, т. е. соч. Ашера бенъ-Іехіеля. *Ред.*

торомъ придется еще упомянуть впоследствии. *Рубенъ Гешке* (1673) изъ Праги, авторъ «*Jalkut Reubeni*», каббалистическаго Мидраша на Пятикнижіе, пользовался среди своихъ единомышленниковъ репутаціей одного изъ авторитетнѣйшихъ учителей Каббалы. Этотъ Мидрашъ, являющійся, собственно говоря, подражаніемъ «*Jalkut Schimeoni*», представляетъ собою тоже непрерывный гаггадическій комментарий къ Библии, извлеченный изъ важнѣйшихъ древне-каббалистическихъ сочиненій. Для исторіи литературы онъ обладаетъ потому только цѣнностью, что приводитъ значительную часть этихъ, вообще говоря, не появлявшихся въ печати каббалистическихъ произведеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ интересенъ въ качествѣ крайняго представителя мистическихъ заблужденій, суроваго аскетизма и преувеличеннаго ригоризма, проявившихся въ этомъ періодѣ.

Общее направленіе означеннаго періода было, однако, въ особенности обращено къ дальнѣйшему изслѣдованію богословской науки, такъ что Каббала въ Германіи никогда не могла произвести такихъ опустошеній какъ на Востокѣ и въ Польшѣ. Авторы каббалистическихъ сочиненій никогда образомъ не пользовались въ Германіи такимъ уваженіемъ, какъ выдающіеся богословы. Въ большинствѣ случаевъ это были странствующие проповѣдники, учителя и канторы, которыхъ, однако, не доставало надлежащихъ талмудическихъ знаній, чтобы съ успѣхомъ подвизаться на этомъ поприщѣ, тогда какъ для нихъ было не трудно извлекать изъ многочисленныхъ правоучительныхъ произведеній старинной этической литературы благочестивыя соображенія на счетъ аскетизма, нравственности и поведенія, смѣшанныя съ каббалистическими вычисленіями, сказочными исторіями и рецептами. Значительная часть этой литературы не появлялась въ печати, а распространялась только въ рукописи; то же, что было напечатано, не заслуживаетъ, чтобы на немъ останавливаться обстоятельнѣе.

Отъ этихъ заблужденій пріятно перенести взоръ къ большимъ, переполненнымъ учениками талмудическимъ школамъ въ Германіи, Австріи и Польшѣ, гдѣ съ рѣдкимъ рвеніемъ и остроуміемъ занимались изученіемъ религіозной науки ради нея самой.

Впрочемъ, и въ эту эпоху не было недостатка въ единичныхъ просвѣщенныхъ и свободномыслящихъ научныхъ дѣятеляхъ. Въ числѣ ихъ можно указать на раввина древней вормской общины *Лаира Хаима Бахараха* (1678—1702). Его заключенія по спорнымъ вопросамъ «*Chawot Jaïr*» занимаютъ уважаемое мѣсто въ литературѣ респонсовъ. Бахарахъ былъ образованнымъ и свободномыслящимъ богословомъ. Онъ обладалъ математиче-

скими свѣдѣніями, методически занимался изслѣдованіемъ Талмуда и осмѣливался рекомендовать также изученіе еврейской грамматики, что было въ то время большою смѣлостью. Такой человѣкъ представлялъ тогда единичное явленіе. Съ трудомъ лишь можно было насчитать въ каждой странѣ двухъ или трехъ подобныхъ дѣятелей, которые поѣтому самому и не могли оказать должнаго вліянія на своихъ единовѣрцевъ. Имъ приходилось ограничиться ролью поучивавшихъ мыслителей, сознававшихъ упадокъ духовной жизни современнаго еврейства, но не обладавшихъ силою, а отчасти также и нужествомъ въ достаточной степени для того, чтобы противодѣйствовать этому упадку.

Между представителями традиціонной талмудической науки видное мѣсто занимали раввины также весьма древнихъ и уважаемыхъ общинъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Майнцѣ, Гамбургѣ, Бреславлѣ, Фюртѣ и Мецѣ. Они были въ большинствѣ случаевъ родомъ изъ Польши, а не изъ Германіи. Впрочемъ, направленіе ихъ научныхъ изслѣдованій не зависѣло отъ случайностей происхожденія. Оно было исключительно пилюлистическимъ, иногда съ легкимъ оттѣнкомъ Каббалы и осталось таковымъ даже до конца восемнадцатаго столѣтія. Къ числу такихъ раввиновъ принадлежали: *Герсонъ Ашкенази* (Улифъ), поучавшій въ Вѣнѣ и Мецѣ. Его респонсы, проповѣди и глоссы были изданы лишь послѣ его смерти. Преемникъ его въ Мецѣ *Иона Теомимъ Френкель*, преемникъ Френкеля *Авраамъ Брода*, а также *Іаковъ Коенъ*, *Тевеле Шейеръ*, *Іосифъ Штейнгардтъ*, *Іаковъ Берлинъ*, *Меиръ Шиффъ*, остроумныя разъясненія котораго къ Тосафоту приравниваются къ лучшимъ произведеніямъ польскихъ богослововъ, *Меиръ Эйзенштадтъ* (1774), въ одинаковой степени извѣстный галахическими своими новеллами, респонсами и дерашотами, *Меназемъ Мендель Крохмалъ* изъ Никольсбурга, оставившій послѣ себя также прочувствованный субботній гимнъ, *Цеви Гиршъ Ашкенази*, (1656—1718), прозванный за свою ученость и мудрость Хахамъ Цеви *. Своими респонсами и глоссами онъ разъяснилъ многіе вопросы обрядоваго закона и въ послѣдствіи, въ Амстердамѣ, весьма энергично выступилъ противъ саббатіанскаго пророка Нееніи Хайона. Интереснѣйшимъ изъ респонсовъ Цеви было посланное имъ въ Лондонъ заключеніе по спорному вопросу.

* Хахамомъ онъ собственно названъ былъ потому, что сначала учился (въ Салоникахъ и Константинополѣ), а затѣмъ и училъ между сефардскими евреями, называющихъ своихъ раввиновъ и ученыхъ *хахамами*. Рсд.

Часть лондонской общины была смущена проповѣдью знаменитаго своего раввина Давида Нето, въ которой провозглашалось единство Бога и природы (*natura naturans* и *natura naturata*), т. е. основное положеніе Спинозы. Необходимо поставить въ заслугу польскому раввину то, что онъ высказался въ пользу обвиняемаго лондонскаго проповѣдника и старался доказать тождественность его ученія съ библейскими и талмудическими міросозерцаніемъ. Заключение это имѣетъ тѣмъ большую цѣнность, что Ашкенази очевидно не руководствовался въ этомъ вопросѣ никакими предвзятыми философскими идеями. Впрочемъ, и вообще въ своихъ респонсахъ Цеви Ашкенази проявляется человѣкомъ съ весьма строгими нравственными правилами и яснымъ умомъ. Онъ находитъ, напр., весьма дурнымъ, если въ обязанностяхъ къ ближнему дѣлаютъ какое либо различіе между сторонниками другой религіи и своими единовѣрцами. Онъ говоритъ: «Совершенно ясно, что независимо отъ свойствъ и качествъ лица, по отношенію къ которому намъ представляется случай исполнить долгъ человѣчности, мы уже ради собственнаго нашего достоинства и спасенія обязаны усвоить себѣ истинныя правила, хорошія благородныя воззрѣнія и поступать сообразно съ таковыми. Намъ предписано вѣдь падать даже существа, не одаренныя разумомъ, животныя и растенія!» Необходимо, впрочемъ, признать, что тѣмъ же духомъ милосердія и терпимости проникнута почти вся литература респонсовъ того времени.

Ашкенази состоялъ раввиномъ сперва въ Босна-Сераѣ, а затѣмъ въ Гамбургѣ, Амстердамѣ и наконецъ въ Польшѣ. Подобнымъ же самостоятельнымъ оригинальнымъ явленіемъ въ средѣ, насквозь пропитанной каббалистическими ученіями, былъ на Востокѣ Хизкія да Сильва, авторъ комментарія «*Pri chadasch*» (Новый Плодъ). Онъ выставилъ въ качествѣ основного положенія, что раввины не въ правѣ устанавливать новыя стѣсненія, не вытекающія прямо изъ Талмуда, и что, напротивъ того, при извѣстныхъ обстоятельствахъ могутъ быть отиѣнены стѣсненія, основанныя, повидимому, даже на Талмудѣ. Онъ не былъ сторонникомъ современнаго преклоненія предъ авторитетами, а выступалъ даже противъ Каро и Исерлеса въ тѣхъ случаяхъ, когда расходился съ ними во взглядахъ. Хизкія, бывшій раввиномъ въ Ливорно и въ Іерусалимѣ, разумѣется, долженъ былъ считаться на Востокѣ за свои воззрѣнія чуть-ли не еретикомъ. Тѣмъ не менѣе въ талмудическомъ мірѣ его комментарий къ обрядовому кодексу долго пользовались большимъ уваженіемъ. Двое Хагезовъ, состоявшихъ съ нимъ въ родствѣ, заслуживаютъ также особеннаго упоми-

новенія среди тогдашнихъ восточныхъ еврейскихъ ученыхъ. *Иаковъ Ха-зезъ* былъ выходецъ изъ Испаніи. Онъ написалъ комментарий и методическое введеніе къ Мишнаѣ и къ Талмуду, а также нѣсколько правоучительныхъ сочиненій, въ которыхъ проявляются возвышенные этические взгляды и научныя воззрѣнія. Крімъ того, онъ перевелъ на испанскій языкъ правоучительное сочиненіе Исаака Араны «*Menogath Namaor*». Дѣятельность его сына *Моисея Ха-зега* болѣе сообразовалась съ современныиъ духомъ. Моисей былъ всеобъемлющій дѣятель въ тогдашней литературѣ. Онъ принималъ участіе во всѣхъ современныхъ диспутахъ, проявивъ повсемѣстно самое ревностное усердіе, и вслѣдствіе своего фанатизма справедливо получилъ прозвище всееврейскаго стража Сіона. Изъ многочисленныхъ его сочиненій сохранились: собраніе методологическихъ правилъ, указаніе источниковъ къ обрядовымъ кодексамъ, многія заключенія по спорнымъ вопросамъ, представляющія интересъ для современной исторіи, разныя полемическія брошюры, особенно противъ Хайона, экзегетическія, каббалистическія и гомилетическія произведенія. Однако же, и у Моисея Ха-зега отчасти проявилось испанское его происхожденіе. Въ своемъ комментарий «*Mischnath Chakhamim*» (Ученіе Мудрецовъ) онъ излагаетъ систематически методу ислѣдованія, а въ другомъ своемъ сочиненіи «*Sefath Emeth*» (Языкъ Истины) даетъ безпристрастное и характерное описаніе тогдашняго положенія вещей въ Палестинѣ. Почти одновременно съ этимъ жилъ въ Ливорно, также раввиномъ, *Малеахи Когенъ*, принадлежащій къ числу послѣднихъ по времени итальянскихъ авторитетовъ на поприщѣ талмудическаго знанія. Онъ держится, повидимому, посредствующаго направленія между прежнею и новою методою изученія. Его «*Jad Maleachi*» является весьма обстоятельной и поучительной методологіей къ Талмуду и сочиненіямъ децязоровъ. Этими учеными заканчивается рядъ заслуженныхъ авторитетовъ на Востокѣ и въ Италіи. Каббала вытѣсняетъ тамъ, какъ и въ Польшѣ, изученіе Талмуда. Въѣствъ съ тѣмъ саббатіанское безразсудство снова появляется на сцену и разыгрываетъ, къ несчастію, въ Германіи торжествующую роль.

Двое изъ наиболѣе вліятельныхъ ученыхъ германскаго еврейства возбудили эту старинную распрю, которая снова охватила почти все европейское еврейство, а именно *Ионатанъ Эйбеншюцъ* (1690—1764), жившій въ Краковѣ, Мецѣ, Прагѣ и Гамбургѣ, и *Яковъ Цеви Эмденъ* (1696—1776, Іаабецъ), сынъ амстердамскаго раввина Цеви Гирша Ашкенази. Эйбеншюцъ былъ несомнѣнно величайшимъ изъ пальпулистическихъ

талмудистовъ прошлаго столѣтія. Въ качествѣ эксегета онъ былъ пріятнымъ и остроумнымъ послѣдователемъ старинной гомилетической методы въ томъ видѣ какъ ее практиковали Азарія Питчіо и Соломонъ Ленчицъ. Свѣтскія науки были тоже ему не чужды. Онъ самъ говоритъ о своихъ философскихъ, историческихъ, математическихъ и астрономическихъ свѣдѣніяхъ и умѣетъ при случаѣ примѣнять эти свѣдѣнія. Даже и Каббалу съумѣлъ онъ прикрытъ чѣмъ-то въ родѣ философскаго плаща. Это былъ человѣкъ необыкновеннаго ума и чрезвычайной учености. Даже и многочисленныя его враги, имя которыхъ легіонъ, не могли отрицать этого. Внѣстѣ съ тѣмъ, однако, характеръ его не можетъ быть названъ твердымъ и безукоризненнымъ. Въ этомъ должно сознаться большинство не менѣе многочисленныхъ его почитателей. Эйбеншюцъ втайнѣ придерживался саббатизма, но будучи заподозрѣнъ въ этомъ, торжественно и публично проклиналъ означенную ересь, что не помѣшало ему, впрочемъ, и впослѣдствіи изготовлять ладанки и талисманы во имя «Мессіи Саббатая Цеви» *. Вступивъ въ тайныя сношенія съ французами и съ іезуитами, онъ хлопоталъ о томъ, чтобъ его назначили цензоромъ еврейскихъ печатныхъ произведеній. Сыновья его состояли въ сношеніяхъ съ крайними польскими саббатіанцами, такъ называемыми франкистами, да и кромѣ того на его памяти тяготѣетъ еще много подозрѣній. Защищать себя противъ всѣхъ этихъ подозрѣній Эйбеншюцъ поручилъ одному изъ своихъ учениковъ, Карлу-Антону, уже по переходѣ его въ христіанство и назначеніи на профессорскую кафедру въ Гельмштедтѣ **. Вообще Іонатанъ Эйбеншюцъ несомнѣнно игралъ двусмысленную роль въ вышеупомянутой борьбѣ, тогда какъ ожесточеннѣйшій изъ его противниковъ, Яковъ Энденъ, хотя и не обладалъ его дарованіями и ученостью, но за то признается всѣми за энергическаго и вполне добросовѣстнаго человѣка, искренно и непоколебимо отстаивавшаго свои убѣжденія. Впрочемъ, и Эндену нельзя отказать въ остротѣ ума. Въ литературныхъ своихъ произведеніяхъ онъ оказывается даже выше своего противника, такъ какъ произведенія эти фактически имѣютъ болѣе существенное значеніе. Онъ ведетъ энергическую борьбу противъ злоупотребленія Каббалой и по прошествіи полутысячелѣтія является чуть-ли не первымъ

* Последнее утвержденіе опять-таки вполне въ духѣ противниковъ Эйбеншюца.
Ред.

** Карлъ-Антонъ долженъ былъ написать отчетъ о распрѣ раввиновъ для комисіи датскаго короля, подъ властью котораго находился тогда городъ Алтона, мѣстожительство спорщиковъ.
Ред.

осиѣливающимися усумниться въ подлинности Зогара. Онъ пишетъ трезвые критическіе комментаріи къ Мишнаѣ, къ «Seder Olam» и къ Молитвенной книгѣ. Все его творчество носитъ на себѣ своеобразный оригинальный отпечатокъ, обнаруживающійся также и въ его ѣдкому остроумному сатирическому изложеніи, весьма выгодно отличающемся отъ слога его противника. Въ качествѣ талмудиста, Эйбеншюцъ значительно превышаетъ, однако, Эйдена. Наиболѣе выдающимися талмудическими сочиненіями Эйбеншюца является его комментарій къ обрядовому кодексу: «Urim we-Tumim», «Krethi u Plethi». Самымъ симпатичнымъ изъ гомилетическихъ его произведеній считаютъ собраніе произнесенныхъ имъ въ Мецѣ дерашотовъ «Jaagoth Debasch» (Сладкій Медъ), изданное съ портретомъ автора его племянникомъ. Яковъ Эиденъ былъ въ свою очередь по преимуществу писателемъ съ направленіемъ критическимъ и полемическимъ. Большинство его произведеній имѣютъ характеръ полемическихъ статей противъ Эйбеншюца; прочія же, какъ уже упомянуто, принадлежатъ къ числу комментаріевъ, респонсовъ, глоссъ и дерашотовъ. Число полемическихъ произведеній противъ Іонатана и саббатіанцевъ доходитъ до десяти. Полемическая брошюра противъ подлинности Зогара, озаглавленная «Mitpachath Soferim» *, была въ сущности направлена тоже главнымъ образомъ противъ личнаго врага. Дѣйствіе ея оказалось, однако, несравненно болѣе объемлющимъ.

Эйбеншюцъ защищался въ произведеніи «Luchoth Haeduth» (Таблицы Свидѣтельствъ), въ которомъ собраны всѣ письменныя заявленія, сдѣланныя въ его пользу раввинами. Большинство еврейскихъ раввиновъ было убѣждено въ тайномъ саббатизмѣ Эйбеншюца. Не желая утратить такого ученаго и даровитаго сотоварища, раввины эти старались принять на себя посредническую роль. Особенно хлопоталъ въ этомъ отношеніи раввинъ изъ Франкфурта-на-Майнѣ Яковъ Іошуа Фалькъ, а также пражскій раввинъ *Езекіиль Ландау* (1713—1793), остроумный и весьма ученый талмудистъ, респонсы котораго, собранныя подъ заглавіемъ «Noda bi-Jehuda» (Извѣстно въ Іудѣ), пользовались большимъ авторитетомъ даже и въ эту эпоху всеобщей учености. Споръ такъ и остался нерѣшеннымъ. На арену выступили новые факторы, отклонившіе или долженствовавшіе отклонить общее вниманіе отъ этой борьбы, которая велась не всегда только однимъ духовнымъ оружіемъ. Многочисленные письма и

* Чит.: «Mitpachath Sefarim».

брошюры, вызванныя съ обѣихъ сторонъ этой чернильной войной, обнаруживаютъ «смѣшеніе высокаго благочестія и низменной страстности, строгаго исканія истины и склонности къ ненавистной клеветѣ, возвышенныхъ представлений и тупой привязанности къ буквѣ, высокихъ нравственныхъ воззрѣній и низкой грубости, правильной оцѣнки условій и безрасудно дерзновеннаго невѣжества. Даже по отношенію къ формѣ проявляется подобное же странное смѣшеніе приличнаго стиля съ варварскими выраженіями, изящнаго вкуса съ полнѣйшей неряшливостью, такъ что приходится почти заключить, что вся эта полемика явилась назрѣвшимъ плодомъ долгаго небреженія духовной жизнью еврейства, долженствовавшими наконецъ выяснить небреженіе это общему сознанію къ началу эпохи новаго развитія».

Только на такой глубоко подкопанной почвѣ могло возникнуть религиозное движеніе, подобное движенію франкистовъ въ Польшѣ, и найти себѣ сторонниковъ въ еврейскихъ кружкахъ *. Инициаторъ этого движенія Іаковъ Франкъ объявилъ себя преемникомъ Саббата Цви и собралъ вокругъ себя всѣхъ польскихъ саббатіанцевъ, чтившихъ его какъ «святого господина». Франкъ высказывалъ открыто и безбоязненно то, на что едва осмѣливались намекать даже и самые дерзновенные каббалисты. Онъ преслѣдовалъ Талмудъ, восхвалялъ Зогаръ и не обращалъ ни малѣйшаго вниманія на раввинское еврейство. Впрочемъ, польскій мессія не считалъ для себя обязательными также и рамки общаго нравственнаго закона. Дѣло дошло наконецъ до выѣшательства мѣстныхъ властей и духовенства. Вѣрный высокому своему образцу, Іаковъ Франкъ не погнушался въ минуту опасности переимѣнить религію, а затѣмъ принудилъ раввиновъ къ публичному диспуту о Талмудѣ. Впрочемъ, и послѣ его крещенія франкисты продолжали еще мистическое свое безрасудство въ Польшѣ и въ Германіи съ начала нынѣшняго столѣтія. Разумѣется, что и это движеніе ознаменовалось мистическими произведеніями своихъ сторонниковъ, а также возраженіями раввиновъ. Въ полемикѣ этой явственнѣе всего отражались бѣдственное положеніе и духовный упадокъ того времени.

Прежде чѣмъ откроются врата періода новаго развитія, необходимо еще осмотрѣться и перечислить людей, которые въ какой либо отрасли

* Авторъ упускаетъ изъ виду, что движенія въ духѣ мистицизма въ извѣстныхъ слояхъ народа были тогда въ ходу не у однихъ только евреевъ.

научныхъ знаній возвышались тогда надъ уровнемъ современниковъ. Они немногочисленны и не особенно выдаются своими произведеніями. Тѣмъ не менѣе, уже самый фактъ, что они встрѣчаются въ эпоху общаго упадка знаній, дѣлаетъ ихъ замѣчательными исключеніями въ тогдашнемъ еврейскомъ литературномъ кружкѣ. Однимъ изъ старѣйшихъ и наиболѣе выдающихся между ними былъ *Давидъ Ганзъ* (1541—1618) изъ Липпштадта, первый германскій еврей, писавшій исторію и интересовавшійся географіей. Онъ обучался въ Краковѣ у Моисея Исерлеса, отъ котораго, быть можетъ, и перенялъ любовь къ занятіямъ исторіей и астрономіей. Послѣ того онъ жилъ въ Прагѣ, гдѣ познакомился съ Тихо-де-Браге, для котораго дѣлалъ различныя выписки изъ стариннаго еврейскаго перевода Альфонсовыхъ таблицъ. Ганзъ состоялъ также въ научныхъ сношеніяхъ со свободномыслящими астрономами Іоганномъ Мюллеромъ (Регіонотаномъ) и Кеплеромъ. Главнымъ научнымъ произведеніемъ Ганза является написанная имъ краткая исторія «*Zemach David*» (Отпрыскъ Давида), въ двухъ частяхъ, первая изъ которыхъ заключаетъ въ себѣ исторію евреевъ, а вторая—общую всемірную исторію по доступнымъ для него источникамъ, въ томъ числѣ хроникамъ Шпангенберга, Кассія и другихъ. Ганзъ не можетъ быть причисленъ къ первокласснымъ историкамъ. Онъ не имѣетъ еще никакого представленія объ исторіографической техники и придерживается древней сухой формы монастырскихъ хроникъ. Однако же, онъ интересенъ и заслуживаетъ вниманія, когда говоритъ о современныхъ событіяхъ. Будучи самъ вестфальцемъ, онъ знаетъ вестфальскій тайный уголовный судъ и описываетъ на основаніи достовѣрныхъ свѣдѣній всю его процедуру. Изучивъ въ Прагѣ чешскій языкъ, онъ пользуется чешскою хроникой Мартына Борека. Войны гусситовъ онъ называетъ «*Milchamoth Haawsim*» (еврейская *Awsa*, по чешски *hus*, по нѣмцки *Gans*). Его сочиненіе по математической географіи «*Zurath Haagez*» (Видъ Земли) было напечатано въ Константинополѣ за подписью «*David Awsi*». Онъ изложилъ свои свѣдѣнія по астрономіи во введеніи къ математической географіи, озаглавленномъ: «*Neschmad we-Naim*» (Пріятное и Милое). Сочиненію этому онъ предпослалъ историческое введеніе въ исторію астрономіи. Ганзъ былъ знакомъ съ системой Коперника, но лично держался еще системы Птолемея.

Онъ былъ пріятелемъ «великаго равви Лева» и рассказываетъ въ своей хроникѣ многія подробности объ аудіенціи этого раввина у

императора Рудольфа Габсбургскаго. Хроника Ганза заканчивается похвалою современных выдающихся евреевъ, изъ которыхъ наиболѣе извѣстны великодушный меценатъ Мардохай Мейзель и высокообразованный пражскій раввинъ Мардохай Іафе.

Во всякомъ случаѣ Ганзъ стоитъ несравненно выше своихъ преемниковъ на поприщѣ историческихъ изслѣдованій. Изъ нихъ надо упомянуть среди восточнаго еврейства о *Давидѣ Конфорте* (1670), написавшемъ «*Kore Hadaroth*» (Событія прежнихъ лѣтъ), краткій сводъ біографій еврейскихъ ученыхъ. Книга эта, авторъ которой пользовался многими недоступными теперь старинными источниками, рукописями и словесными разсказами, а вѣсть съ тѣмъ сообщаетъ многія интересныя свѣдѣнія о своихъ современникахъ въ Турціи, Австріи, Италіи и т. п., сдѣлалась теперь сама важнымъ историческимъ документомъ, но по духу, въ которомъ написана, вовсе не заслуживала бы этого отличія. Конфорте самъ душою и тѣломъ каббалистъ и наполняетъ свою книгу разными каббалистическими сказками. Къ тому же онъ настолько фанатиченъ, что затрудняется упомянуть имя такого изслѣдователя, какъ Азарія де Росси.—Въ Нидерландахъ является исторіографомъ незначительный *Мишель ди Барриосъ*, о которомъ уже упоминалось, а въ Польшѣ *Іехіель Гейльпринъ* (1725) * изъ Минска. Его хроника еврейской исторіи и литературы «*Seder Hadaroth*» (Послѣдовательность Поколѣній) распадается на три части, изъ которыхъ первая содержитъ общую историческую хронику и притомъ самую полную изъ всѣхъ, какія до тѣхъ поръ встрѣчались въ еврейской литературѣ. Вторая часть представляетъ собою исторію еврейскихъ талмудическихъ ученыхъ, основанную на серьезныхъ изслѣдованіяхъ, а третья, представляющая во всякомъ случаѣ меньшій интересъ, служитъ бібліографическимъ дополненіемъ къ второй части, доведенномъ до современной автору эпохи. Труду Гейльприна нельзя отказать въ научной подкладкѣ и въ фактическомъ значеніи, но онъ отличается отсутствіемъ исторической критики, относительно которой самъ авторъ очевидно не имѣлъ еще никакого представленія **.

Такимъ образомъ, для исторіи всѣхъ страданій и мученій, вынесенныхъ евреями въ средніе вѣка, помимо не-еврейскихъ историческихъ сочиненій, можно пользоваться только такъ называемыми «Памятными книгами», ко-

* Соч. этого автора составлено въ 1696 году.

Ред.

** Этого нельзя утверждать безусловно.

Ред.

торыя велись въ нѣкоторыхъ большихъ еврейскихъ общинахъ. Книги эти представляютъ собой достовѣрную хронику всѣхъ гоненій, исторически памятныхъ дней, а также перечень мучениковъ, и служатъ, такимъ образомъ, важнѣйшими историческими источниками. Сознавая важное значеніе этихъ общинныхъ хроникъ, недавно издали Памятныя книги еврейскихъ общинъ въ Нюренбергѣ, Майнцѣ, Ворисѣ, Вѣнѣ, Дейтцѣ, Кобленцѣ и Пферзее, что послужило къ разъясненію многихъ эпизодовъ еврейской исторіи.

Интересъ къ литературѣ, исторіи и библіографіи былъ пробужденъ въ эту эпоху преимущественно человекомъ, обладавшимъ сравнительно небольшими свѣдѣніями, но вмѣстѣ съ тѣмъ отличавшимся большимъ прилежаніемъ и довольно вѣрнымъ критическимъ взглядомъ, а именно *Саббатаемъ Басомъ* (съ 1641—1718). Басъ или Бассиста былъ молитвеннымъ канторомъ сперва въ Прагѣ, а затѣмъ и во многихъ другихъ мѣстахъ. Впослѣдствіи онъ завелъ еврейскую типографію въ небольшомъ силезскомъ городѣ Дигернфуртѣ, близъ Бреславля. Во время своихъ путешествій онъ неоднократно имѣлъ случай обогатить свои библіографическія свѣдѣнія. Воспользовавшись различными каталогами и библіотеками, онъ издалъ въ Амстердамѣ свой большой перечень еврейскихъ книгъ и сочиненій, относящихся до еврейской литературы, въ которомъ приведены уже заглавія приблизительно 2,400 книгъ. Этотъ трудъ «*Sifte Ieschenim*» (Уста Усопшихъ) является первымъ библіографическимъ трудомъ по ново-еврейской литературѣ, разумѣется, обладающій всѣми недостатками подобнаго первенца, предпринятаго безъ достаточной научной подготовки, но вмѣстѣ съ тѣмъ обладающій также большими достоинствами. Весьма характернымъ является самый планъ этого произведенія. Оно представляетъ собой въ совокупности домъ (*Bajith*) съ воротами (*Scha'ar*) и двумя боковыми дверями (*Delatoth*). Одна изъ этихъ дверей представляетъ собою писанный законъ. Десять ключей, отворяющихъ эту дверь, представляютъ собою десять разрядовъ, на которые могутъ быть распределены всѣ сочиненія, относящіяся до Библии. Вторая дверь естественнымъ образомъ представляетъ собою словесный законъ и снабжена тоже десятью ключами, т. е. десятью разрядами для талмудической литературы. Въ этихъ двадцати разрядахъ Бассиста распределяетъ всѣ произведенія еврейской письменности, поскольку они дошли до его свѣдѣнія. За алфавитнымъ перечнемъ всѣхъ заглавій еврейскихъ книгъ, приведенныхъ у Бассисты съ библіографической точностью, слѣдуетъ въ качествѣ дополненія списокъ всѣхъ авторовъ, указаніе учителей Мишны, Талмуда, сабореевъ и гаоновъ.

Въ заключеніе приведенъ списокъ еврейскихъ сочиненій, напечатанныхъ на латинскомъ языкѣ или же переведенныхъ на новѣйшіе языки, а также списокъ христіанскихъ сочиненій, могущихъ служить пособіемъ для ознакомленія съ еврейской литературой.

Книга эта произвела большое впечатлѣніе, какъ объ этомъ и свидѣтельствуютъ переводы на различные языки, которые были отчасти выполнены, отчасти же остались въ предположеніи. Трудъ Бассисты встрѣченъ былъ особенно благопріятно въ кружкахъ христіанскихъ ученыхъ. По отношенію къ своимъ единовѣрцамъ Бассиста долженъ былъ сослаться на извѣстный авторитетъ Исаи Гурвица, который въ большомъ своемъ правоучительномъ сочиненіи утверждалъ, что каждый еврей обязанъ составить себѣ списокъ важнѣйшихъ религіозныхъ книгъ для того, чтобы, въ случаѣ невозможности изучить эти книги, перечитывать какъ можно чаще ихъ заглавія и повторять ихъ наизусть съ намѣреніемъ помогать учащимся и ученымъ и поддерживать стремленіе къ знанію. Съ этой точки зрѣнія библіографія пріобрѣтала законное право на существованіе. Несомнѣнно, что богатый пражскій раввинъ *Давидъ Оппенгеймеръ* изъ Вориса (отъ 1664 по 1736), составившій первую еврейскую бібліотеку, относился къ библіографіи именно съ этой точки зрѣнія. Тѣмъ не менѣе Оппенгеймеръ болѣе обязавъ своею извѣстностью этой бібліотекѣ, содержащей болѣе 7,000 печатныхъ книгъ и болѣе 1,000 драгоценныхъ рукописей, тѣмъ собственнымъ своимъ произведеніемъ, по преимуществу галахическаго содержанія. Вслѣдствіе строгости тогдашней цензуры, Оппенгеймеръ не могъ оставить эту бібліотеку у себя въ Прагѣ и перевезъ ее въ Ганноверъ. Послѣ разнообразныхъ приключеній, бібліотека эта, подробные каталоги которой неоднократно опубликовывались, была продана въ Оксфордъ, гдѣ составляетъ теперь одну изъ важнѣйшихъ достопримѣчательностей великолѣпной университетской бібліотеки.

Прихѣръ библіографовъ и библіофиловъ скорѣ нашелъ себѣ во многихъ мѣстахъ подражателей. Начали собирать и записывать разбросанныя сокровища еврейской письменности. Впослѣдствіи будетъ особо упомянуто о плодотворной дѣятельности въ этомъ отношеніи тогдашнихъ выдающихся христіанскихъ ученыхъ. Предварительно займемся отысканіемъ трудовъ еврейскихъ писателей въ этомъ же направленіи. Для этого надо обратиться по преимуществу въ Нидерланды и въ Италію. Правда, что сочиненія еврейскаго библіографа *Саббата Амбруна* изъ Рима, написавшаго исторію всѣхъ астрономическихъ системъ («*Rapkosmographia*») и многія полемиче-

скія произведенія, до насъ не дошли. Его «*Bibliotheca Rabbinica*», которую онъ хотѣлъ написать, или, быть можетъ, даже написалъ, пользуясь ватиканскими книгохранилищами, подпала запрещенію римской инквизиціи, какъ и астрономическое его сочиненіе. Тѣмъ болѣе извѣстны труды другого, весьма плодовитого еврейскаго писателя *Хаима Давида Азулаи* (1726) изъ Іерусалима, жившаго и умершаго въ Ливорно. Онъ обладалъ большими свѣдѣніями по Талмуду, былъ ревностнымъ приверженцемъ Каббалы, но вмѣстѣ съ тѣмъ интересовался исторіей и библіографіей. Труды его въ этихъ отрасляхъ знанія достойнымъ образомъ заканчиваютъ еврейскій средневѣковой періодъ. Азулаи много путешествовалъ, причемъ посѣтилъ много библіотекъ и завязалъ обширныя литературныя знакомства, доставившія ему возможность написать сочиненіе, въ которомъ онъ значительно превзошелъ всѣхъ своихъ предшественниковъ и учителей. Сочиненіе это «*Schem Hagedolim*» (Имя Великихъ) является сопоставленіемъ результатовъ весьма серьезныхъ научно-литературныхъ изслѣдованій. Болѣе тридцати лѣтъ трудился Азулаи надъ этимъ сочиненіемъ и дополненіями къ нему. Оно приведено было въ научную систему лишь впоследствии и въ этомъ новомъ изданіи обнимало собою болѣе 1,300 статей о еврейскихъ писателяхъ, начиная съ гаонейскаго періода, и болѣе 2,200 статей о произведеніяхъ еврейской письменности изъ всѣхъ періодовъ еврейской литературы. Свѣдѣнія, которыя онъ сообщаетъ о старинныхъ писателяхъ, заслуживаютъ полного довѣрія. Замѣтки его о нѣкоторыхъ выдающихся произведеніяхъ печати являются нерѣдко единственнымъ источникомъ, позволяющимъ хоть сколько нибудь съ ними ознакомиться. У Азулаи недоставало лишь всеобъемлющаго яснаго научнаго взгляда, необходимаго для приведенія этого громаднаго фактическаго матеріала въ надлежащій строгій порядокъ. Онъ, съ другой стороны, былъ и самъ плодовитымъ писателемъ. Его собственныя сочиненія, числомъ 71, представляютъ въ совокупности небольшую библіотеку. Сочиненія эти касаются всѣхъ отраслей тогдашней еврейской науки, но ни одно изъ нихъ по своему значенію не выдерживаетъ даже и отдаленнаго сравненія съ его большимъ библіографическимъ сборникомъ.

Впрочемъ, въ эту эпоху проявляются среди евреевъ и многіе другіе слѣды общенаучнаго направленія. Въ Германіи, Италіи и даже Польшѣ встрѣчаются евреи съ научнымъ свѣтскимъ образованіемъ по различнымъ отраслямъ знанія, но они не сдѣлали ничего, или почти ничего для самой еврейской литературы. Наибольшей притягательной силой по прежнему

-обладаютъ астрономіа, математика и философія. Кроме упомянутыхъ уже Исерлеса, Іафе, Ганза и Геллера, жили въ то время въ Германіи и Польшѣ *Маноахъ Гендель*, который, кроме многочисленныхъ философскихъ комментариевъ къ произведеніямъ Бахья и Маймуни и комментарія къ Пятикнижію, уясняющаго простое пониманіе таковаго по сущности, написалъ также нѣсколько сочиненій по астрономіи и примѣчаній къ существовавшимъ астрономическимъ сочиненіямъ, какъ, напр., къ переведенной *Соломономъ бенъ Абидоромъ* «*Liber de sphaera*» Сакробоско и къ «*Theorica*» Пейербаха; *Пинхасъ Эліа бенъ Меиръ* изъ Вильны, который въ своей «*Sefer Haberith*» (Книга Союза) далъ полную энциклопедію наукъ, важнѣйшіе отдѣлы которой почти полностью заимствованы изъ различныхъ учебниковъ, но въ совокупности представляютъ, однако, интересную картину существовавшихъ тогда среди польскаго еврейства свѣдѣній по естествознанію, естественной исторіи, химіи, анатоміи, географіи и философіи; *Нафтали Гиршъ Госларъ* изъ Гальберштадта, который лишь на пятидесятомъ году жизни познакомился съ философіей изъ книги «*Mogen*» (написанной Маймуни) и затѣмъ энергически боролся противъ не-еврейскихъ философскихъ идей, въ особенности же противъ допущенія первоначальной матеріи. Можно было бы привести имена многихъ другихъ евреевъ, подобныхъ же образомъ старавшихся усвоить себѣ современныя имъ философскія идеи, чтобы бороться съ ними или же опровергать ихъ со своей точки зрѣнія. Къ такимъ ученымъ можно отнести *Натана бенъ Іосифа* изъ Гамбурга, комментировавшаго астрономическія сочиненія Маймуни, и Авраама бенъ Хин; *Рафаеля Леви* изъ Ганновера, ученика Лейбница; Леви по преимуществу занимался астрономіей, составилъ логарифмическія и хронологическія таблицы, а также написалъ сочиненіе по астрономіи и хронографіи; *Мееръ Неймаркъ* въ свою очередь перевелъ съ нѣмецкаго подробную космографію и математическую географію и посвятилъ эти переводы библіофилу Давиду Оппенгеймеру.

Въ выдающихся врачахъ среди евреевъ, разумѣется, представлялось менѣе всего недостатка. Нѣкоторые изъ нихъ получили уже ученныя степени въ германскихъ университетахъ, другіе же состоятъ по прежнему лейбъ-медиками высокопоставленныхъ лицъ. Нѣкоторые изъ нихъ занимаются уже медициной ради науки и безъ всякаго соотношенія къ еврейской литературѣ. Изъ ихъ научныхъ сочиненій нельзя уже заключить объ еврейскомъ происхожденіи авторовъ. По этой причинѣ они исключаются изъ представляемаго нами теперь перечня. Большинство, однако, придерживается

прежнихъ образцовъ и соединяетъ со спеціальною своею наукою философскія, астрономическія и другія изслѣдованія, такъ или иначе примыкающія къ литературѣ ихъ соплеменниковъ.

Извѣстѣйшимъ изъ такихъ врачей является *Товія бенъ Моисей Козенъ* (1652—1729) изъ Меца, первый еврей, обучавшійся въ германскомъ университетѣ, а именно въ Франкфуртѣ-на-Одерѣ, куда онъ былъ допущенъ по категорическому указу великаго курфюрста, принявшаго въ свои владѣнія евреевъ, изгнанныхъ въ 1671 году изъ Австріи. Онъ закончилъ свое научное образованіе въ Падуѣ и затѣмъ уѣхалъ въ Константинополь, гдѣ прибѣгали къ его искусству турецкіе великіе визири и татарскіе ханы. Главное его сочиненіе «*Ma'ase Tobijah*», медицинско-философскаго содержанія, имѣетъ энциклопедическій характеръ. Онъ полемизируетъ съ большимъ знаніемъ дѣла противъ антиеврейскихъ профессоровъ въ Франкфуртѣ-на-Одерѣ, но не шадеть также своихъ единовѣрцевъ, преданныхъ Каббалѣ и слѣпой вѣрѣ въ каббалистическія чудеса. Медицинская его опытность и свѣдѣнія по медицинѣ представляются довольно серьезными. Онъ первый описываетъ на основаніи собственныхъ наблюденій колтунъ (*plica polonica*) и разныя другія мѣстныя болѣзненныя явленія, новооткрытыя цѣлебныя растенія, горячку, женскія и дѣтскія болѣзни, различныя терапевтическія средства (коихъ названія онъ даетъ на трехъ языкахъ) и многое другое. Тѣмъ не менѣе онъ, подобно Давиду Ганзу, Давиду Нето и другимъ еврейскимъ писателямъ, возстаетъ противъ системы Коперника и старается ее опровергнуть. Сочиненіе его пользуется еще и теперь большимъ уваженіемъ у восточныхъ евреевъ. Д-ръ *Ашеръ Ансельмъ Вормсъ* изъ Франкфурта-на-Майнѣ принадлежалъ тоже къ числу выдающихся еврейскихъ врачей. Онъ написалъ большое сочиненіе «*Sejag le Thoga*» (Заборъ вокругъ ученія) объ исторіи и сущности Массоры, которую онъ считаетъ, впрочемъ, столь же древней какъ и Библію. Кромѣ многихъ другихъ небольшихъ произведеній онъ оставилъ также интересную монографію объ извѣстной народной пѣснѣ въ пасхальной Гаггадѣ «Козочка, козочка»... и т. д., встрѣчающейся, впрочемъ, въ народной поэзіи многихъ странъ. Въ монографіи этой Вормсъ ясно выводитъ изъ основной мысли, проходящей черезъ эту пѣсню, идею о воздаяніи.

Въ теченіи всего этого періода евреи менѣе всего интересуются изученіемъ Библіи и еврейской грамматики. Называютъ всего двухъ еврейскихъ ученыхъ, серьезно занимавшихся этою послѣднею, а именно *Иуду Лебъ Неймарка*, написавшаго еврейскую грамматику съ введеніемъ въ формѣ

исторического очерка, озаглавленную «Schogesch Iehuda», и несравненно болѣе выдающагося *Соломона Ганау* (1687—1746). Ганау обладалъ критическимъ научнымъ взглядомъ. Онъ отнесся научнымъ образомъ къ изученію еврейской грамматики и пытался изложить результаты своихъ трудовъ въ книгѣ, озаглавленной «Binjan Schelomoh» (Зданіе Соломона). Смѣлость и безпощадность, съ которой онъ отвергалъ прежніе методы, вызвала противъ него много полемическихъ произведеній, стоявшихъ, однако, далеко не на такой высотѣ научнаго знанія. Трактатъ Ганау объ удареніяхъ и грамматическій его комментарий къ молитвеннику встрѣчены были также многочисленными возраженіями, которыя въ свою очередь вызваны съ его стороны рѣзкія замѣчанія. Соломонъ Ганау былъ несомнѣнно съ временъ *Элія Левита* важнѣйшимъ изъ еврейскихъ грамматиковъ, хотя тотъ не вызвалъ существеннаго обновленія въ этой наукѣ. Все современное ему направленіе противодѣйствовало изученію грамматики, которую склонны были въ благопріятнѣйшемъ случаѣ признавать излишней игрушкой, если только ее не считали зловреднымъ занятіемъ, отклоняющимъ отъ истинной вѣры.

Изученіе Библіи и грамматики было исключено даже изъ программы образованія юношества, которое было лишено тогда опредѣленной формы и направленія. Изученіе Талмуда по традиціонному пильпудическому методу вытѣсняло всѣ другія науки. Нѣкоторые благоразумные раввины не разъ возвышали голосъ противъ пренебреженія, въ которомъ оставляли Библію и грамматику, но голосъ ихъ оставался голосомъ вопіющаго въ пустынь. Не было даже никакой программы и никакого сколько нибудь годнаго руководства къ религіозному и нравственному еврейскому ученію, приспособленнаго для юношества. Единственною попытка въ этомъ направленіи сдѣлана была *Авраамомъ Яцелемъ* изъ Монселико близъ Падуй въ книгѣ «Lekach tob» (Благое Ученіе), представляющей собою катехизисъ обязанностей еврея. Книга эта не имѣла, впрочемъ, никакого вліянія и не вызвала себѣ подражанія.

Образованіе талмудическихъ учениковъ въ многочисленныхъ высшихъ школахъ было, разумѣется, обставлено лучше. Многочисленные руководства, глоссы, указатели и словари вводили ихъ въ область богословской науки. Подробнѣйшій изъ этихъ талмудическихъ реальныхъ словарей, озаглавленный «Rachad Jizchak» (Страхъ Исаака), составленъ былъ *Исаакомъ Лампорокки* (1679—1756) изъ Феррары. Въ рукописи этотъ научнаго труда, которому посвящена была вся жизнь автора, отводится

особый томъ для каждой буквы азбуки. При послѣдующемъ пересмотрѣ, однако, онъ распредѣлялъ весь словарь на двѣнадцать томовъ, шесть изъ которыхъ издачны были съ большими промежутками другъ передъ другомъ къ 1813 году. Въ позднѣйшее время вышло еще нѣсколько томовъ упомянутого словаря *. Онъ отличается скорѣе большою начитанностью автора и необыкновеннымъ прилежаніемъ въ собираніи фактическаго матеріала, чѣмъ систематическимъ распредѣленіемъ и научной обработкой такового. Уже передъ тѣмъ Симономъ Пейзеръ изъ Лиссы составилъ пригодный ономастиконъ къ Библіи и Мишнаѣ, озаглавленный «Nachlat Schimeoni» (Наслѣдіе Симона).

Въ эту эпоху всеобщаго распространенія талмудической науки естественно способствовали усиленію литературной дѣятельности умножившіяся всюду еврейскія типографіи, между которыми первое мѣсто занимали типографіи во Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ были открыты также и въ сосѣднихъ городахъ, въ Ганау, Оффенбахѣ, Редельгеймѣ и во многихъ другихъ городахъ Германіи, Австріи и Польши, тоже хорошія типографіи, изъ которыхъ вышли прекраснѣйшія изданія Талмуда и многочисленные сборники респонсовъ, комментаріевъ, глоссъ и новеллъ къ Талмуду, Мидрашамъ и обрядовымъ уставамъ. Такія типографіи имѣлись въ Дигернфуртѣ, Зульцбахѣ, Вильгельмсдорфѣ, Фюртѣ, Дессау, Бреславлѣ, Краковѣ, Вильнѣ, Гроднѣ, Львовѣ и въ особенности въ Амстердамѣ. Статистическія данныя о продажѣ книгъ для однихъ только австрійскихъ евреевъ въ половинѣ восемнадцатаго вѣка служатъ краснорѣчивѣйшимъ доказательствомъ, съ одной стороны, для существовавшей тогда значительной потребности въ книгахъ, а съ другой—для прилежанія писателей и наборщиковъ. Изъ достовѣрныхъ отчетовъ видно, что тогда продавались ежегодно однихъ только австрійскихъ евреевъ на 40,000 гульденовъ однихъ Талмудовъ, на 56,000 гульденовъ сочиненій, служащихъ руководствомъ къ изученію Талмудовъ, на 60,000 гульденовъ религіозныхъ книгъ, на 30,000 гульденовъ политвениковъ и душеспасительныхъ размышленій, на 40,000 гульденовъ Библій и на 18,000 гульденовъ толкованій къ Библіямъ. Въ продолженіи двухсотъ пятидесятилѣтняго періода постоянныхъ гоненій, три или четыре миліона членовъ еврейскихъ общинъ, обѣднѣв-

* Въ прошломъ году (1888) общество *Мекице Нурдаמים* окончило изданіе этого сочиненія, напечатавъ послѣдній неизданный томъ (букву *тав*).

шихъ, разрозненныхъ и притѣсненныхъ, успѣли написать и распространить болѣе 6,000 различныхъ печатныхъ произведеній. Такія числа говорятъ краснорѣчивѣе самыхъ обстоятельныхъ литературно-историческихъ изслѣдованій. Они весьма хорошо характеризуютъ какъ общую дѣятельную духовную жизнь евреевъ въ этотъ періодъ, такъ и принятое ею направленіе, остававшееся до тѣхъ поръ единственно руководящимъ, пока не проникло за стѣны гетто новое вліяніе и не пробудило тамъ новой жизни и новыхъ духовныхъ стремленій.

Еврейско-нѣмецкая (жаргонная) литература.

Въ духовной жизни каждаго народа встрѣчаемъ мы рядомъ съ главными и для значенія его литературы руководящими направленіями и движеніями почти въ каждомъ періодѣ также и второстепенное литературное теченіе, которое идетъ позади главныхъ, пребываетъ неизвѣстнымъ и незамѣтнымъ для вліятельныхъ современниковъ, но во всемъ своемъ ходѣ оказывается не менѣе характеристичнымъ для точнаго познанія духовной жизни народа, изъ потребностей котораго оно вытекаетъ, волю котораго проявляетъ и въ жизнь котораго вбивается. Коренной самобытный духъ народа лучше всего и познается даже изъ такой зиждущейся непосредственно на немъ письменности, ускользавшей отъ контроля критическихъ факторовъ. Эта такъ называемая народная литература заслуживаетъ такимъ образомъ вниманія на ряду съ большими главными теченіями творчества, служащими нѣриломъ, которымъ опредѣляется положеніе народа во всемірной литературѣ. Не отражается развѣ солнце также и въ крошечной росинкѣ, одиноко сидящей на цвѣточкѣ, и не запечатлѣваетъ развѣ оно свой образъ на быстро бѣгущей волнѣ рѣки, которая, братски принимая въ себя воды большихъ и малыхъ притоковъ, несетъ ихъ всѣхъ вмѣстѣ въ даль океана.

Также въ литературѣ еврейскаго племени можно найти такое скрытое народное теченіе, которое уже съ древности проявлялось рядомъ со строгою Галахой въ качествѣ утѣшительной Гаггады. Также и оно возникло изъ глубокой потребности, предъявляемой воображеніемъ въ виду односторонне предъявляемыхъ правъ разсудка. Оно тоже обращалось не къ великимъ и могущественнымъ міра сего, но къ смиреннымъ и нищимъ духомъ, прежде всего же—къ женщинамъ и дѣтямъ. Также и оно шло незамѣчаемое рядомъ съ большими литературными теченіями. Также и оно

освѣжало и питало народный духъ, веселило его въ горести, утѣшало въ дни печали и такимъ образомъ прекрасно выполняло свое назначеніе. Такова была еврейско-нѣмецкая литература.

Придерживаясь опять-таки сравненія съ рѣкою, можно будетъ сказать, что зачастую и рѣка въ одномъ мѣстѣ благотвительно орошаетъ почву, распространяя богатую плодородную растительность на поляхъ и лугахъ, въ другомъ выходитъ изъ береговъ, принося съ собою разореніе и гибель, а, наконецъ, въ третьемъ совсѣмъ нѣскачетъ въ песокъ. Подобнымъ же образомъ и это въ началахъ своихъ плодотворное стремленіе несло въ позднѣйшемъ своемъ теченіи сперва нутныя волны, а въ послѣдствіи только песокъ и камни, теряющіеся въ отдаленныхъ странахъ Востока.

Начало этого литературнаго теченія скрывается въ раннемъ періодѣ среднихъ вѣковъ. Уже въ глоссахъ и респонсахъ одиннадцатаго, двѣнадцатаго и тринадцатаго столѣтій встрѣчаются нѣмецкія слова и поговорки. Такъ называемый «*Spürhant*» стоитъ еще одиночно въ каббалистическомъ сочиненіи знаменитаго Эліазара бенъ Іегуды изъ Вориса; тѣмъ изобильнѣе встрѣчаются, однако, уже и передъ тѣмъ нѣмецкія глоссы у Раши, а потомъ у Эліезера бенъ Натана и другихъ современниковъ, у Зюскинда Тримберга, нѣмецкій языкъ котораго не хуже языка другихъ миннезингеровъ. Къ первой же половинѣ XIII столѣтія слѣдуетъ, вѣроятно, отнести и многочисленныя нѣмецкія глоссы ученика знаменитаго французскаго учителя *Моисея Гадаршана*, относящіяся къ библейскимъ объясненіямъ сѣверно-французскаго экзегета изъ школы Раши. «Въ глоссахъ этихъ въ точности передаются чистѣйшія формы нѣмецкаго *mittelhochdeutsch*». Въ XIV столѣтіи встрѣчаются уже многіе слѣды зарождающагося движенія въ области народной литературы. Упомянутая уже «Исторія царя Давида», которая, какъ извѣстно, приписывается г-жѣ *Литте* изъ Регенбурга и гдѣ воспѣвается тѣмъ же стихотворнымъ разиѣромъ, какъ въ пѣснѣ о Нибеллунгахъ, жизнь этого царя-героя, несомнѣнно сложена очень давно. По мнѣнію нѣкоторыхъ библиографовъ, въ XIV же столѣтіи поэтесса еврейскаго происхожденія Рахиль Аккерманъ написала тогда уже на чисто-литературномъ нѣмецкомъ языкѣ стихотворное произведеніе «Придворная тайна», за которое и была изгнана изъ отечества. Всѣ эти ростки и зародыши имѣютъ, однако, какъ уже упомянуто, нѣмецкое происхожденіе. Первые надежныя слѣды такъ называемаго нѣмецко-еврейскаго

жаргона и примыкающей къ нему литературы относятся къ началу шестнадцатаго вѣка.

Лишь въ новѣйшее время начали обращать на этотъ нѣмецко-еврейскій жаргонъ сравнительно большее научное вниманіе. При этомъ открылось, что этотъ такъ долго пренебреженный жаргонъ является нѣмецкою собственностью, принадлежащею къ области нѣмецкаго языка. Болѣе подробное разслѣдованіе этого своеобразнаго жаргона выяснило въ немъ смѣсъ нѣмецкихъ и еврейскихъ словъ, единственнымъ закономъ для которой служилъ, повидимому, произволъ. Это смѣшеніе языковъ произошло подъ давленіемъ потребности и необходимости. Не смотря на всю свою запущенность, оно служитъ вѣрнѣйшимъ доказательствомъ того, что еврей, съ какою бы ненавистью его ни преслѣдовали, все-таки смотритъ на страну, въ которой жили его предки въ продолженіи нѣсколькихъ вѣковъ, какъ на свое отечество, и что онъ сливается съ жизнью, языкомъ, нравами и своеобразными особенностями этого своего отечества. Къ числу замѣчательнѣйшихъ фактовъ, доказывающихъ способность еврейскаго племени ассимилироваться, слѣдуетъ отнести то обстоятельство, что даже въ тѣсныхъ рамкахъ, въ которыя поставлено было гражданское существованіе евреевъ въ средніе вѣка, могли войти и водвориться въ еврействѣ нѣмецкій языкъ, нѣмецкіе быліны и нравы. Особенности нѣмецко-еврейскаго жаргона заключаются въ томъ, что слова или корни словъ изъ еврейскаго и арабскаго языковъ соединяются съ нѣмецкими словами и флексіями, такъ что еврейское слово получаетъ нѣмецкое окончаніе и затѣмъ склоняется или спрягается по нѣмецки. При этомъ не слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду опредѣленной грамматической формы флексій, такъ какъ въ жаргонѣ всѣ эти формы представляются перепутанными безъ всякаго порядка. Конструкція, связь, своеобразное удареніе и примѣненіе, а также сокращеніе и передѣлка нѣмецкихъ словъ создали странную смѣсь языковъ, на почвѣ которой, однако, и теперь еще можно найти драгоцѣнные остатки нѣмецкихъ «Althochdeutsch» и «Mittelhochdeutsch», вышедшіе уже изъ употребленія въ современномъ нѣмецкомъ языкѣ и встрѣчающіеся нѣстанно лишь въ старинныхъ литературныхъ произведеніяхъ. Въ составныхъ элементахъ жаргона трудно выяснить принадлежность къ тому или другому нѣмецкому нарѣчію. Тѣмъ не менѣе считаютъ, что швабское и франкское нарѣчія болѣе прочихъ содѣйствовали образованію жаргона. Многочисленное въ Лотарингіи еврейское населеніе перешло по изгнаніи евреевъ изъ Франціи преимущественно въ южную Германію, гдѣ частью вызвало обра-

зованіе жаргона, частію же содѣйствовало его образованію. Такии образъ нѣмецко-еврейское нарѣчіе стало драгоцѣннымъ вспомогательнымъ средствомъ къ объясненію нѣмецкаго языка, а также для ознакомленія съ исторіей культуры и нравовъ въ средніе вѣка.

Съ переходами и странствованіями германскихъ евреевъ занесенъ былъ естественно на славянскій Востокъ и еврейско-нѣмецкій жаргонъ, обогатившійся тамъ преимущественно польскими * воронными словами, подобно тому, какъ въ Эльзасѣ и во Франціи онъ принялъ въ себя значительное число французскихъ, въ Нидерландахъ—голландскихъ, въ Чехіи и Моравіи—чешскихъ составныхъ элементовъ. Когда затѣмъ евреи, водворившись въ Польшѣ, начали оттуда свои странствованія, еврейско-нѣмецкій жаргонъ слѣдовалъ повсюду за ними и проникъ даже въ Новый Свѣтъ, гдѣ принялъ въ себя нѣкоторыя англійскія формы словопроизведенія. Можно поэтому сказать, что упомянутый жаргонъ приобрѣталъ почти въ каждой странѣ особую своеобразную окраску. Основной тонъ жаргона остается, однако, всюду нѣмецкимъ. Жаргонъ складывается изъ четырехъ главныхъ элементовъ, а именно: прежде всего изъ еврейскаго языка, употреблявшагося для всѣхъ понятій и выраженій изъ круга религіозной жизни, затѣмъ изъ страннаго соединенія еврейскаго съ нѣмецкимъ черезъ прибавленіе къ еврейскому причастію вспомогательнаго слова «sein», подчиненіе еврейскихъ словъ нѣмецкимъ флексіямъ чрезъ произвольное соединеніе и сокращеніе словъ, чрезъ примѣненіе неупотребительныхъ и ошибочныхъ нѣмецкихъ выраженій и наконецъ чрезъ включеніе иностранныхъ словъ или же иностраннаго выговора.

Своеобразное построеніе еврейско-нѣмецкаго жаргона, особенно же употребленіе въ немъ гласныхъ и двугласныхъ, которое является не столько еврейскою особенностью, сколько носитъ на себѣ всецѣло отпечатокъ нѣмецкаго «Althochdeutsch», служить вѣрнѣйшимъ доказательствомъ того «какъ глубоко еврейство, при первомъ же своемъ появленіи на нѣмецкой почвѣ, проникло въ сущность и языкъ нѣмецкаго народа. Оно свидѣтельствуєтъ вмѣстѣ съ тѣмъ объ изумительной внутренней стойкости и столь же изумительной гибкости еврейства, вѣрно и стойко сохранившаго то, что было приобрѣтено имъ на германской почвѣ. Давно уже утраченныя и

* Слѣдуетъ замѣтить, что въ областяхъ, бывшихъ подъ властью Литвы, славянскіе элементы жаргона преимущественно заимствованы изъ бѣлорускаго нарѣчія.

забытыя въ разговорномъ языкѣ нѣмецкаго народа нарѣчія «Althochdeutsch» и «Niederhochdeutsch» съ изумительной ясностью сохраняются въ еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ. Съ другой стороны, однако, жаргонъ этотъ съ величайшею гибкостью слѣдовалъ за историческими измѣненіями нѣмецкаго языка, такъ что въ немъ сказываются столь же важные вклады изъ «Mittelhochdeutsch» и современнаго литературнаго нѣмецкаго языка. Такимъ образомъ жаргонъ представляетъ собой надежнаго хранителя всѣхъ послѣдовательныхъ фазъ, пережитыхъ нѣмецкимъ языкомъ. Это весьма изумительное свойство придаетъ жаргону весьма важное значеніе для нѣмецкаго языкознанія».

Замѣчательно, что подобное же явленіе наблюдается еще разъ всего только въ одной странѣ, а именно въ Испаніи. Выходцы изъ Пиренейскаго полуострова тоже принесли съ собою свой жаргонъ (смѣшанный изъ испанскаго съ португальскимъ) въ Нидерланды, Англію, южную Францію и, преимущественно, въ Турцію. Это такъ называемое спаньпольское нарѣчіе, или «Ladino», сохранилось до сихъ поръ въ Турціи и сосѣднихъ съ ней странахъ. Нарѣчіе это тоже можетъ похвастаться богатой народною литературой. Еще и теперь уцѣлѣли на этомъ народномъ нарѣчіи респонсы, протоколы, разводныя и другія общинныя документы, а также душеспасительныя сочиненія, народныя пѣсни и былины, которыя обѣщаютъ богатую жатву для научнаго изслѣдованія. Къ сожалѣнію, оно до сихъ поръ не касалось ни лингвистической, ни литературной стороны упомянутаго нарѣчія.

Если въ Испаніи и въ Германіи евреи преобразовали для собственнаго своего употребленія мѣстный языкъ и затѣмъ даже въ изгнаніи сохранили его у себя въ продолженіе многихъ вѣковъ, то отсюда необходимо заключить, что они ближе освоились съ испанской и нѣмецкой культурой и не стояли такъ далеко тамъ отъ духовной жизни, какъ это можно было бы предположить. По отношенію къ Испаніи это достаточно уже выяснено. Въ свою очередь еврейско-нѣмецкая литература въ послѣдовательномъ своемъ развитіи указываетъ на близкія соотношенія съ ней нѣмецкой литературы современнаго періода, вліянію которой еврейско-нѣмецкая литература въ значительной степени подчинялась.

Изъ всего предшествовавшаго понятно, что еврейско-нѣмецкая литература не можетъ претендовать на полную самобытность. Она должна была черпать изъ чуждыхъ источниковъ или даже прямо присвоивать себѣ чужое имущество. Религіозно-этическая ея часть преимущественно основ-

вается на новоеврейскихъ источникахъ, такъ что развѣ одинъ лишь полемическій отдѣлъ этой народной литературы можетъ имѣть притязанія на оригинальность. Вліятельные мужи Израиля—раввины и ученые вообще стояли въ сторонѣ отъ этой литературы и самое большее, что рекомендовали ее иногда въ предисловіи—*Naskamah*—людямъ, неполучившимъ образованія, женщинамъ и дѣтямъ. При такихъ обстоятельствахъ естественно, что львиная часть по созданію этой народной литературы выпала на долю тѣхъ, кто лучше другихъ зналъ потребности означенныхъ слоевъ еврейства и скорѣе всего могъ удовлетворить этимъ потребностямъ, т. е. на долю учителей, молитвочитателей, учениковъ талмудическихъ школъ и вообще людей съ ограниченнымъ образованіемъ. Естественно, что еврейско-нѣмецкая литература носитъ по преимуществу элегическій характеръ. Она родилась и возрасла среди страданій и притѣсненій. Впрочемъ, также и надежда на избавленіе, служащая основной нотой еврейской литературы, находитъ себѣ въ ней радостное выраженіе. Даже и юморъ не отсутствуетъ въ ней окончательно. Правда, что лишь къ весьма немногимъ изъ ея произведеній можетъ быть приложена эстетическая мѣрка. Большинство является дикой литературной порослью, пробившейся на неплодородной почвѣ. Никогда не освѣщало ея солнце и не ухаживала за ней любящая рука.

Во вторую половину этой литературной эпохи безвкусіе является даже преобладающимъ. Естественно, что оно можетъ имѣть исключительно только историческое значеніе, сближая насъ съ народнымъ духомъ того времени и облегчая пониманіе исторіи культуры и нравовъ.

По отношенію къ содержанію еврейско-нѣмецкая литература, поскольку она можетъ разсматриваться теперь въ литературно-историческомъ отношеніи, заключаетъ въ себѣ прежде всего рассказы на нѣмецкомъ языкѣ изъ Библіи и молитвенника, глоссаріи и грамматики, гаггадическія душе-спасительныя книги и объясненія, книги религіозно-этического содержанія, сборники, относящіеся до обрядоваго закона, затѣмъ сочиненія по еврейской всеобщей исторіи, полемическія произведенія, романы, повѣсти, фарсы и шутки, техническія книги и учебники свѣтскихъ наукъ для юношества.

Еслибъ эта письменность по внутреннему своему достоинству хотя сколько нибудь соотвѣтствовала такому богатству содержанія, то въ означенный періодъ второстепенное теченіе еврейской литературы стало бы, вѣроятно, могущественнѣе главнаго теченія, въ которомъ рѣдко ощущается вѣяніе народнаго духа, такъ какъ теченіе это представляетъ собою глав-

нымъ образомъ литературу ученыхъ. Впрочемъ, и при всей своей бѣдности упомянутое литературное движеніе остается еще необыкновенно характеристичнымъ для времени, когда оно возникло, и наконецъ, въ известной степени также и для кружковъ, которымъ оно доставляло духовную пищу. Если первые слѣды еврейско-нѣмецкой литературы приводить, какъ уже упомянуто, къ первой четверти шестнадцатаго вѣка и если зачатками ея естественнымъ образомъ являются прежде всего нѣмецкіе рассказы и толкованія изъ древнесвященной Библии, то уже при этомъ должна возникнуть мысль о вліяніи на еврейство нѣмецкой духовной жизни, породившей тогда въ Мартинѣ Лютерѣ мужа «съ сердцемъ, взволнованнымъ святостью, пламенѣющимъ отъ любви и крѣпкимъ мышцами». Онъ создалъ нѣмецкій литературный языкъ и своимъ переводомъ Библии оказалъ неизгладимо могущественное вліяніе на нѣмецкую литературу.

Извѣстно, что переводъ Библии, сдѣланный Лютеромъ, не былъ первымъ въ своемъ родѣ, но до Лютера никто не рѣшался приступить къ переводу всей Библии цѣликомъ. Только его трудъ охватилъ всю Библию, только онъ показалъ, сколько умѣнія и знанія нужно для хорошаго перевода. «Искусство переводить дается не всякому, — говорилъ Лютеръ. — Для этого необходимо сердце, весьма смирное, вѣрное, прилежное, богобоязненное, ученое, свѣдущее и опытное». Ко всѣмъ этимъ качествамъ переводчикъ долженъ прежде всего присоединять любовь, любовь къ своему дѣлу, къ своему народу, чтобы его слово «проникало сквозь всѣ чувства и звучало въ сердцахъ». Поэтому онъ долженъ спрашивать совѣта не только у мертвыхъ буквъ переводимаго имъ произведенія, но также у хозяйки въ домѣ, дѣтей на улицѣ, простого рабочаго на рынкѣ, долженъ присматриваться ко всѣмъ имъ и узнать, какъ они говорятъ, — и переводить соотвѣтственно съ этимъ.

Такой классическій примѣръ естественно долженъ былъ всюду вызвать восторженное одобреніе и усердное подражаніе. Сдѣланный Лютеромъ переводъ Пятикнижія появился въ печати въ 1523, а вся его Библия издана была въ 1534-мъ году. Въ томъ же году вышелъ въ Краковѣ еврейско-нѣмецкій словарь къ Библии «Sefer schel Rabbi Anschel», объ авторѣ котораго извѣстно только, что онъ, по собственному своему сознанию, придерживается по отношенію къ библейскому тексту воззрѣній Исаака Натана и что книга его служить также по преимуществу полемическимъ цѣлямъ. Пояснительныя замѣчанія написаны на чистѣйшемъ «Mittelhochdeutsch». Первый сколько нибудь извѣстный намъ еврейско-нѣмецкій пе-

реводъ Пятикнижія относится къ 1540-ому году и былъ напечатанъ въ Кременѣ *. Четыре года спустя извѣстный *Павелъ Эмили* издалъ въ Аугсбургѣ переводъ Пятикнижія и пяти Мегиллотъ для доказательства, «что евреи не говорятъ еще и до сихъ поръ по еврейски, какъ полагаютъ это многіе христіане». Онъ прямо заявляетъ, что «перепечаталъ слово въ слово имѣвшійся у него переводъ, сдѣланный уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ съ еврейскаго языка на нѣмецкій». За годъ передъ тѣмъ типографъ *Хаимъ Шварцъ* издалъ, тоже въ Аугсбургѣ, еврейско-нѣмецкій переводъ «*Книги Самуила*» и «*Книги Царей*», исполненный въ стихахъ, разнѣромъ «Пѣсни о Нибеллунгахъ», «по восьмому закону версификаціи» (*Ottava rima*). Доказано, что Павелъ Эмили состоялъ въ личныхъ сношеніяхъ съ этимъ типографомъ. Возможно, что Эмили въ нингольштадтскомъ своемъ изданіи (1562) первыхъ двухъ «Книгъ Царей» («*zway ersten Bücher der König*»), «старательно переведенныхъ изъ еврейскаго текста на письменный нѣмецкій языкъ», воспользовался выше-означеннымъ переводомъ Книги Самуила, который уже по гаггадическому своему толкованію указываютъ на еврейское происхожденіе и послужили въ новѣйшее время поводомъ къ оживленной литературной полемикѣ. Онъ переложилъ этотъ переводъ «нѣмецкими буквами», исправивъ лишь выраженія и разнѣръ.

Одновременно съ аугсбургскимъ изданіемъ вышелъ также и въ Констанцѣ новый еврейско-нѣмецкій переводъ Пятикнижія, изданный у Павла Фагія крещенымъ евреемъ *Михаиломъ Адамомъ* (Лео Іуда), другомъ и ученикомъ Цвингли. Впослѣдствіи этотъ переводъ ошибочно приписывали грамматикъ *Элію Левитъ*, издавшему въ слѣдующемъ гатѣмъ году знаменитый свой переводъ псалмовъ на нѣмецкомъ языкѣ («*in deutscher Sprach*»). Переводъ этотъ былъ изданъ «*in der grossen stat Venedig*» (въ большомъ городѣ Венеціи) извѣстнымъ еврейскимъ типографомъ Корнелиемъ Аделькиндомъ. Къ этимъ первымъ переводамъ примыкалъ непрерывный рядъ другихъ переводовъ, изданныхъ въ Германіи, Швейцаріи, Италіи и Польшѣ.

Полные переводы всей Библіи появились, однако, лишь въ семнадцатомъ

* Хронологическія сопоставленія автора имѣли бы силу доказательства вліянія Лютера, еслибъ эти данныя относились ко времени *составленія* еврейско-нѣмецкихъ произведеній и *написанія рукописей*; печатаніе же ихъ зависѣло отъ тѣхъ случаевъ, когда германскіе евреи попадали въ итальянскіе города, гдѣ имѣлись еврейскія типографіи.

тѣхъ. При этомъ опять-таки два перевода изданы были одновременно. Это доказываетъ усиленный спросъ, удовлетворить который старалась книгопродавческая конкуренція. Одинъ изъ этихъ переводовъ выполненъ былъ *Іекутіелемъ Блицомъ* (1676), а другой *Іоселемъ Витценгаузенемъ* (1677). Оба были изданы въ Амстердамѣ. Типографъ *Урій Фебусъ*, издавшій первый изъ этихъ переводовъ, выхлопоталъ себѣ у раввинскаго синаода въ Польшѣ охранную грамоту, въ силу которой означенная или подобная книга не могла быть никѣмъ другимъ перепечатана въ продолженіи ближайшихъ десяти лѣтъ. Корректоромъ этого изданія былъ у Фебуса свѣдущій раввинъ *Меиръ Штернъ* изъ Франкфурта-на-Майнѣ, у котораго Кнорр фонъ Розенротъ обучался Каббалѣ. Урій Фебусъ затратилъ все свое состояніе въ это изданіе, достоинства котораго казались ему лично особенно блистательными. Онъ сумѣлъ заручиться даже и отъ польскаго короля Іоанна Собѣскаго привилегіей, ограждавшей его переводъ на двадцать лѣтъ отъ всякой конкуренціи. Прежде, однако, чѣмъ изданіе это было окончено печатаніемъ, вышелъ уже въ свѣтъ другой полный переводъ Библии, исполненный *Іоселемъ Витценгаузенемъ*, который посвятилъ свой трудъ прусскому великому курфюрсту Фридриху Вильгельму въ благодарность за благоволеніе его къ евреямъ. Переводъ этотъ былъ изданъ амстердамскимъ же типографикомъ *Іосифомъ Атіасомъ*, не пожалѣвшимъ на него затратъ, а корректура была прочитана библіографомъ *Саббатаемъ Басистой*. Атіасъ заручился тоже охранною грамотой польскаго раввинскаго синаода. Между конкурирующими издателями завязалась весьма неприличная распря, подробности которой не имѣютъ значенія для литературы и скорѣе принадлежатъ къ области исторіи нравовъ. Передъ лицомъ литературной критики оба перевода должны быть признаны равноцѣнными. Оба они относятся ко второй половинѣ періода еврейско-нѣмецкой литературы, характеризующагося отсутствіемъ изящнаго вкуса, испорченностью языка и умственнымъ оцѣпенѣніемъ. У обоихъ переводовъ ясно начертана на челѣ печать ихъ происхожденія. Несмотря на это, второму изъ нихъ оказана незаслуженная честь включенія въ знаменитую «*Biblia pentapla*» въ качествѣ «еврейскаго» перевода рядомъ съ католическимъ, лютеранскимъ, реформатскимъ и голландскимъ. Послѣ того было издано еще нѣсколько полныхъ переводовъ Библии, какъ, напр., переводъ *Менахема бенъ Саломо* (1725) и его зятя *Эліезера Зессмана* и анонимный переводъ (1755), но почти каждый изъ нихъ сравнительно съ предшествующими указываетъ болѣе глубокую степень упадка литературнаго и умственнаго.

Послѣдній изъ упомянутыхъ переводовъ, разунѣтся, отличается отъ предшествовавшихъ главныхъ образцовъ меньшей грамматической правильностью и большимъ смѣшеніемъ языковъ. Для сравненія очень удачно приведемъ одинъ библейскій текстъ, прекрасно характеризующій взаимное отношеніе трехъ первыхъ переводовъ Библии. Это текстъ изъ Книги Бытія 25—34: «И Исавъ презрѣлъ перворожденность» (по еврейски *Wajiwaz Esob eth Habekhorah*). Въ старѣйшемъ изъ всѣхъ извѣстныхъ переводовъ, а именно въ кремонскомъ, текстъ этотъ переданъ слѣдующимъ образомъ: «*Es verschmetht Esaw seine erstigkeit*»; Блицъ переводитъ: «*Also verachtet Esaw sein erstgeburt*», а Витценгаузенъ «*Un Esaw verchmeht die Bechora*» (подчеркнутыя слова были написаны по еврейски). Когда впоследствии стали смѣяться надъ такою «манерой» перевода, обладающей тѣмъ не менѣе своеобразной пріятностью, воспользовались какъ разъ этимъ текстомъ, чтобы характеризовать польскій методъ, согласно съ которымъ и съ тогдашнимъ выговоромъ упомянутый текстъ передается приблизительно слѣдующимъ образомъ: «*Un'es hat mebasse gewesen Esaw die Bechoire*».

Большее значеніе, чѣмъ эти плохіе переводы, нѣмецкій языкъ которыхъ является только лепетомъ, имѣютъ, быть можетъ, отдѣльные рассказы изъ Библии, заимствованныя изъ нея описанія и поэтически обработанные ея отдѣлы, образцовъ которыхъ остается для послѣдующаго времени упомянутая уже Книга Самуила. Замѣчательно, что важнѣйшія изъ этихъ произведеній написаны не въ Германіи, а за границей, да и вообще большая часть произведеній германско-еврейской литературы перваго періода была написана и издана или за границей или, по крайней мѣрѣ, близъ германской границы. Упомянутыя произведенія представляли собою трудъ нѣмецкихъ евреевъ-выходцевъ, дорожившихъ роднымъ языкомъ и старавшихся остаться чрезъ его посредство какъ бы въ соприкосновеніи съ утраченной родиной.

Это были прежде всего гаггадическія толкованія Священнаго Писанія. Правда, что уже и въ древнѣйшихъ комментаріяхъ къ Библии отводилось мѣсто поясняющей Гаггадѣ, но въ этихъ произведеніяхъ, предназначавшихся главнымъ образомъ для женскаго пола, главное мѣсто принадлежало Гаггадѣ, отстранявшей даже переводъ текстовъ на задній планъ. Путеводною звѣздой авторовъ всѣхъ этихъ произведеній былъ Раши, за которымъ они безусловно слѣдовали и комментаріи котораго зачастую буквально приводили. Изъ сокровищницы Мидрашимъ, талмудической Гаггады и послѣдующей литературы былины они заимствовали, такъ сказать, беллетристическую часть

своихъ произведеній, долженствовавшую служить для украшенія таковыхъ и сообщенія имъ большаго интереса. Этими духомъ проникнуто было твореніе еврейско-нѣмецкаго писателя *Іегуды бенъ Моисей Нафтали* (иначе Левъ Бржесцъ), являвшееся пересмотромъ перевода Пятикнижія, сдѣланнаго Михаеленъ Адамонъ. Пересмотръ этотъ былъ снабженъ краткими предметными объясненіями, большею частью заимствованными изъ Раши. Книга эта была издана тоже въ Креновѣ, въ 1560 году. Гаггадическія прибавленія къ ней изъ Мидраша сдѣланы были приблизительно лѣтъ тридцать спустя *Исаакомъ бенъ Симеонъ Гакобенъ* изъ Праги. Въ такомъ видѣ она сдѣлалась основаніемъ для такъ называемаго «*Deutsch Chummesch*», т. е. нѣмецкаго Пятикнижія, которое имѣло дѣйствительно большое значеніе для народа, выдержало множество изданій и распространилось всюду, гдѣ говорили на еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ. Впрочемъ, и эта книга тотчасъ же вызвала подобное ей конкурирующее предпріятіе. Заглавіемъ или, лучше сказать, девизомъ его было: «*Ze'ena u Re'ena*» (Прійдите и видите). Эта послѣдняя книга стала, быть можетъ, популярнѣйшей въ новѣйшей еврейской литературѣ и въ продолженіи ста лѣтъ выдержала двадцать шесть изданій.

Ея авторъ *Іаковъ бенъ Исаакъ* изъ Янова въ Польшѣ далъ хорошенькій, пріятный парафразъ библейскихъ рассказовъ, выдержанный въ народномъ духѣ, съ краткими и популярными объясненіями, почерпнутыми изъ гаггадическихъ и раввинскихъ произведеній. Книга его, прозванная «*Zenne Renne*», сдѣлалась настоящей любимой народною книгой, которую еще въ первое десятилѣтіе нынѣшняго вѣка можно было встрѣтить въ каждомъ старо-еврейскомъ домѣ и которая доставляла для женщинъ любимое чтеніе по субботнимъ и праздничнымъ днямъ *. На основаніи пожелтѣвшихъ листковъ этой старинной книги сѣдая бабушка рассказывала внимательно слушавшимъ ее внукамъ о судьбахъ и страданіяхъ ея народа, дивныя и достопримѣчательныя библейскія исторіи, находившія могущественное эхо въ сердцахъ юношества и придававшія взрослымъ людямъ утѣшеніе и мужество въ ихъ странствованіяхъ по тернистому пути жизни. Не безъ основанія называли еврейско-нѣмецкій жаргонъ «женско-нѣмецкимъ», такъ какъ онъ дѣйствительно прежде всего обращался къ женскому мірку («въ честь женщинъ и дѣвицъ»), проповѣдуя этому кружку добропорядочную нравственность, скромность и богобоязненность.

Народная Библія Іакова бенъ Исаака была напечатана, вѣроятно, вскорѣ

* Въ Россіи книга эта до сихъ поръ еще сильно распространена.

послѣ «*Deutsch Chummesch*». Говорятъ, что она вышла первымъ изданіемъ въ Базелѣ еще въ 1590 году. Существуетъ, впрочемъ, еще второе или третье базельское ея изданіе, напечатанное въ 1622 году. Подобный трудъ того же автора о пророкахъ и аггіографахъ, озаглавленный «*Na-taggid*» (Провозвѣстникъ), и собраніе германско-еврейскихъ дерашотъ не приобрѣли, однако, такой же популярности какъ его Библия, которую, разумѣется, впоследствии снабдили многоразличными прибавленіями и украшеніями. Оба эти произведенія въ совокупности можно было бы съ полнымъ основаніемъ назвать еврейско-нѣмецкимъ Мидрашемъ, въ которомъ собраны и обработаны для особой цѣли всѣ объясненія и сказанія, сентенціи и легенды, преданія и рассказы Гаггады. Успѣхъ, который пользовались оба эти произведенія въ кружкахъ, для которыхъ были преимущественно предназначены, разумѣется, поощрялъ къ безчисленнымъ болѣе или менѣе искуснымъ подражаніямъ, составители которыхъ пользовались кромѣ Гаггады и Раши также Таргуномъ и даже позднѣйшими раввинскими комментаріями, какъ, напр., приложеніемъ библейскихъ истинъ къ житейской нравственности, заимствованными у Леви бенъ Герсона, ложными каббалистическими толкованіями чиселъ, заимствованными у Бахи бенъ Ашера, и т. д.

Совершенно инымъ родомъ перевода Библии былъ простой глоссаторскій переводъ, начатый уже равви Аншелемъ или Ашеромъ. Затѣмъ, *Моисей Сертельсъ* (или также Шертельсъ, 1609) распространилъ его въ двухъ своихъ произведеніяхъ «*Beer Moscheh*» (Кладезъ Моисея) и «*Lekach tob*» на Пятикнижіе и Пророковъ. Переводы эти заключались въ томъ, что еврейскія слова переводились не буквально, а по порядку библейскихъ текстовъ. Къ переводу этому присоединялись также объясненія трудныхъ мѣстъ и фразъ и даже выдержки изъ Раши и Книхи. За десять лѣтъ передъ тѣмъ или еще ранѣе такой же трудъ былъ предпринятъ *Нафтали Альтшуломъ* изъ Праги, но трудъ этотъ, повидимому, не получилъ такого распространенія, какъ глоссарій Сертельса, которому и впоследствии неоднократно дѣлали честь перепечатывать его и распространять въ формѣ плагіата. Даже апокрифическія книги и Новый Завѣтъ были въ семнадцатомъ вѣкѣ переведены и снабжены глоссами. Апокрифическія книги были переведены евреями, а Новый Завѣтъ миссіонерами, заявлявшими въ предисловіи, что предлагаютъ дѣтямъ Израиля слово Божіе «въ отрепьяхъ тарабарскаго жаргона ихъ торгашей». *Хаимъ бенъ Натанъ*, который въ своемъ переводѣ апокрифическихъ

книгъ дагъ также извлеченіе изъ историческихъ книгъ, воспользовался въ первой четверти семнадцатаго вѣка переводомъ Библии, исполненнымъ Мартиномъ Лютеромъ.

За глоссаторскими трудами слѣдовала поэтическая обработка различныхъ мѣстъ Библии. Интересно наблюдать, что и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ переводъ Библии шелъ какъ разъ тѣмъ самымъ путемъ, какъ въ германской литературѣ до Лютера. За Библиями въ разсказахъ слѣдовали и тутъ прежде всего Библии въ глоссахъ и наконецъ Библии въ стихахъ. По всей справедливости надо будетъ при этомъ замѣтить, что поэтическая обработка «Книги Самуила», разумѣется, помимо языка и формы изложенія, немногимъ лишь уступаетъ въ поэтической цѣнности знаменитой «Weltchronik» (Всемирной Хроникѣ) Рудольфа Эсскаго, который довелъ свою хронику тоже лишь до времени Соломона. Псалмы переведены Эліей Левита не въ стихахъ, но за то въ переводѣ этомъ сохранены красоты оригинала. Въ доказательство приведемъ строфу изъ знаменитаго псалма 104:

1) Lob mein leib got; got mein got du host geachpert ser, lob un' schonheit du host an geklaidet.

2) Er umwiklet das licht as ein klaid, er hot ausgestrekt die himel as ein kaurtein (занавѣсъ).

3) Der da hot gebelkt in wasser seine bünen (покрова), das meint die himel, der da hot geton die diken wolke sein reitung, der da get auf vetichen des wind.

4) Er beschafft seine engel eitel wind, seine diner feuer das da flakert.

5) Er hot gegrunt vestigt die erd auf ir bereitung das sie nit gleitet imer un' ewig *.

Первый переводъ псалмовъ въ стихахъ сдѣланъ былъ, повидимому, лишь черезъ сорокъ лѣтъ послѣ того. Переводчицей была опять-таки женщина Розель Фишельсъ изъ Кракова (1586). Розель сама заявляетъ, что ея Псалтырь «wol verteitscht in teutscher sprach gar schön un' bescheidenlich un' gar kurzweilig drin zu leien vor weiber un' vor maidlich»

* 1) Благослови, душа моя, Господа. Господи, Боже мой! Ты дивно великъ, величіемъ и благолѣпіемъ Ты облеченъ.

2) Онъ облачается свѣтомъ, какъ ризою; простираетъ небеса, какъ коверъ.

3) Устраиваетъ надъ водами горницы Свои; дѣлаетъ облака колесницею; шествуетъ на крыльяхъ вѣтра.

4) Творитъ бури послами Своими, служителями Своими пылающій огонь.

5) Утвердилъ землю на основаніяхъ ея, такъ что она не поколеблется въ вѣки и вѣки.

(хорошо переведенъ на нѣмецкій языкъ, такъ что его пріятно, прилично и занимательно читать женщинамъ и дѣвушкамъ). Текстомъ для нея служилъ, повидимому, сдѣланный *Моисеемъ Стендалемъ* переводъ псалмовъ въ прозѣ, найденный ею будто бы въ Ганноверѣ. Она сама заявляетъ тоже, что старалась сохранить размѣръ и мелодію (*Nigun*) «Кинги Санула». Переводъ перваго псалма начинается такъ:

1) Wol dem man der nit in der *Reschoim* (нечестивыхъ) rat get, un' in weg der sündler nit er stet, in gesesz der speter nit er sizt, neiert auf recht der *Thora* gibt er sein sin un' wiz.

2) Die recht der *Thora* helt er in groser acht, da inen lernt er tag un' nacht, der selbig wert sein as ein baum der vun wasser nit stet weit, welcher sein ops gibt in seiner zeit.

3) Sein blat werd nit vor valben oder werden truken, Alles was er tut wert im got begliken, (4) aber die *Reschoim* man sie so nit fint, sie wern sein wie ein spreuer den da vor wet der wint*.

На большую поэтическую высоту подымается переводчица въ другихъ псалмахъ, какъ, наприимѣръ, въ псалмѣ 96, первый и послѣдній стихъ котораго мы здѣсь приведемъ:

1) Singt zu got ein neu gesang, singt zu got al das land, singt zu got lobt seinen namen tut beten brot (thut kund) von tag zu tag seine hilf zu hant.

5) Das veld un' was drauf is sol haben grose v Reid, sie wern singen mit ihren bletern ale helzer des walds un' auch die heid, vor got den hern den eris komen zu richten die weit un' breit, er richt die welt mit recht un' die velker mit warheit**.

Разумѣется, этотъ примѣръ нашелъ себѣ также подражателей. «Благодарственный псаломъ» («*Mizmor le Thodah*») *Давида бенъ Менахема*

* 1) Блаженъ мужъ, который не ходилъ на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грѣшныхъ не стоялъ, и въ собраніи кощунствующихъ не сидѣлъ.

2) Но къ закону Господа влеченіе его, и о законѣ Его помышляетъ день и ночь.

3) И будетъ онъ, какъ дерево, посаженное при потокахъ водъ, которое плодъ свой даетъ во время свое и котораго листъ не вянетъ; и во всемъ, что онъ ни дѣлаетъ, успѣваетъ.

4) Не такъ нечестивые: они, какъ мякина, которую раздѣваетъ вѣтеръ.

** 1) Воспойте Господу новую пѣснь; воспой Господу вся земля. Воспойте Господу, благословляйте имя Его, благовѣствуйте со дня на день спасеніе Его.

5) Да скачетъ поле, и все, что на немъ; да ликуютъ тогда всѣ дерева дубравы предъ Лицомъ Господа, Который пришелъ, Который пришелъ судить землю. Онъ будетъ судить вселенную правдою и народы вѣрностію Своею.

(1644) изъ Амстердама былъ, повидимому, свободною обработкой историческихъ частей Пятикнижія въ еврейско-нѣмецкихъ стихахъ. Съ другой стороны, «Община Іакова» («Kehillath Jakob») *Іакова бенъ Исаака Галеви* (1692) изъ Ретельзе представляетъ собою полное стихотворное переложеніе Пятикнижія, Книгъ Іисуса Навина и Судей, въ которыхъ авторъ прилежно пользуется не только Талмудомъ и Мидрашемъ, но также и «Sefer Hajaschar». Авторъ также придерживается мелодіи Книги Самуила, хотя и не относится къ этой книгѣ съ особеннымъ уваженіемъ. Онъ былъ канторомъ въ Ретельзе во Франконіи, а потому прибавляетъ къ своему имени замѣтку: «Написавшій и пѣвшій эту книгу». Естественно, что вмѣстѣ съ Библіей молитвенникъ былъ уже съ давнихъ временъ предметомъ еврейско-нѣмецкаго перевода и обработки. Самый старинный изъ извѣстныхъ такихъ переводовъ относится, повидимому, къ четырнадцатому вѣку. Это — еврейско-нѣмецкій переводъ «Machsor'a» (Устава праздничныхъ молитвъ). Вообще говоря, этотъ довольно еще неуклюжій переводъ не могъ вызывать особенно выдающагося интереса. Подобный интересъ могъ скорѣе уже внушить къ себѣ первый переводъ молитвенника («Siddur»), сдѣланный преимущественно въ стихахъ Іосифомъ бенъ Іакаромъ, напечатанный годомъ раньше переводнаго Псалтыря Левиты, т. е. въ 1544 году. Онъ совпадаетъ во многихъ мѣстахъ съ этимъ Псалтыремъ не только по орфографіи и языку, но зачастую сходится съ нимъ буквально. Это могло бы служить доказательствомъ того, что Левита давно уже передъ тѣмъ сдѣлалъ какой нибудь переводъ. Допущеніе это подтверждается, повидимому, также и согласованіемъ переведеннаго имъ Псалтыря съ кремонскимъ переводомъ Библіи.

Подобно тому, какъ это было и по всѣмъ другимъ отраслямъ еврейско-нѣмецкой литературы, первая попытка оказалась и здѣсь лучшей чѣмъ послѣдующія, являвшіяся лишь слабыми съ нея копіями. Всѣ прочіе еврейско-нѣмецкіе переводы молитвъ сдѣланы въ томъ же задушевномъ, сердечномъ, мѣстами даже юмористическомъ тонѣ, но имъ не хватаетъ уже «чистоты языка», которою отличается трудъ Іосифа бенъ Іакара. За то послѣдующіе переводчики старались возбудить разными добавленіями интересъ къ своимъ произведеніямъ. Единственная дѣйствительно оригинальная попытка на этомъ поприщѣ сдѣлана была, однако, лишь въ началѣ восемнадцатаго вѣка. Она была вызвана идеей для своего времени поистинѣ еретической. Простой селянинъ *Аронъ бенъ Самуэль* (1709) изъ Гергерсгаузена въ Гессенѣ написалъ или, быть можетъ, обработалъ по

болѣе древнихъ образцовъ это «пріятное *Tefilla* или могущественное лекарство для *Guf* (тѣла) и *Neschamah* (души)». Книга его представляется тѣмъ не менѣе нововведеніемъ. Содержащіяся въ ней молитвы не только всѣ вообще проникнуты «глубокимъ религіознымъ чувствомъ, истинно человѣчнымъ способомъ выраженія и дѣйствительно богобоязненнаго смиренномудрія», почему и стоятъ несравненно выше всѣхъ другихъ какъ предшествовавшихъ, такъ и послѣдующихъ еврейско-нѣмецкихъ молитвъ, но также книга интересна уже по своему предисловію, въ которомъ безхитростный, но разсудительный авторъ развиваетъ такіа правильныя понятія объ истинномъ благочестіи и цѣлесообразномъ образованіи мношества, высказываетъ такіа откровенныя заявленія на счетъ молитвы на нѣмецкомъ языкѣ и т. п., что легко понять, какинъ образомъ эта въ то время еретическая книжка была запрещена раввинской цензурой. Лѣтъ пятьдесятъ тому назадъ на чердакахъ синагогъ упомянутаго округа можно было еще найти тысячи экземпляровъ этой «пріятной Тефиллы», которые лишь въ послѣдствіи зарыты были установленнымъ порядкомъ въ землю, такъ какъ существовавшее противъ нихъ запрещеніе оставалось тогда еще во всей силѣ.

Еврейско-нѣмецкіе молитвенники для женщинъ вошли въ употребленіе, кажется, тоже лишь съ начала восемнадцатаго столѣтія. Всѣ эти сборники молитвъ обозначались до послѣдняго времени словомъ «*Teshinnah*». Тешинна была неразлучнымъ, вѣрнымъ спутникомъ еврейки въ продолженіи всей ея жизни до самой могилы. Книгу эту читала она по субботамъ еще скромною маленькою дѣвочкой, къ ней же обращалась взрослая уже дѣвушка, когда наступагъ для нея серьезнѣйшій моментъ жизни, изъ нея черпала молодая мать нужество и сладостную надежду въ своихъ боляхъ, изъ нея же, наконецъ, читала возлюбленная престарѣлая бабушка дрожащими отъ старости губами слова увѣщанія и поученія своимъ племянницамъ и внучкамъ. Такія собранія молитвъ «*Teshinnah*» существуютъ въ безчисленномъ множествѣ не только на еврейско-нѣмецкомъ, но также и на чисто-нѣмецкомъ и вообще на языкахъ всѣхъ странъ, въ которыхъ живетъ достаточно большое число евреевъ.

Естественно, что въ ближайшей связи съ молитвенниками стояло также и наставленіе въ религіозныхъ обычаяхъ. Уже одинъ изъ самыхъ старинныхъ молитвенниковъ, составленный *Іехіелемъ Эпштейномъ* (1697) изъ Львова, содержитъ довольно полное описаніе религіозныхъ обычаевъ «*Minhagim*», особенно же относящихся до богослуженія. Принѣру его слѣдовали

и другіе составители молитвенниковъ тѣмъ охотнѣе, что выполненіе обрядовъ въ различныхъ ихъ предписаніяхъ и обычаяхъ требовало обширныхъ спеціальныхъ свѣдѣній, пріобрѣтеніе которыхъ не могло быть дѣломъ тѣхъ, къ кому безпритязательно и скромно обращалась вся эта литература.

Высшаго своего разцвѣта она, разумѣется, достигала на почвѣ этики и науки о нравственности. Здѣсь могла она развернуться свободно и безпрепятственно, здѣсь могла она черпать изъ богатой сокровищницы и здѣсь же являлась для нея возможность особенно сильно вліять на впечатлительные умы. Число самостоятельныхъ и переводныхъ этическихъ произведеній на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ—цѣлый легіонъ. Достаточно будетъ указать важнѣйшія изъ оригинальныхъ произведеній. Одной изъ самыхъ старинныхъ правоучительныхъ книгъ, примыкавшихъ къ Библии, была «Книга добропорядочнаго поведенія» (Buch der Zucht), изданная въ 1580 году, вѣроятно, представлявшая собою переводъ еще болѣе стариннаго оригинала на еврейскомъ языкѣ. Три года спустя переложень былъ въ стихахъ на нѣмецкій языкъ подъ заглавіемъ «Книга вѣчной жизни» также и «Sefer Hajirah» Іоны Герунди и встрѣченъ былъ благопріятно въ еврейскихъ кружкахъ. Самостоятельнымъ и цѣннымъ произведеніемъ изъ той-же отрасли литературы былъ такъ называемый «Brantspiegel» (Sefer Ham'areh) *Моисея Геноха* (1602) изъ Іерусалима. Книга эта раздѣлена на семьдесятъ четыре главы, въ которыхъ описываются всѣ стези доброй нравственности и покаянія. Авторъ называлъ свою книгу «Brantspiegel» (Увеличительное Зеркало), «чтобы люди покупали ее, дабы постоянно въ нее смотрѣться, и называю я ее увеличительнымъ зеркаломъ, потому что плохія зеркала показываютъ вещь въ очень маломъ видѣ, такъ что будто не стоитъ ее и отнять, но въ этомъ увеличительномъ зеркалѣ представляется она въ большомъ видѣ, такъ что поневолѣ захочешь умыться». За «Увеличительнымъ Зеркаломъ» слѣдовалъ изданный въ 1609 году въ Прагѣ анонимный «Садъ Розъ». Черезъ годъ послѣ того появились въ печати: «Зеркало Нравовъ», «Зеркало Красоты» (Ziegspiegel) и «Зеркало Поведенія» (Zuchtspiegel). Впрочемъ, уже болѣе чѣмъ за пятьдесятъ лѣтъ передъ тѣмъ анонимный авторъ написалъ особую «Женскую Книгу» о религіозныхъ обязанностяхъ женщины, впоследствии снова обработанную и умноженную *Веніаминомъ бенъ Аарономъ Сальникомъ* изъ Гродно (1577). Это была «Schön fruen büchlein» (Прекрасная книга для женщинъ), авторъ которой обращался къ благочестивымъ своимъ читателямъ съ слѣдующимъ предисловіемъ:

«Mein liebe tochter sieh un' merk' eben auf was ich dich da tu lernen; werstu mir folgen, da werstu leben in zichten un' in eren, un' got der almechtig wert dir glik un' heil bescheren, un' v Reid werstu sehn an dein kindern un' dein tag wern sich tun meren, un' dein güt un' dein kestliche kinder wern sein a so vil as stern in himel» *.

Такое утѣшительное обнадеживаніе и столь опредѣленно высказанныя обѣтованія естественно должны были могущественно воспламенять женскія сердца. Въ 1629 году «Schmelke b. Chaim» изъ Праги снова переложилъ на нѣмецкій языкъ (neu verteutscht) эту «Женскую Книгу», которая полагаетъ квинтэссенцію всей жизненной мудрости въ изреченіи Соломона: «Ein from frau is ein gab von got; es is ein narheit un' torheit al die schonheit, man soll loben ein frau die gotsforcht hat» (Благочестивая жена—даръ Божій, красота лишь глупость и безуміе; надо хвалить женщину, боящуюся Бога).

Изъ многихъ подражателей и послѣдователей, составлявшихъ правоучительныя книги, подобныя уже упомянутыя, немногіе лишь заслуживаютъ указанія. Также и здѣсь обнаруживается съ теченіемъ времени ухудшеніе вкуса, взглядъ на жизнь становится постепенно все мрачнѣе, блѣдный аскетизмъ становится на мѣсто этическихъ истинъ и здоровой морали. Изъ цѣлой массы такихъ одинаковыхъ по достоинству произведеній выдвигаются только: правоучительная книга «Kab Hajaschar» (Мѣра Праведнаго), написанная *Цеби Гиршемъ Кайденоверомъ* (1705) на еврейскомъ и нѣмецкомъ языкахъ **, «Der gute Sinn» (Благонамѣренность) *Исаака бенъ Эліакима* изъ Праги (1620) и въ особенности «Simchath Hanefesch» (Душевная Радость) *Генделя Кирхмана* (1706) изъ Франкфурта. «Душевная Радость» оставила позади себя всѣ прочія этическія произведенія. Книга эта была истиннымъ домашнимъ другомъ еврейской семьи и неоднократно приводится въ такомъ качествѣ въ современныхъ рассказахъ изъ еврейской жизни.

Изъ переводныхъ произведеній надо упомянуть о «Сердечныхъ Обязан-

* Возлюбленная дочь, прилежно смотри и примѣчай чему я тебя учу. Если будешь мнѣ слѣдовать, то будешь жить добropорядочно и честно и Всемогушій Богъ пошлетъ тебѣ счастье и спасеніе и возрадуешься ты въ дѣтяхъ своихъ и приумножатся дни твои и будутъ твое имущество и драгоценныя твои дѣти столь же многочисленны какъ звѣзды на небѣ.

** Прозваніе этого автора *Кайденоверъ*, потому что его отецъ былъ родомъ изъ города Кайданова (Минской губ.), а заглавіе соч. авторъ объясняетъ въ предисловіи тѣмъ, что книга имѣетъ 102 (по еврейски *Кабъ*) главы. *Ред.*

вѣстяхъ» Бахін, переведенныхъ ученою еврейкой *Ревекхой Тиктинеръ* (1609), написавшей также популярную правоучительную книгу относительно обязанностей женщины. Объ этой книгѣ, напечатанной подъ страннымъ заглавіемъ «*Meneketh Ribka*» (Нянюшка Ревекки), одинъ ростокскій профессоръ написалъ особую диссертацию. Можно упомянуть также о переводахъ сочиненій Исаака Абоаба, Іедая Пенини, Эли Видаса, «Книгъ Благочестивыхъ» и т. п.

Переходъ отъ религіозно-этической къ свѣтской литературѣ составляютъ книги историческаго содержанія. Онѣ являются въ чрезвычайно богатомъ выборѣ, а потому можно предположить, что современныя событія порождали или развивали любовь къ исторіи. Любимымъ историческимъ произведеніемъ былъ съ давнихъ временъ извѣстный *Іосиппонъ*. Само собой разумѣется, что книгу эту вскорѣ перевели съ еврейскаго на еврейско-нѣмецкій языкъ. Такимъ образомъ она сдѣлалась настоящей народною книгой, изъ которой въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ исключительно только и почерпали во многихъ кружкахъ все свои свѣдѣнія о важнѣйшихъ историческихъ событіяхъ. Первая еврейско-нѣмецкая обработка этой книги сдѣлана, повидимому, Михаиломъ Адамомъ. Она напечатана въ Цюрихѣ въ 1546 году. Другое переложеніе этой книги сдѣлано *Моисеемъ бенъ Бецалелемъ* въ Прагѣ въ 1607 году, третье *Авраамомъ бенъ Мардохаемъ Коеномъ* въ Амстерданѣ въ 1661 году, а четвертое, съ портретами императоровъ и другихъ знаменитыхъ мужей—*Зелиманоу Рейсомъ* въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ въ 1692 году. Сверхъ того *Эдель Мендельсъ* издалъ въ Краковѣ въ 1670 году, тоже на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ, краткое извлеченіе изъ упомянутой книги. Все это само по себѣ уже краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о популярности, которою пользовалась эта народная книга. Затѣмъ слѣдовали неогія другія историческія произведенія. Въ нихъ, разумѣется, излагалась сперва еврейская исторія, а затѣмъ во второй части или въ прибавленіи также и всеобщая исторія. Въ большинствѣ случаевъ это были переводы съ прежнихъ сочиненій на еврейскомъ языкѣ, какъ, напримѣръ, «*Sehebet Iehuda*» и другихъ историческихъ хроникъ. Рѣже попадаются самостоятельныя произведенія, каковы слѣдуетъ признать «*Seheerith Jisrael*» (Останки Израиля), пользовавшееся большою популярностью дополненіе къ *Іосиппону*, составленное *Менахемомъ бенъ Саломо Галеси* изъ Амстердама (1743). Въ ней содержатся въ пестрой послѣдовательности исторія, былины, поленика и описанія путешествій. Все это, разумѣется, относится къ страданіямъ и судь-

банъ евреевъ въ древности и до современной автору эпохи. Не иѣмаетъ упоминуть, что жаргонъ въ этой книгѣ содержитъ уже въ себѣ много заимствованій изъ голландскаго языка. Несравненно менѣе была распространена вышедшая также въ Амстердамѣ историческая книга «Beth Jisrael» (Домъ Израиля), написанная *Александромъ Этуаузономъ* (1724) и содержащая исторію евреевъ до разрушенія Іерусалима. Кромѣ того издано было на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ множество описаній достопримѣчательныхъ событій, гоненій, мартирологовъ, историческихъ годовищъ, общинныхъ лѣтописей и уставовъ—*Текапоth*, а также историческихъ гимновъ, о которыхъ, впрочемъ, придется говорить еще впоследствии. Этотъ отдѣлъ литературы не носилъ уже на себѣ совершенно опредѣленнаго историческаго отпечатка и непосредственно переходилъ въ повѣствовательную литературу, которою занимались въ то время съ особеннымъ усердіемъ. Дщери Іуды охотно любили внимать по субботамъ въ послѣобѣденное время разсказамъ о геройскихъ подвигахъ предковъ, о мудрости Давида, богатствѣ и приключеніяхъ Соломона, странствованіяхъ пророка Иліи, побѣдахъ Маккавеевъ, путешествіяхъ Іошунъ бенъ Леви, кротости и терпѣніи Гиллея, ужасахъ, сопровождавшихъ разрушеніе Іерусалима, чудесахъ и знаменіяхъ, показанныхъ на евреяхъ Божественнымъ Промысломъ въ средніе вѣка, императорахъ и князьяхъ, бесѣдовавшихъ съ раввинами, еврейскомъ папѣ Эльхананѣ, извѣстницѣ-вдовѣ — «Эфесской Матронѣ», Іегудѣ Гахасидѣ и его таинственныхъ чудесахъ и т. п. Ихъ занимали также безчисленные легенды, былины, басни и анекдоты. Все это вмѣстѣ встрѣчали онѣ въ такъ называемой «*Маазе Вушъ*», которая лишь въ недавнее время была подвергнута критическому изслѣдованію. Авторъ этой книги (если только въ данномъ случаѣ можетъ быть рѣчь объ авторѣ) жилъ, вѣроятно, въ западной Германіи въ послѣднюю треть шестнадцатаго столѣтія. Онъ былъ знакомъ не только со всей литературой Гаггады и съ важнѣйшими каббалистическими произведеніями, но также и съ нѣмецкой литературой. Въ книгѣ его содержится болѣе трехсотъ повѣствованій, заимствованныхъ изъ Талмуда и Мидраша, Книги Благочестивыхъ, Зогира и старинной Книги Разказовъ, первоначально написанной, какъ извѣстно, Ниссимомъ бенъ Іаковомъ еще въ одиннадцатомъ столѣтіи.

Изслѣдованія о личности издателя или компилятора вышеупомянутой книги до сихъ поръ не привели ни къ какому опредѣленному результату. Одно изъ первыхъ ея изданій выпущено было въ Базелѣ въ 1662 году Ашеромъ Авшелемъ бенъ Лезеромъ; послѣдующія же, дополненные изданія

были всё анонимны. Критическій ихъ разборъ снова подтверждаетъ тотъ фактъ, что у всѣхъ народовъ и во всѣхъ литературахъ основной матеріалъ для рассказовъ одинъ и тотъ же. Послѣдовательныя странствованія и преобразованія этого матеріала служатъ теперь предметомъ самыхъ интересныхъ изысканій въ области сравнительной исторіи литературы. При этихъ изслѣдованіяхъ наврядъ-ли можно будетъ игнорировать еврейскую и нѣмецко-еврейскую письменность. Первая зачастую можетъ приводить къ основнымъ источникамъ, потому что евреи, какъ уже упомянуто, принесли въ Европу сравнительно наибольшую часть распространенныхъ тамъ восточныхъ басенъ, сказокъ и рассказовъ. Вторая же даетъ интересныя указанія относительно видоизмѣненій, которые претерпѣлъ этотъ повѣствовательный матеріалъ, возвратившійся послѣ многоразличныхъ странствованій къ первоначальной точкѣ отправленія. При этомъ можно будетъ также себѣ выяснить вліяніе, которое имѣла нѣмецкая народная литература на еврейско-нѣмецкую, и опредѣлить какими образомъ эта послѣдняя усвоила себѣ даже, переработавъ его своеобразно, міръ нѣмецкихъ былинъ. Такъ, въ «Ma'ase-Buch» содержатся отголоски не только индійскихъ и арабскихъ басенъ, но также и нѣмецкихъ сказокъ, облеченныхъ въ гагадическія одежды. По своимъ составнымъ элементамъ книга эта является пестрымъ сборникомъ и если она вообще обладаетъ, не смотря на все свое разнообразіе, нѣкоторымъ единствомъ характера, то это является заслугой неизвѣстнаго автора, изложившаго отдѣльные рассказы такими безыскусственнымъ, теплымъ, сердечнымъ и такъ равномерно выдержаннымъ тономъ.

Впрочемъ, вліяніе нѣмецкой литературы на народную литературу евреевъ простирается еще далѣе. Оно охватываетъ даже ходъ ея развитія и формы, въ которыя она вылилась. Еврейско-нѣмецкая народная литература возникаетъ ровно черезъ полвѣка послѣ нѣмецкой народной литературы, но созданныя ею «народныя книги» пользуются уже въ шестнадцатомъ вѣкѣ популярностью, которую сохраняли до сихъ поръ. Совершенно тождественный матеріалъ является въ обѣихъ этихъ народныхъ литературахъ, частью заимствованный изъ однихъ и тѣхъ же источниковъ и обработанный по одному и тому же образцу. Авторы въ обѣихъ литературахъ стремятся удовлетворить одни и тѣ же требованія публики, которая ищетъ забавнаго, возбуждающаго, трогательнаго и захватывающаго вниманіе. Стилъ, построение и всѣ высшіе художественные законы стоятъ въ народной еврейско-нѣмецкой литературѣ также и еще болѣе на второмъ планѣ, чѣмъ

въ народной нѣмецкой. Въ числѣ писателей первое мѣсто занимаютъ тоже дамы, правда, не такого высокаго рода какъ Елизавета Лотарингская или Элеонора Шотландская, а жены и вдовы раввиновъ, учителей или канторовъ. Также и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ нельзя, не испытывая стыда, сравнивать совершенно ничтожный самостоятельный ея вкладъ въ современные прозаическіе рассказы съ драгоцѣнными заимствованіями, сдѣланными ею изъ чужихъ сокровищницъ. Нѣмецко-народная литература можетъ указать по крайней мѣрѣ свой «Eulenspiegel». У еврейско-нѣмецкой литературы нѣтъ даже и такой, или хотя бы даже подобной, самостоятельной забавной повѣсти. Она была исключительно подражательною и, безъ сомнѣнія, не могла быть иною. Принявъ во вниманіе условія ея возникновенія и ея существованія, приходится смотрѣть съ удивленіемъ даже и на эту воспроизводительную дѣятельность, на это проникновеніе въ народный нѣмецкій сказочный міръ. Нѣмецкій Eulenspiegel былъ напечатанъ приблизительно въ 1500 году, а нѣмецко-еврейское его переложеніе въ 1600-мъ. Раньше и послѣ того вышли въ нѣмецко-еврейской обработкѣ «Семь мудрыхъ римскихъ мастеровъ», новое переложеніе «Двора короля Артуса», «Постоянная любовь Флора съ Бланшъ-Флеръ», «Повѣсть про рыцаря Загмунда и Магелону», «Вѣрная парижанка», «Исторія Фортуната съ иѣшкомъ и шапкой-невидимкой», «Про царя Октавіана», «Повѣсть о мужикѣ Грилѣ, розыскавшемъ украденный алмазъ», «Преціоза», «О достопочтенныхъ гражданахъ Лаллебургцахъ» и т. д. Такимъ образомъ еврейско-нѣмецкая литература воспользовалась почти всѣмъ матеріаломъ нѣмецкихъ народныхъ книжекъ.

Одновременно съ этимъ не оставалась въ пренебреженіи также и романтическая литература самого еврейскаго племени и разныхъ другихъ народовъ. «Нравоучительныя изреченія философовъ», переведенныя Харизи съ арабскаго на еврейскій языкъ, составленное Эммануиломъ въ стихахъ «Описаніе рая и ада», басни Берахія о лисицахъ, басни Исаака Саголы, изданныя вмѣстѣ съ предшествовавшими Авраамомъ бенъ Мататъя подъ заглавіемъ «Kuh-Buch» (1555), «Пробирный камень» Калонима, переведенный съ еврейскаго, «Новеллы Боккаччіо», переложенныя Іосифомъ ванъ Маарсеномъ, «Похожденія рыцаря Вово» съ итальянскаго и многіе другіе рассказы, заимствованные изъ романскихъ литературъ, были переложены на еврейско-нѣмецкій языкъ. *Элія Левита* (1507) перевелъ поэму Буово д'Антоня, написанную октавами. Онъ говоритъ въ предисловіи, что хотѣлъ переложить на нѣмецкій языкъ («zu deutsch bringen») эту итальянскую

книгу («Welschbuch»). Переводъ этотъ издавъ подъ заглавіемъ «Baba-Buch».

Изъ иностранныхъ народныхъ книгъ пользовались особеннымъ вниманіемъ со стороны еврейско-нѣмецкой литературы «Эйленшпигель» и «Повѣсть о рыцарѣ Видувильтѣ при дворѣ короля Артуса». Первая изъ этихъ народныхъ книжекъ была напечатана Бенъяминомъ бенъ Моисей изъ Тапнгаузена въ 1600 году подъ заглавіемъ: «Wunderparlich un' seltsame Historie Til Eulenspiegel's, eines Pauern son, pürtig aus dem land zu Braunschweig, neilich aus sachsischer Sprach auf gut hochdeutsch vertolmetscht ser kurzweilig zu lesen. Itzund wieder frisch gesoten un' neigebacken». (Чудная и удивительная исторія Тила Эйленшпигеля, нужицкаго сына, недавно переведенная съ саксонскаго языка на хорошій верхне-нѣмецкій языкъ, весьма интересная для чтенія, вновь вываренная и пропеченая). Этотъ же матеріалъ и впослѣдствіи обрабатывался неоднократно. Изъ вышедшаго въ Бреславлѣ изданія «Дивная исторія Эйленшпигеля, напечатанная въ томъ году, когда дорого было пиво», приведенъ здѣсь конецъ, гдѣ описывается завѣщаніе Эйленшпигеля и его кончина:

«Wie Eile spigl krank wurd un' merkt das er sterben wird befehlt er seine Familie das man im nach sein taud ver brand wein heiser ver bei tragen sol vileicht mecht er vun brand wein geruch wider lebendig wern. Auch sol man im nicht waschen unterm arm den er is sehr kizlig. Un' soln im begraben neben musikanten das er imer vergnigt sol bleiben. Oder neben kleine kinder das er sie ales abgaulen (abbetteln) kan auch gehern kinder un' narn zusammen. Un' auf sein leichen stein soln si mahlen eine eil un' ein spigl. Nach diesen sagt er zu seine Familie adie welt un' lebt wol meine Freunde» *.

Сказанія про дворъ короля Артуса, которыя, какъ извѣстно, уже въ концѣ тринадцатаго вѣка въ еврейскомъ переводѣ проникли въ ново-

* Когда Эйленшпигель заболѣлъ и увидѣлъ, что помретъ, то приказалъ своему семейству, чтобы послѣ смерти пронесли его мимо кабаковъ, такъ какъ отъ запаха водки онъ еще, можетъ быть, оживетъ. Когда станутъ обмывать его тѣло, такъ не должны мыть подъ мышками, потому что онъ очень боится щекотки. Похоронить себя онъ велѣлъ возлѣ музыкантовъ, чтобы ему было всегда весело. Можно похоронить его также и возлѣ маленькихъ дѣтей, чтобы онъ могъ отъ нихъ все выклянчить. Къ тому же дѣтямъ и дуракамъ пріятно быть вмѣстѣ. А на своемъ надгробномъ камнѣ велѣлъ изобразить сову (eil) и зеркало (spigl). Сдѣлавъ эти распоряженія, онъ сказалъ своей семьѣ: «Прощай, весь міръ, и живите благополучно, пріятель!».

еврейскую литературу, обрабатывались, повидимому, и въ послѣдующихъ еврейско-нѣмецкихъ переложеніяхъ съ еврейскаго, а во всякомъ случаѣ не съ нѣмецкаго оригинала. Одно изъ такихъ позднѣйшихъ переложеній въ стихахъ вышло изъ-подъ пера библейскаго переводчика Іоселя Витценгаузена (1683). Оно вводитъ насъ одновременно также и въ область еврейско-нѣмецкой поэзіи, въ которой предшественниками его являются Библии въ стихахъ. Приведемъ конецъ этого поэтического переложенія, въ которомъ слишкомъ строгій судья усмотрѣлъ «всю дерзость еврейскаго рюмача-проходнича»:

1.

Als zog König Sigale wider zurück
Mit sein Weib und Tochter und Maiden
Sie wünscht ihn noch gross Glück
Liessen ihn nit gern von sich scheiden,
Sie bitten ihr Schnur, die schöne Rel (Lorel)
Dass sie nit sollt' vermeiden
Allzeit zu lassen wissen ihr Gesund
Also zogen sie hin zu derselbig' Stund.

2.

Da nun der alt' König zu Grab war kommen
Gar in grossen Ehren
Er hat ein ehrlichen Tod genommen
Wie er's hot thun begehren,
Ich bin drum da am Letzten kommen
Und hab von Tod lassen hören
Dass Ittlicher soll sich bedenken
Und sein Herz zum Tod thun lenken.

3.

Da hat das Buch ein End
Das thu ich euch zu wissen,
Dess freuen sich meine Händ
Die sich darauf haben geflissen
Das uns Gott Maschiach seud
Und soll uns Sechus Owos geniessen.

4.

Bald in unseren Tagen
Drauf wöll'n wir Amen sage

Amen es war wahr
Neuer oder über ein Jahr! *

Это поэтическое переложение древне-французского народного романа относится, впрочем, уже ко времени упадка. Въ первой же половинѣ еврейско-нѣмецкаго литературнаго періода народная поэзія тоже не была чуждою въ шатрахъ Израіля. Однако, сохранилось много пѣсенъ, сложенныхъ даже въ шестнадцатомъ и семнадцатомъ вѣкахъ, въ которыхъ основной жалобный меланхолическій тонъ соответствуетъ характеру племени, сложившему эти народныя пѣсни. Не только крестьянныя за сохой,

1.

* Когда король Сигале возвращался назадъ
Съ женой, дочерью и фрейлиннами,
Она пожелала ему еще всякаго благополучія,
Неохотно они съ нимъ разстались.
Они на прощанье подарили ей бусы, чтобы прекрасная Лорелей
Не упускала никогда случая
Всегда уведомлять о своемъ здоровьи.
Такъ удалились они въ этотъ самый часъ.

2.

И когда старшій король умеръ,
Его похоронили съ большими почестями.
Онъ умеръ честной смертью
Какъ этого желалъ, потому и я пришелъ теперь къ концу
И объявилъ о смерти,
Чтобы каждый одумался
И направилъ къ ней сердечные помыслы.

3.

Тутъ книгъ и конецъ,
Объ этомъ васъ извѣщаю,
Этому радуются мои руки.
Прилежно старавшіяся.
Да ниспошлетъ намъ Богъ «Maschiach'a»
И да воспользуемся мы «Sechus Owos» (заслугой предковъ).

4.

Вскорѣ въ наши дни
На это скажемъ мы аминь,
Аминь, да сбудется это
Теперь или черезъ годъ.

монахъ и ландскнехтъ, ремесленникъ и паломникъ, молодой парень и дѣвушка—открывали другъ другу сердечныя свои тайны въ пѣсняхъ, часто изумительныхъ по своей задушевности, но также и еврей въ тѣсномъ гетто пѣлъ народную свою пѣсню. Если она не звучала весело, то въ этомъ виноваты были скорѣе тѣ, кто заставлялъ евреевъ издавать такіе жалобныя стоны, чѣмъ сами евреи, выражавшіе ими свою скорбь и страданія. Одна изъ самыхъ старинныхъ и вѣстѣ съ тѣмъ особенно не веселыхъ еврейскихъ народныхъ пѣсень сложена про осаду Магдебурга въ 1535-мъ году:

1. Meideburg halt dich feste, du wol gebauwetes hus, dir kume vil fraumde geste, die wein dich trefbe aus.

2. Die gest, die do kumn, die sein eitel Maunchen un Pfafenknecht, hiluf du reicher got von himel, mach ale sachen gerecht.

3. Zu Meideburg uf der bricken, da liegen drei hindlein, sie bilen sich obent und morgen, sie lossen keinim Spanier nit ein.

4. Zu Meideburg unter dem marke, dar stet ein eiser man, wil Kaisur Karul in beschauen, ale seine Spanier muz er sezen daran.

5. Zu Meideburg uf dem rothaus, da stet sich ein goldner tisch, wil Kaisur Karul daruf essen, muz er selbert tragen die fisch.

6. Zu Meideburg uf dem rothaus, da ligt ein kartenspiel, die vun Nirenburg habn es gemauscht, al die Hansstet sein mit im spil.

6. Zu Meideburg uf dem rothaus ligt ein fesslein mit wein, wil Kaisur Karul daranz trinkin, er muz sebst der schenke sein.

7. Zu Meideburg uf den maueren, da stet ein junkfraulein, es wint sich ale obent und morgin vun violin drei krenzelein.

8. Das eine hert herzog Moriz, das ander seiner elichen gemal, das drit hert herzog Jorgen fun Meklenborg, er hat ale zeit das best getan *.

* 1. Мейдебургъ, держись крѣпко, ты прочно построенный домъ, идутъ къ тебѣ много чужихъ гостей; они хотятъ выгнать хозяевъ изъ дому.

2. Гости эти, это все слуги монаховъ да поповъ; помоги намъ Всевышній, сдѣлай, чтобъ все было праведно.

3. Въ Мейдебургѣ на мосту лежатъ три собачки, онѣ лаютъ вечеромъ и утромъ и не впускаютъ ни одного испанца.

4. Въ Мейдебургѣ за рынкомъ стоитъ желѣзный человекъ; если императоръ Карлъ хочетъ на него поглядѣть, онъ долженъ будетъ пожертвовать всѣми своими испанцами.

5. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ стоитъ золотой столъ; если императоръ Карлъ хочетъ на немъ откушать, онъ долженъ самъ подать на столъ рыбу.

6. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ лежитъ колода картъ. Она сдѣлана въ Нюренбергѣ и въ нее играютъ всѣ Ганзейцы. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ лежитъ боч-

Основное патристическое настроеніе этой народной пѣсни не должно казаться удивительнымъ даже и для тогдашняго времени. Патристизмъ былъ не чуждъ еврейской литературы въ Германіи въ такой же степени, какъ и литературы нѣмецкой. Вѣропопданническое чувство пользуется и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ всѣми подходящими случаями, чтобы, по поводу празднествъ, торжествъ и т. п., высказаться въ соотвѣтственныхъ поэтическихъ произведеніяхъ, написанныхъ по большей части одновременно на нѣмецкомъ и на еврейскомъ языкахъ. Поэтическое ихъ достоинство сплошь и рядомъ значительно ниже той мѣрки, которую, по извѣстному нареченію поэта, можно было бы требовать отъ такого рода поэтическихъ произведеній.

Большинство еврейско-нѣмецкихъ пѣсенъ естественно принадлежитъ къ «скорбнымъ пѣснямъ». Рядомъ съ ними встрѣчаются, однако, во множествѣ «прекрасныя», «забавныя» и «хорошенькія» баллады и пѣсни, сложенные неизвѣстно кѣмъ, навѣяныя вѣками, настоящія народныя пѣсни, съ опредѣленными, популярными напѣвами. Изъ нихъ свѣтскія пѣсни слѣдовали большей частью мелодіи изъ «Книги Баба», а пѣсни духовнаго содержанія напѣву «Книги Самуила».

И въ тѣхъ и другихъ выражалась вся глубина благочестиваго чувства и непреодолимой надежды на Бога, переживающей всѣ житейскія бури. Поэты, слагавшіе эти пѣсни, по всѣмъ вѣроятіямъ, были одновременно пѣвцами и музыкантами (*Lezopim*), странствовавшими всюду и распѣвавшими свою подную пѣсню вездѣ, гдѣ находили щедрыхъ слушателей.

Въ поводахъ къ сложенію такихъ пѣсенъ, разумеется, никогда не было недостатка. Великія народныя бѣдствія, какъ, напр., большіе пожары, преслѣдованія, которымъ подвергались евреи, изгнаніе ихъ изъ той или другой страны—представляли для этого богатый матеріалъ. Болѣе пріятными мотивами служили праздники *Ханука* и *Пуримъ*, свадьбы и другія семейныя празднества. Изъ числа историческихъ «скорбныхъ пѣсенъ» особенно выдается франкфуртская «*Vinzlied*» изъ 103 строфъ, по восьми стиховъ въ каждой. Крімъ нея славилась: «Шведская пѣсня», сложенная по по-

нокъ вина, если императоръ Карлъ хочетъ изъ него выпить, ему придется наливать самому.

7. Въ Мейдебургѣ на стѣнахъ стоитъ молодая дѣвица, она пьетъ себѣ утромъ и вечеромъ три вѣнка изъ фіалокъ.

8. Одинъ вѣнокъ принадлежитъ герцогу Морицу, другой его законной супругѣ, а третій герцогу Юргену мекленбургскому, который всегда поступалъ какъ лучше.

воду осады Праги шведами, «Радостно-хвалебный гимнъ въ честь Іосифа І», гимнъ въ честь Торы, пѣснь объ игрѣ, гимнъ про Адама и Еву и многочисленные субботніе гимны, торжествовавшіе начало и конецъ Господняго дня. Немногія еврейскія стихотворныя произведенія того времени появлялись большею частью виѣстѣ съ тѣмъ и въ нѣмецкомъ переводѣ, въ которомъ были извѣстныѣ чѣмъ въ подлинникѣ. Такъ, между прочимъ, извѣстный «Споръ между виномъ и водою», въ которомъ оба напитка стараются доказать свое преимущество библейскими текстами. Авторомъ этой пѣсни, написанной по напѣву «Дитриха Бернского», былъ Эліа Лованцъ изъ Франкфурта-на-Майнѣ. «Споръ между Ханукой и праздниками», «Похвальное слово табаку», «Прекрасная загадка на шахматы», — существуютъ одновременно и на еврейскомъ и на нѣмецкомъ языкѣ. Особенно любимымъ родомъ пѣсенъ были свадебныя, которыя пѣлись обыкновенно въ «шти-рійскомъ» напѣвѣ, такъ называемымъ маршалькомъ, игравшимъ у евреевъ роль «веселаго человѣка» или «шута» и въ поэтической своей рѣчи смѣшивавшимъ шутку и серьезное дѣло, радость и слезы въ одинъ пестрый kaleidoscope, въ которомъ онъ показывалъ новобрачнымъ здѣшнюю жизнь и превратности земныхъ судебъ.

Этотъ «веселый человѣкъ» игралъ важную роль также и въ еврейско-нѣмецкихъ сценическихъ произведеніяхъ. Въ еврейско-нѣмецкой литературѣ можно указать на нѣсколько комедій, представлявшихъ собою почти исключительно лишь наскарадныя водевили для праздника Пурима. Въ старѣйшей изъ этихъ комедій «*Mechirath Ioseph*» (Продажа Іосифа, 1710, въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ) извѣстное библейское повѣствованіе обработано совершенно въ формѣ и въ стилѣ нѣмецкой арлекинады. Главнымъ дѣйствующимъ лицомъ является тоже и здѣсь арлекинъ «*Pickelhäring*», въ данномъ случаѣ слуга и совѣтникъ Потифара. Все въ совокупности не обладаетъ никакими драматическими или же поэтическими достоинствами и преисполнено нескромностями въ такой же степени, какъ и тогдашняя нѣмецкая арлекинада. Комедія эта, однако, весьма характеристична для своего времени и для своей публики, которую, безъ сомнѣнія, очень забавляла. Рѣшительная сцена между Іосифомъ и Зелихой, женой Потифара, оказывается, однако, весьма скромной, представляя такимъ образомъ неожиданный контрастъ съ общимъ характеромъ пьесы. Она открывается длиннымъ монологомъ, въ которомъ Зелиха трогательно высказываетъ муки терзающей ее любви. Затѣмъ входитъ Іосифъ и Зелиха привѣтствуетъ его слѣдующими словами:

Er soll willkommen sein
 Der liebster Diener Iosef mein.
 Ich bitt du sollst mir mein Bitt gewähren,
 Welche ich schon oftermal hab thun von dir begehren,
 Indem ich dich lieb in allen Stücken.
 Werf auf mir deine Liebes Blicken
 Und sei nit so tyrannisch und unerbärmlich gegen mir.
 Seh, was vor Schwachheit ich hab über dir.
 Denn ich trag zu dir solche Inclinazion,
 Drum bitt, du wollst mein Willen thon.

(Sagt *I o s e f*):

In allem bin ich der Frau Dienst verobligirt.
 Allein in diesem lassen sie mich ohngemolestirt
 So sie solches führt in ihrem sinn
 Gibt ja mehr dergleichen als ich bin.
 Wie soll ich mich unterstehn,
 Uber ganz meinem Herrns Gebot zu gehn.
 Denn mein Herr hat mir sein ganzes Haus unter Commando gestellt.
 Aber die gnädige Frau ausgenommen gemeldt.
 Zu dem wärs ihr ein groszer Affrunt.
 Hiermit Adieu! Sie bleiben gesund!

(Sagt *S e l i c h a*):

Ach, ihr Himmel, was soll ich nun anfangen?
 Ich kann unmöglich bei ihm was erlangen.
 Mein guter Pickelhering, hör mich an,
 Und gib mir ein Raht, wie ich's vollführen kann.
 Denn es is kein ander Mittel, ich musz sterben,
 Wenn ich seine Lieb nit kann genieszen und erwerben.
 Ich will dir Geld und Gut genug schenken
 Und dir's mein Lebetag gedenken *.

* Привѣтствую его,
 Возлюбленнаго служителя моего.
 Прошу, чтобы ты исполнилъ то,
 Чего кромѣ тебя не можетъ исполнить никто.
 Я давно ужъ тебѣ говорила, что никого такъ сильно еще не любила.
 На меня со страстью вѣжною взгляни.
 Слабость женскую во мнѣ ты извини.
 Пусть любовь ко мнѣ въ твою проникнетъ груди
 И тираномъ ты безжалостнымъ не будь...
 Я къ тебѣ такое чувствую стремленье,
 Что прошу исполнить мое повелѣнье!

Пьеса эта исполнялась, какъ увѣряютъ, странствовавшими «еврейскими студентами» (Bachurim) изъ Гамбурга и Праги и отличалась богатствомъ декорацій, сценическихъ машинъ и т. п. театральныхъ эффектовъ. Устная традиція утверждаетъ, будто авторомъ этой пьесы былъ, вѣроятно, Берманъ изъ Лимбурга. Другою пьесой въ томъ же родѣ было представленіе Агасфера («Ahasferusspiel»). Она была, по всѣмъ вѣроятіямъ, еще непристойнѣе «Продажи Іосифа», такъ какъ старѣйшины франкфуртской общины запретили исполнять ее на сценѣ и приказали сжечь отпечатанные экземпляры. Во всѣхъ отношеніяхъ выше стояла, вѣроятно, третья пьеса: «Acta Esther mit Ahaschwerosch» (Акты Эсфири съ Агасферомъ), отпечатанная въ 1710 году въ Прагѣ, гдѣ она зачастую исполнялась учениками знаменитаго Давида Оппенгеймера «на настоящемъ театрѣ, съ трубами и другими музыкальными инструментами». Въ числѣ подобныхъ же праздничныхъ водевилей упоминаются также: «Представленіе про короля Давида и Голіафа» и «Завѣщаніе и смерть Амана».

Отъ этихъ фарсовъ недалеко уже до многочисленныхъ «Травниковъ», «Лѣчебниковъ», «Сонниковъ» и «Оракуловъ» на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ. Произведенія эти находятся уже за предѣлами настоящей литера-

(Говоритъ Іосифъ):

Во всемъ обязанъ вамъ я подчиняться,
Сударыня, но въ этомъ не могу!
Простите вашего покорнаго слугу...
Къ другому бѣ лучше вамъ за этимъ обращаться.
Хозяинъ мнѣ препоручилъ весь домъ,
За исключеньемъ только лишь единымъ—
Особо вашей. Неужели зломъ
Отвѣчу на добро? Надъ нашимъ господиномъ
Грѣшно мнѣ было бѣ насмѣяться...
Затѣмъ, счастливо оставаться!

(Говоритъ Зелиха):

О небо, что теперь начать.
Я вижу мнѣ никакъ его не уломать!
Мнѣ пособить лишь можешь ты одинъ,
Любезнѣйшій мой арлекинъ!
Мнѣ выбора иного больше нѣтъ
Какъ умереть, или его любовью насладиться.
Подай же добрый мнѣ совѣтъ,
Быть можетъ, онъ мнѣ пригодится.
Тогда тебя я награжу
И во всю жизнь не позабуду.

туры, въ которой, однако, остались пока еще не упомянутыми различными направленія, задающіяся болѣе высокими цѣлями. Одно изъ этихъ направленій оказывается даже существенно важнымъ для всей вообще нѣмецко-еврейской литературы и налагаетъ свою печать почти на всѣ ея произведенія. Это полемическое направленіе. Изъ многихъ исключительно полемическихъ произведеній первое мѣсто занимаетъ еврейско-нѣмецкое «Nizkashon», а именно «Еврейскій Теріакъ» Соломона Цви Оффенгаузена (1615), возраженіе на книгу «Святая еврейская заѣнная кожа», написанную Самуиломъ-Фр. Бренцомъ, евреемъ, перешедшимъ въ христіанскую вѣру. Оффенгаузенъ знакомъ также и съ нѣмецкой литературой и утверждаетъ, будто написалъ также и на литературномъ нѣмецкомъ языкѣ возраженіе противъ упомянутой книги, враждебной еврейству. Защищая родную свою вѣру, Оффенгаузенъ обнаруживаетъ знаніе и умъ, но не выказываетъ особеннаго таланта и, главнымъ образомъ, литературнаго вкуса. Возраженіе это было переведено на латинскій языкъ Іоанномъ Вюльферомъ, снабжено примѣчаніями и затѣмъ (1680) издано въ одномъ томѣ съ книгою Бренца. Здѣсь уже упоминалось о глоссахъ рабби Аншеля, служившихъ также для полемическихъ цѣлей.

Болѣе мирнымъ и чисто-научнымъ цѣлямъ служили различные другіе глоссаріи на нѣсколькихъ языкахъ, имѣющіе важное значеніе для ознакомленія съ еврейско-нѣмецкимъ жаргономъ въ первомъ періодѣ его развитія. Къ такимъ глоссаріямъ принадлежатъ: «Малый Арухъ», изданный еще въ пятнадцатомъ вѣкѣ, въ которомъ арабскія, новогреческія и испанскія объясненія, приведенныя въ прежнемъ изданіи, дополняются или заѣмщаются объясненіями на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ; затѣмъ, Номенклаторъ Элім Левити «Schemoth Debarim», въ которомъ сопоставлены нѣкоторыя однозначущія выраженія въ еврейско-нѣмецкомъ и чисто-нѣмецкомъ текстѣ (последній заимствованъ у Павла Фагіуса) и «Tischbi» того же Элім Левити со многими переводами халдейскихъ и талмудическихъ поговорокъ на итальянскій и еврейско-нѣмецкій языки. Рядомъ съ этими словарями существовали также глоссаріи на трехъ и четырехъ языкахъ. Къ знаменитѣйшимъ изъ нихъ принадлежатъ «Makre Dardeke» (Учитель Дѣтей), въ которомъ слова имѣются въ переводѣ на пять языковъ, въ томъ числѣ и на еврейско-нѣмецкій жаргонъ. Позднѣйшіе глоссаріи представляютъ собою въ большинствѣ случаевъ подражанія предшествовавшимъ, такъ какъ плагіатъ въ еврейско-нѣмецкой литературѣ вообще игралъ весьма видную

роль *. Въ восемнадцатомъ вѣкѣ написана была также и грамматика на нѣмецко-еврейскомъ языкѣ сперва *Александромъ Зюскиндомъ* (1718) въ Кетенѣ, а потомъ и другими авторами съ такимъ же недостаточнымъ знаніемъ предмета.

Около того же времени начинаютъ популяризовать на еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ для кружка читателей, употребляющихъ этотъ жаргонъ, также и свѣтскія науки. Первое изъ нихъ среди такихъ популяризацій, разумѣется, занимаютъ сочиненія по астрономіи, математикѣ и географіи. *Герсонъ бенъ Эліезеръ* изъ Варшавы издалъ описаніе путешествій, которое было публично сожжено іезуитами въ Варшавѣ, но тѣмъ не менѣе впослѣдствіи было отпечатано въ Польшѣ въ нѣсколькихъ изданіяхъ. *Мардохай бенъ Іесайя Литтесъ* и *Моисей бенъ Израиль Поріесъ* написали путеводители по Святой Землѣ. *Саббатай Бассъ* составилъ еврейско-нѣмецкое руководство для дѣловыхъ людей съ почтовымъ дорожникомъ. Многіе другіе авторы занимались разрѣшеніемъ математическихъ и астрономическихъ задачъ или же старались сдѣлать доступными для болѣе обширныхъ кружковъ результаты, добытые медициной и естествовѣдѣніемъ. Понятно, что ни одно изъ этихъ произведеній не имѣло самостоятельнаго научнаго значенія. Они были важны лишь въ томъ отношеніи, что распространяли общепользныя свѣдѣнія среди такихъ слоевъ народа, къ которымъ свѣдѣнія эти въ противномъ случаѣ наврядъ-ли могли бы тогда проникнуть.

Не слѣдуетъ упускать изъ виду того весьма характернаго факта, что въ еврейско-нѣмецкой литературѣ, которая, какъ уже неоднократно упомянуто, преимущественно предназначалась для женщинъ, сами женщины принимали весьма выдающееся участіе. Начиная отъ г-жи Литте до семнадцатаго и даже восемнадцатаго столѣтія встрѣчается много женщинъ писательницъ, переводчицъ и поэтессъ. О нѣкоторыхъ изъ нихъ уже упомянуто. Кромѣ того заслуживаютъ вниманія: поэтесса *Таубе Панъ* изъ Праги, *Ханна Кацъ*, написавшая даже «*Deraschah*», *Белла Гурвицъ*, написавшая «Исторію дома Давидова» и затѣмъ вмѣстѣ съ *Рахилью Раустицъ* написавшая «Исторію поселенія евреевъ въ Прагѣ». Въ заключеніе упомянемъ еще о *Глюкель Гамель* изъ Гамбурга, превосходя-

* Извѣстно, что передѣлка сочиненій предшественниковъ встарину не считалась плагиатомъ. Ред.

щей всѣхъ своихъ предшественницъ. Послѣ нея осталось еще въ рукописи обширное историческое сочиненіе о современной ей эпохѣ.

Еврейско-нѣмецкая литература не заканчивается этихъ періодовъ. Она, по крайней мѣрѣ въ славянскихъ земляхъ, пускаетъ свои отпрыски также и въ слѣдующій періодъ, не принимая при этомъ, однако, новыхъ образовъ и формъ *. Эта скудная и бѣдная письменность ограничена, слѣдовательно, лишь небольшими тѣсными рамками, въ которыхъ заключаются, однако, всѣ существенныя направленія общей литературы. Даже и среди этихъ тѣсныхъ рамокъ чувствуется вліяніе человѣческаго духа, стремящагося къ познанію высшаго.

Исслѣдованія христіанъ въ еврейской наукѣ.

Тотъ, кто внимательно слѣдилъ за направленіями умственного развитія во времена Возрожденія, Гуманизма и Реформаціи, знаетъ, какое важное значеніе придавалось тогда знакомству съ еврейской наукой. Засыпанные источники эллинской и еврейской древности были снова открыты и знакомство съ Библіей цѣнилось также высоко или даже выше знакомства съ Гомеромъ и Платономъ. Понятно, что направленіе этого умственного движенія служило прежде всего богословской наукѣ. Лишь послѣ того, какъ изученіе еврейскаго языка было включено въ программу университетскихъ наукъ, оно постепенно освободилось отъ узъ, которыя налагало на него богословіе. Выдающіеся ученые стали заниматься тогда еврейскимъ языкомъ ради него самого. Первоначально занимались еврейской наукой въ Италіи, главнымъ образомъ ради Каббалы, а въ Германіи преимущественно ради лучшаго ознакомленія съ Библіей, но въ семнадцатомъ вѣкѣ произошелъ переломъ, давшій этимъ изслѣдованіямъ существенно литературное направленіе.

До тѣхъ поръ, пока *«hebraica veritas»* (еврейская истина) должна была служить исключительно богословскимъ цѣлямъ и пока она изучалась именно только ради этихъ цѣлей, еврейская литература не почерпала изъ этого изученія никакой или почти никакой пользы. Раввины и каббалисты, ознакомившіе Рейхлина, Пико дель Мирандоло и Эгидіо Витербо, Видманшtedта, Себастіана Мюнстера и Павла Фагія съ грамматикой еврейскаго языка и тайнами Каббалы, выучились также и въ свою очередь кое-чему

* Самоновѣйшія произведенія на жаргонѣ принимаютъ, болѣе или менѣе удачно, почти всѣ формы современной народной литературы. *Ред.*

отъ этихъ ученыхъ, но полученные чрезъ ихъ посредство импульсы были слишкомъ слабы, чтобъ оказать сколько нибудь замѣтное вліяніе на развитіе еврейской литературы. Вѣсть съ тѣмъ знанія, пріобрѣтенныя изъ еврейской науки, не смотря на все усердіе учащихся, рѣдко переходили предѣлы извѣстнаго дилетантизма, который главнымъ образомъ интересовался эпитетомъ «трехъязычнаго» (*trilinguis*) и охотно хвастался стихами и письмами на еврейскомъ языкѣ.

Существенно иной и совершенно научный характеръ приняли эти изслѣдованія съ появленіемъ въ Базелѣ Іоанна Буксторфа (1564—1629). Найдя, что для изученія истиннаго смысла языка недостаточно знать одинъ только грамматическій языкъ, онъ обратился къ пособію литературы и съ помощью еврейскихъ ученыхъ ознакомился съ Массорой, Талмудомъ и Таргунами. Для такихъ изслѣдованій ему необходимо было основательное знакомство съ еврейской литературой. Онъ вступилъ поэтому въ переписку съ еврейскими учеными въ Германіи, Италіи и Турціи, съ помощью которыхъ завелъ у себя обширную библіотеку. Сынъ его Іоаннъ Буксторфъ II (1599—1664) слѣдовалъ по стопамъ своего отца и превзошелъ его въ познаніи еврейской науки. Сынъ Буксторфа II, Іоаннъ Буксторфъ III (1645—1714), посвящалъ также особенное вниманіе еврейской литературѣ. Такимъ образомъ семья Буксторфовъ проложила путь къ изученію еврейской литературы христіанскими учеными и сдѣлалась сама авторитетомъ въ этой отрасли знанія. Импульсы, исходившіе изъ Базеля, принесли большую пользу не только въ этомъ отношеніи, но и вслѣдствіе вліянія своего на еврейскіе кружки. Въ Германіи, Швейцаріи, Голландіи, Франціи и Италіи ученые, обратившіеся къ еврейской наукѣ, не всѣ задавались богословскими стремленіями. Не у всѣхъ также замѣчалось злостное направленіе, враждебное евреямъ. Многіе старались, напротивъ того, словесно и письменно бороться съ предрасудками, повсемѣстно царствовавшими тогда противъ евреевъ и всего еврейскаго, въ томъ числѣ и противъ раввинской литературы. Правда, что большинство не могло вполне освободиться отъ властвовавшихъ тогда предрасудковъ и въ такомъ духѣ успѣло высказаться въ своихъ произведеніяхъ, относящихся до еврейской литературы.

Буксторфъ I издалъ знаменитую раввинскую Библію, а также написалъ «*Synagoga Judaica*», въ которой изображаются обычаи еврейскихъ синагогъ; онъ же написалъ еврейскій словарь, грамматику и составилъ раввинскую библіотеку «*Bibliotheca Rabbinica*». Онъ и его сынъ, издавшій это послѣднее сочиненіе, а также конкорданцію (*Concordanz*) и пе-

реведшіи съ еврейскаго языка нѣкоторыя произведенія, поддерживали съ еврейскими учеными въ Константинополѣ Іаковомъ Романомъ оживленную переписку, которая была, вѣроятно, ведена съ обѣихъ сторонъ на еврейскомъ языкѣ *. Іаковъ Романъ, владѣвшій самъ нѣсколькими языками и напѣревавшійся перевести старинныя еврейскія религіозно-философскія произведенія, доставилъ богатый матеріалъ для этой «Библіотеки», представлявшій собою алфавитный списокъ заглавій еврейскихъ книгъ.

Естественно, что въ грамматическомъ и лексикологическомъ отношеніи оба Буксторфа стоятъ, если можно такъ выразиться, на плечахъ Натана бенъ Іехіеля и Левиты. «Малый Арухъ», который они, подобно Себастіану Мюнстеру, считали, вѣроятно, Большимъ, служилъ для нихъ путеводною нитью. Если онъ нерѣдко вводилъ ихъ въ заблужденіе, то это представляется весьма понятнымъ, принявъ во вниманіе ограниченность ихъ учителей и недостаточность пособій, которыми они могли пользоваться. Это нисколько не умаляетъ безсмертныхъ заслугъ Буксторфовъ. Они первые ознакомились со всюю еврейскою письменностью, поскольку она въ то время вообще могла быть доступна не-еврею. Они указали также изслѣдованіямъ по еврейскому языку два направленія, по которымъ изслѣдованія эти съ тѣхъ поръ должны были идти: именно грамматическое и литературное.

Въ продолженіи цѣлаго столѣтія (съ 1680 по 1740) обнаруживается по обѣимъ этимъ отраслямъ еврейской литературы необычайная дѣятельность. Съ тѣхъ поръ какъ великій голландскій филологъ Іосифъ Скалигеръ рекомендовалъ изученіе еврейскаго языка и раввинской письменности, ознакомленіе съ ними считалось необходимымъ въ ученыхъ кругахъ. Протестантскіе богословы писали еврейскіе стихи. Ученые университетскіе профессора знакомились чрезъ посредство странствующихъ польскихъ евреевъ съ ново-еврейскою литературой и, по примѣру Себастіана Мюнстера, становились одновременно и учителями и учениками. Даже женщины занимались изученіемъ еврейскаго языка. Шведская королева Христина и дѣвица Анна Марія Шурманъ (слывшая, впрочемъ, чудомъ учености) обѣ писали на еврейскомъ языкѣ. Въ ученой своей перепискѣ съ англичанкой Доротеей Муръ, Анна Марія цитировала даже раввинскіе комментаріи Раши и ибнъ Эзры.

При такихъ обстоятельствахъ было нисколько не удивительно, если

* Переписка эта велась дѣйствительно на еврейскомъ языкѣ и недавно ла издана Кайзерлингомъ въ *Revue des études juives*. Рсд.

Іаковъ Эбертъ (1615) переложилъ Евангеліе на еврейскій языкъ въ эпиграмматической формѣ, а его сынъ **Теодоръ Эбертъ** (1678) написалъ еврейскую метрику, а также писалъ стихи на библейскомъ языкѣ. **Г. Лейшнеръ** въ свою очередь перевелъ лучшіе протестантскіе гимны на еврейскій языкъ стихами.

Въ то время, какъ всѣ эти попытки не выходятъ изъ рамокъ дилетантизма, характернаго для гуманистическаго періода, экзегетическія, историческія и литературно-историческія изслѣдованія ученыхъ, шедшихъ по стезѣ **Буксторфовъ**, охватывали съ филологической точностью и съ обстоятельными знаніемъ предмета всю еврейскую письменность. Христіанскіе ученые изслѣдовали и обработали прежде всего грамматику библейскаго и раввинскаго нарѣчій, а затѣмъ лексикографію обонхъ этихъ нарѣчій, занялись переводами важнѣйшихъ трактатовъ *Мишны*, *Талмуда* и древнѣйшихъ ново-еврейскихъ произведеній, ознакомились съ *Массорой* и съ *Таргумомъ*, выработали введенія въ еврейскую науку права, въ исторію и археологію евреевъ, изучили географію Палестины, еврейское богословіе, библиографію еврейской литературы. Они ознакомились также съ ученіемъ и письменностью *самаритянъ* и *каранимовъ*.

Лексикографія ново-еврейскаго и арамейскаго языковъ была съ замѣчательнымъ остроуміемъ обработана уже **Іоанномъ Буксторфомъ II**, который перевелъ также на латинскій языкъ философскія сочиненія *Маймуни* и *Іегуды Галеви*. Послѣ него работали въ томъ же направленіи **Андрей Зеннертъ** (1666), дополнившій и продолжавшій грамматическіе и лексикографическіе труды **Буксторфа**, **Кристофъ Целларіусъ**, разработавшій грамматику арамейскаго языка, **И. А. Даниъ** (1699), **Адріанъ Реландъ** (1702) и ин. др. Болѣе всего старались христіанскіе ученые проникнуть въ «море *Талмуда*» и посредствомъ переводовъ, извлеченій и т. п. сдѣлать содержаніе его общедоступнымъ. Многіе выдающіеся ученые трудились надъ этимъ, но никто изъ нихъ не могъ похвалиться особеннымъ успѣхомъ до тѣхъ поръ, пока **Вильгельмъ Суренгайсъ** (1698) изъ Амстердама, воспользовавшись трудомъ *Іакова Абенданы*, далъ полный и въ своемъ родѣ превосходный переводъ всей *Мишны* съ комментаріями *Маймуни* и *Обадіи Бертиноро* на латинскій языкъ. **Суренгайсъ** былъ знатокомъ и восторженнымъ почитателемъ раввинской литературы. Посвящая свой трудъ *Козимо Медичи*, онъ высказываетъ убѣжденіе въ томъ, что сохраненное въ *Мишнѣ* словесное преданіе не уступаетъ по своему значенію и важности письменному преданію и что поэтому христіанскіе богословы должны изучать

Мишну и Талмудъ съ такими же усердіемъ какъ и Библию. «Тотъ, кто хочетъ быть истиннымъ и достойнымъ ученикомъ Христовымъ, — говоритъ Суренгайсъ, — долженъ предварительно въ точности ознакомиться съ еврейскимъ языкомъ и еврейской культурой. Ему надо сперва быть ученикомъ Моисеевымъ, а затѣмъ уже обратиться къ апостоламъ, дабы онъ могъ съ помощью Библии и Пророковъ доказать, что Іисусъ — истинный Мессія!» Не смотря на это богословское стремленіе, Суренгайсъ былъ теплымъ заступникомъ притѣсненныхъ евреевъ и ревностнымъ защитникомъ ихъ правъ. Онъ занялся цѣлью сдѣлать въ извлеченіи и переводахъ общедоступною всю раввинскую письменность, но не въ состояніи былъ выполнить свое намѣреніе.

Въ числѣ переводчиковъ необходимо привести также *Іоанна Кокцеюса* (1669), *Константина л'Амперера* (1648), который перевелъ между прочимъ путешествіе Веніамина Тудельскаго, *А. Генциуса* (1667), переводчика исторической хроники Ибнъ Верги, *Вильгельма-Генриха Фoorста* (1644), который перевелъ книгу Ганза «Zemach David», *Эдуарда Покока* (1604—1691), который, кромѣ экзегетическихъ комментаріевъ къ Пророкамъ, въ первый разъ обнародовалъ въ своей «Porta Mosis» введеніе въ написанный Майиуни на арабскомъ языкѣ комментарий къ Мишнѣ и нѣкоторые части этого комментаріа съ переводомъ ихъ на латинскій языкъ. Во время путешествій своихъ на Востокъ онъ собралъ также для оксфордской библіотеки драгоцѣннѣйшія еврейскія рукописи. Замѣчательны также: *Іоаннъ Лейтфутъ* (1675), котораго «*Notae hebraicae et talmudicae*» доставили драгоцѣнный матеріалъ къ познанію раввинской литературы, *Іоаннъ Лейсденъ* (1699), который перевелъ нѣсколько комментаріевъ Давида Кинхи и обрабатывалъ еврейскую лексикографію, *Антонъ Гульзіусъ* (1685), который велъ ученый диспутъ съ Іаковомъ Абенданой относительно одного стиха въ пророчествѣ Аггея. Онъ составилъ также драгоцѣнный еврейско-латинскій «*Nomenclator*» и перевелъ выдержки изъ комментаріевъ Абраханеля, встрѣченныя всюду весьма сочувственно христіанскими учеными. Буксторфъ, Буддеусъ, л'Ампереръ, Пальмеро, Карцовъ*, Майеръ и др. тоже перевели на латинскій языкъ отдѣльныя части упомянутаго библейскаго комментарія.

Что касается до еврейскаго богословія, то оно изучалось и обрабатывалось преимущественно для полемическихъ цѣлей и рѣдко лишь въ направ-

* Чит.: Карпишев.

леніи, благосклонномъ къ еврейству. Точное ознакомленіе съ предметомъ въ этой многосложной и широко раскинувшейся отрасли знанія было тѣмъ труднѣе пріобрѣсти, что христіанскіе ученые подъ вліяніемъ предразсудковъ постоянно искали въ старинныхъ сочиненіяхъ нѣчто иное и болѣе опасное, чѣмъ можно было тамъ въ дѣйствительности найти. Между тѣмъ въ тогдашнія времена почти ни одинъ ученый не приступалъ къ такимъ изслѣдованіямъ безъ вышеозначенныхъ предразсудковъ. Необходимо замѣтить также, что не было произведено никакихъ подготовительныхъ работъ, съ помощью которыхъ можно было бы хотя сколько нибудь обстоятельно систематизировать еврейское богословіе. Труды христіанскихъ ученыхъ были замѣчательны также и въ этомъ направленіи, но лишь въ рѣдкихъ случаяхъ приводили къ научнымъ результатамъ. Съ другой стороны, они въ отрицательномъ смыслѣ несомнѣнно оказывали вліяніе, присовокупляя новыя предразсудки къ старымъ и доставляя новую пищу ненависти противъ евреевъ. Невѣдѣніе долго еще черпало изъ этихъ нечистыхъ источниковъ въ тѣхъ случаяхъ, когда ему представлялось желательнымъ выставить въ дурномъ свѣтѣ вѣру и религіозныя мнѣнія евреевъ.

Самымъ характеристичнымъ представителемъ этого направленія былъ *Иоганнъ-Кристофъ Вагензейль* (1633—1708) изъ Альторфа. Онъ никакъ образомъ не хотѣлъ, чтобы его считали врагомъ евреевъ. Напротивъ того, онъ утверждалъ, будто питаетъ къ нимъ такую пламенную любовь, что хочетъ во что бы ни стало спасти ихъ и наставить на единственный путь, ведущій къ вѣчному блаженству. Любовь можетъ проявляться до крайности разнообразно. У Вагензейля и его единомышленниковъ она проявлялась въ приписываніи евреямъ такой ненависти къ христіанству, какая на самомъ дѣлѣ совершенно чужда еврейству. Чтобы доказать существованіе такой ненависти, тщательно пересмотрѣна была вся полемическая еврейская литература и каждое рѣзкое слово, высказанное какимъ нибудь раввиномъ въ увлеченіи спора, объявлено было религіозной заповѣдью и предписаніемъ раввиновъ. Такимъ образомъ составлена была книга «Огненные стрѣлы сатаны» (*Tela ignea Satanae*), главнѣйшее изъ произведеній Вагензейля, въ которомъ онъ собралъ и перевелъ отчеты о диспутахъ Іехіеля Парижскаго, Нахмани и многихъ другихъ, а также «Nizzachon» (старый и липпмановскій) и въ заключеніе извѣстный памфлетъ «Toldot Jeschu». Такимъ образомъ представлены были имъ доказательства ненависти евреевъ къ христіанству. Вагензейль, наказывая евреевъ за это, хотѣлъ ихъ только исправить и обратить на путь истинный.

Одного съ нимъ направленія держался *Иоганнъ Вюльферъ* (1681) изъ Нюрнберга. Онъ тоже не былъ до такой степени врагомъ евреевъ, чтобы не признавать ихъ невинности во взводимыхъ на нихъ кровавыхъ обвиненіяхъ. Защищая евреевъ отъ этихъ обвиненій, онъ былъ, однако, глубоко убѣжденъ въ ихъ ненависти къ христіанству. Научныя возраженія его направлялись въ особенности противъ одной изъ молитвъ при еврейскомъ богослуженіи, такъ называемой «*Alelu*», въ которой онъ усматривалъ насмѣшку надъ христіанствомъ. Молитва эта послужила для Вюльфера поводомъ къ дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ, результаты которыхъ изложены въ знаменитой его книгѣ «*Theriac Judaica*», содержащей уже упомянутую «Змѣнную кожу» еврея-выкреста Самуила-Фридриха Вренца, а также нѣмецко-еврейское возраженіе Соломона-Цви Оффенгаузена на этотъ памфлетъ и подробныя замѣчанія самого Вюльфера, въ которыхъ онъ, выставляя себя защитникомъ еврейской религіи, нападаетъ на нее съ тѣмъ большимъ усердіемъ.

Совершенно инымъ человекомъ былъ третій тогдашній оріенталистъ *Иоганнъ-Андреасъ Эйзенменгеръ* (1704) изъ Франкфурта-на-Майнѣ, котораго «Разоблаченное Іудейство» осталось до сихъ поръ источникомъ всѣхъ обвиненій и всяческой клеветы противъ евреевъ. Эйзенменгеръ поставилъ себѣ цѣлью выяснить малосмыслящимъ людямъ испорченность евреевъ и опасности, заключающіяся въ еврейской религіи, не отступая для этого отъ самой «ужасающей неправды», какъ заявлялъ даже Вагензейль. Эйзенменгеръ предлагалъ, впрочемъ, уничтожить это произведеніе, если ему заплатятъ 30,000 талеровъ. По настоянію испуганныхъ евреевъ, императоръ Леопольдъ I запретилъ эту книгу, но король Фридрихъ I дозволилъ ея продажу и такъ какъ первое изданіе было конфисковано, то она вышла въ 1764-мъ году въ Кенигсбергѣ вторымъ изданіемъ. Рассказы Эйзенменгера «о богохульствахъ, заблужденіяхъ и выдумкахъ евреевъ» являются сами лишь собраніемъ «заблужденій и вымысловъ», почерпнутыхъ изъ сочиненій разныхъ авторовъ, враждебныхъ еврейству. Самъ Эйзенменгеръ добавилъ отъ себя только гнусную брань.

Рядомъ съ такими заблужденіями человеческого ума встрѣчаются, однако, труды добросовѣстныхъ и глубокомысленныхъ изслѣдователей, ревностно изучавшихъ весьма трудный еврейскій языкъ у еврейскихъ учителей, которые и сами недостаточно хорошо владѣли этимъ языкомъ. Упомянутые христіанскіе изслѣдователи пользовались затѣмъ пріобрѣтенными такимъ образомъ знаніями, чтобы разрабатывать еврейскую исторію и литературу,

еврейскую науку и археологию. Естественно, что Каббала служила имъ особенно пріятнымъ поприщемъ для изслѣдованія, такъ какъ собранными тамъ плодами они могли украсить садъ мистической своей теософіи. Самой авторитетной книгой въ этой такъ называемой христіанской Каббалѣ долгое время признавалась «Kabbalah denudata» *Христіана Кнорра фонъ Розенрота* (1689), полный уставъ тайнаго ученія, составленный по Зогару, по «Sefer Jezirah» (переведенному еще въ 1642 году Іоганномъ Стефаномъ Рипштангелемъ) и многимъ другимъ каббалистическимъ произведеніямъ и переведенный на латинскій языкъ. Розенротъ задавался цѣлью вывести изъ Каббалы христіанство. Исходя изъ смѣлыхъ физическихъ основныхъ воззрѣній, нѣмецкая мистика имѣла еще ранѣе приблизительно ту же цѣль какъ и Каббала. Изъ сліянія этой мистики съ Каббалой Розенротъ хотѣлъ построить христіанскую философію. Мистическія его идеи заразили многихъ ясныхъ мыслителей. Даже самъ основатель нѣмецкой философіи восемнадцатаго столѣтія, *Лейбницъ*, увлекался произведеніями Розенрота и каббалистическимъ эманационнымъ ученіемъ. Поэтому-то думали найти извѣстнаго рода сродство между монадами Лейбница и сефиротами Каббалы. Лейбницъ объясняетъ себѣ все бытіе допущеніемъ безчисленнаго множества душъ въ міровомъ пространствѣ *. Все его представленіе о душѣ, какъ отраженіи міра и подобіи Божіемъ, ясно указываетъ на родственныя мистическія ученія. Подобнымъ же образомъ и въ позднѣйшемъ своемъ развитіи Лейбницъ, все болѣе освобождаясь отъ мистическихъ вліяній, почерпнулъ опять-таки для себя новые импульсы изъ сокровищницы еврейской философіи. Онъ тщательно изучалъ «Moreh» Маймуни и дѣлалъ оттуда точныя выписки. Кромѣ того на него вліяли идеи этого мыслителя также и окольнымъ путемъ, черезъ посредство схоластической философіи *Томы Аквинскаго*. Такимъ образомъ, развиваемое Лейбницемъ въ его Теодицее ученіе о злѣ, необходимо обусловленное самимъ существованіемъ міра, не безъ основанія сводится ближайшимъ образомъ къ воззрѣніямъ *Томы Аквинскаго*, а затѣмъ къ ученію Маймуни. Извѣстно, что Лейбницъ, не смотря на многія свои точки соприкосновенія со Спинозой, относился несочувственно къ философіи этого мыслителя. Тѣмъ не менѣе ему пришлось защищать Спинозу отъ нападеній *Іоганна Георга Вахтера*, который въ двухъ брошюрахъ старался доказать, будто этика Спинозы виждется цѣликомъ на

* Это имѣетъ полнѣйшую аналогію съ воззрѣніемъ каббалистовъ о *нашихъ*, т. е. безтѣлесныхъ, душахъ (נִשְׁמוֹת רְשָׁאִים וְנִשְׁמוֹת טָהוֹרִים).

каббалистическомъ фундаментѣ. Въ одной изъ этихъ брошюръ, озаглавленной: «Спиноцизмъ въ еврействѣ или міръ, боготворимый современнымъ еврействомъ и тайной его Каббалой», имѣющей характеръ посланія къ *Моисею Германусу*, перешедшему въ іудейство, Вахтеръ горько жалуется на то, что современные ему христіанскіе ученые такъ усердно занимаются еврейскими науками. Онъ говоритъ: «Нынѣ возникла новая эбионитская мода, выводящая все отъ евреевъ». Лейбницъ въ своихъ возраженіяхъ на эту и въ особенности на вторую брошюру Вахтера «*Elucidarius Cabbalisticus*», въ которой Вахтеръ называетъ Каббалу «*recondita Hebraeorum philosophia*», перешелъ, однако, отъ защиты философскаго ученія Спинозы къ обстоятельной критикѣ этого ученія съ точки зрѣнія собственной своей монадологіи. У него имѣлись, впрочемъ, многія другія точки соприкосновенія съ евреями, литературой которыхъ онъ очень интересовался. Для характеристики тогдашнихъ воззрѣній и распространенія раввинскихъ наукъ до такой степени, что считалось почти стыдомъ быть совершенно несвѣдущимъ въ этихъ наукахъ и что представителей этого направленія завистливые ихъ противники называли «полураввинами», весьма любопытно письмо знаменитаго французскаго проповѣдника Боссюэта къ Лейбницу, свидѣтельствующее, что оба они сильно интересовались переводомъ Талмуда. Боссюэтъ говоритъ о Талмудѣ, переведенномъ «г-номъ Мишной», и, опровергаемый Лейбницемъ, утверждаетъ, будто «Мишна» состоитъ изъ трехъ трактатовъ, каждый изъ которыхъ называется «Вага», т. е. двери. Одинъ изъ нихъ называется «Вага Bathia», другой «Вага Khama», а третій «Вага Metzia»! Впрочемъ, и каббалистическія познанія Лейбница были тоже не особенно тверды. Говоря о четырехъ мірахъ, признаваемыхъ въ тайномъ ученіи, онъ перечисляетъ ихъ слѣдующимъ образомъ: «le monde Azilutique du Messie, le Beratique des âmes, le Jeziratique des anges non consommés et l'Aziatique des hommes revêtus des corps visibles».

Подобно Лейбницу, также и англійскій философъ Генри Муръ (Henry More, 1614—1687) сталъ, благодаря Кнорру фонъ Розенроту, восторженнымъ поклонникомъ Каббалы, которую онъ хотѣлъ соединить съ ученіемъ Платона. Муръ утверждалъ, что всѣ тѣла проникнуты духовными существами, которыя онъ называетъ: на низшихъ ступеняхъ—зародышными формами, а на высшихъ — душами. Въ перепискѣ своей съ Декартомъ Муръ, со своей каббалистической точки зрѣнія невещественнаго протяженія, свойственнаго какъ Богу, такъ и душамъ, старается опровергнуть механическое

его ученіе о природѣ. Какъ у Мура, такъ и у большинства философовъ-мистиковъ XVII столѣтія, усматривается родственная связь съ Каббалой. Всѣ они считали мистику единственной формой еврейской философіи. *І. Ф. Буддеусъ* (1702), въ своемъ произведеніи: «*Introductio ad historiam Philosophiae Hebraeorum*», впервые изложилъ общій ходъ развитія философскаго мышленія у евреевъ съ нѣскольکو большимъ знаніемъ предмета, поскольку оно было вообще возможно на основаніи нѣвшихъ тогда доступныхъ ему источниковъ.

Слѣдуетъ признать характерною чертой направленія этихъ изслѣдованій въ области еврейской науки—проявляющееся въ нихъ всестороннее стремленіе уяснить себѣ источники этой науки. Незнакомство Воссюэта съ Талмудомъ представляется тѣмъ менѣе извинительнымъ, что въ то время издано было уже много талмудическихъ трактатовъ въ латинскомъ переводѣ. Кромѣ того, *Іоаннъ Селденъ* обработалъ еврейское право. *Самюель Бошаръ* и въ особенности *Антонъ Реландъ* обработали географію Палестины, *Іоаннъ Генрихъ Готтингеръ*, *Томасъ Гейдъ*, *Іоаннъ Фридрихъ Брейтаунтъ*, *Іоаннъ Яковъ Шудтъ* и многіе другіе, преимущественно нѣмецкіе ученые—еврейскую археологію. Написанная Шудтомъ книга «Еврейскія достопримѣчательности» представляетъ собой интересную картину положенія евреевъ въ средніе вѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ обстоятельную франкфуртскую еврейскую хронику.

Въ то время какъ нѣмцы съ обычною своею основательностью занимались тщательнымъ изученіемъ источниковъ, французскіе ученые, не ограничиваясь этимъ, перешли къ самостоятельнымъ важнымъ научнымъ трудамъ. Изъ этихъ ученыхъ мы упомянемъ лишь о двухъ, наиболѣе выдающихся—*Ришаръ Симонъ* (1678) и *Яковъ Банашъ* (1654—1723). Первый изъ нихъ обработалъ библейскую критику, а второй впервые изложилъ исторію евреевъ научно и вмѣстѣ съ тѣмъ общепонятно. Значеніе Ришара Симона уже указано обстоятельнымъ образомъ въ исторіи критическаго изслѣдованія Пятикнижія. Его «*Histoire critique du vieux testament*», въ которой отражается вліяніе изслѣдованій Спинозы, раскрыла во всеобщее свѣдѣніе тщательно охранявшуюся до сихъ поръ тайну библейской критики, включивъ въ сферу своихъ изслѣдованій также и еврейскую литературу. Извѣстно, что Симонъ перевелъ «*Riti*» Леона де-Модена и былъ ревностнымъ защитникомъ евреевъ. Смѣлость и энергія, выказанныя имъ при этомъ, быть можетъ, навлекли въ то время на почтеннаго патера конгрегаціи «*Oratoire*» немалыя непріятности.

Столь же важное значеніе имѣла книга Банажа (Basnage) «Histoire de la religion des Juifs». Это была первая обстоятельная исторія евреевъ съ возникновенія христіанства и до семнадцатаго столѣтія. Свободный отъ предразсудковъ ученый, знакомый съ историческими источниками и умѣвшій хорошо ими пользоваться, изящный писатель, обладавшій способностью искусно излагать многотрудный свой предметъ, Банажъ обладалъ всѣми необходимыми качествами для выполненія этой задачи. Не смотря на многочисленныя ошибки и большіе недостатки этого научнаго произведенія, оно и теперь еще представляетъ для читателя большой интересъ. Глубокое знакомство съ изумительною исторіей еврейскаго племени возбуждаетъ въ Банажѣ величайшій энтузіазмъ къ евреямъ. Во введеніи къ своей книгѣ онъ говоритъ: «Цари и народы, язычники, христіане и мусульмане, не смотря на полнѣйшую общую противоположность своихъ воззрѣній, сходились, однако, въ намѣреніи уничтожить этотъ народъ, и тѣмъ не менѣе имъ это не удалось. Терновый кустъ Моисея былъ постоянно объятъ пламенемъ, но оставался нескораемымъ. Евреевъ изгоняли изъ всѣхъ городовъ на землѣ, но это служило лишь къ распространенію ихъ по всѣмъ городамъ. Не смотря на ненависть и позоръ, всюду слѣдующіе за ними по пятамъ, евреи уцѣлѣли еще до сихъ поръ, тогда какъ величайшія царства рушились и погибли, такъ что для насъ сохранились одни только названія этихъ царствъ».

Такая книга, написанная изящнымъ общепонятнымъ слогомъ, должна была произвести въ тогдашнемъ обществѣ самое глубокое впечатлѣніе. Дѣйствительно, она не только содѣйствовала разсвѣнію предразсудковъ у многихъ образованныхъ людей, но оказала также погущественное вліяніе на многихъ ученыхъ, которые до тѣхъ поръ, не смотря на близкое знакомство съ источниками, не могли отрѣшиться отъ унаслѣдованной имъ антипатіи къ евреямъ и еврейству. Вслѣдствіе этого упомянутая книга побуждала къ изученію еврейской исторіи и еврейской литературы. Почти у всѣхъ тогдашнихъ христіанскихъ ученыхъ, специалистовъ по еврейской наукѣ, начиная съ Буксторфа и кончая Эйзенменгеромъ, ненависть евреевъ къ христіанству признавалась чѣмъ-то въ родѣ аксіомы, естественнымъ и совершенно невиннымъ слѣдствіемъ которой являлась ненависть христіанъ къ евреямъ. Чѣмъ болѣе распространялось знакомство съ еврейскими книгами и съ еврейской литературой, тѣмъ болѣе должны были отступать передъ свѣтомъ науки ненависть и антипатія, басни и предразсудки. Такимъ образомъ позволительно утверждать, что историческія и литературно-

историческія изслѣдованія христіанскихъ ученыхъ принесли въ особенности пользу еврейской литературѣ и еврейскому племени.

Подобными литературно-историческими изслѣдованіями занимались уже Буксторфы. Перечни каббалистическихъ, историческихъ, лексикографическихъ и хронологическихъ источниковъ составлялись еще до нихъ Себастьяномъ Мюнстеромъ, Жильберомъ Женебраромъ (1597), который перевелъ также «Seder Olam», Іоганномъ Генрихомъ Альшtedтомъ, Гафарелли и др. Ванажъ и Ришаръ Симоъ приложили къ своимъ произведеніямъ также перечень историческихъ источниковъ. За эти единичныя труды многократно слѣдовали попытки общей еврейской библіографіи. Изъ нихъ могла удовлетворить болѣе серьезнымъ требованіямъ «Bibliotheca Magna rabbinica», составленная Джуліемъ Бартолоччи (1613—1687) въ Римѣ. Учителемъ этого Бартолоччи былъ крещеный еврей *Іона Баптиста*, которому приписываютъ не только основную мысль и планъ, но частью также и выполненіе этого научнаго труда. Первоначально имѣлось въ виду расположить эту «Библіотеку» въ хронологическомъ порядкѣ, но затѣмъ найдено было болѣе умістнымъ разиѣстить ее въ алфавитномъ порядкѣ авторовъ. Она снабжена многочисленными отступленіями, возбуждавшими съ самаго начала противъ нея рѣзкую полемику. Не смотря на серьезные свои недостатки, произведеніе Бартолоччи обладало, однако, также и большими достоинствами. Одинъ изъ учениковъ Бартолоччи *Карло Джузеппе Имбонато* (1693) продолжалъ этотъ трудъ и дополнилъ его указателемъ всѣхъ авторовъ, писавшихъ на латинскомъ языкѣ о евреяхъ и еврействѣ. По слѣдамъ Бартолоччи шли всѣ позднѣйшіе библіографы, не исключая и наиболѣе выдающагося библіографа того времени, гамбургскаго ректора *Іоганна Христіана Вольфа*. Онъ является также лишь продолжателемъ трудовъ Бартолоччи и Саббатая Басса.

Необходимо замѣтить, впрочемъ, что Вольфъ сдѣлалъ для еврейской библіографіи болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ. Онъ оставилъ въ своей «Bibliotheca Hebraea» фундаментальный трудъ, который никогда не утратитъ своего значенія. Ему были извѣстны всѣ источники и онъ воспользовался ими всѣми. Онъ тщательно осматрѣлъ большую библіотеку Давида Оппенгеймера, а также многія другія публичныя и частныя библіотеки и затѣмъ написалъ свой трудъ, заключающійся въ четырехъ томахъ. Трудъ этотъ, въ которомъ обнаруживается всеобъемлющее знаніе богословской, классической и еврейской литературы, включаетъ въ себя всѣхъ еврейскихъ авторовъ съ самой глубокой древности и до 1700 года, а

также греческихъ, латинскихъ и арабскихъ писателей, стоявшихъ въ какомъ либо отношеніи къ еврейской литературѣ, и христіанскихъ авторовъ, писавшихъ о евреяхъ и еврействѣ. Въ немъ перечисляются всѣ переложенія и псевдоэпиграфическія произведенія и выѣстъ съ тѣмъ приводятся: исторія библейской науки, Массора, грамматика, Мишна и Талмудъ, Каббала, исторія типографскаго дѣла у евреевъ, монеты и сокращенныя выраженія, праздники и могильныя надписи, свѣдѣнія о еврейско-нѣмецкомъ языкѣ, о караимахъ и т. п. Научный трудъ Вольфа сдѣлался и остался до сихъ поръ основой для еврейской библіографіи. Онъ является почти вѣнцомъ христіанско-богословской учености въ сферѣ еврейской литературы. «Въ продолженіи трехъ вѣковъ, предшествовавшихъ смерти Вольфа, христіанскіе ученые интересовались ознакомленіемъ съ еврейской литературой и еврейскими древностями, а также любили собирать еврейскія рукописи; но съ 1740 года обнаружилось въ этомъ направленіи ослабленіе и реакція».

Лишь нѣкоторые отдѣльные современники Вольфа, преимущественно богословы, ревностно и успѣшно занимались еврейско-научными изслѣдованіями. Изъ нихъ заслуживаютъ особаго упоминovenія: *Христіанъ Теофилъ Унтеръ*, силезскій пасторъ, много переписывавшійся съ евреями по литературнымъ вопросамъ и доставившій много матеріалу Вольфу для его обширнаго труда, *К. Витрина*, въ прекрасной книгѣ котораго «*De Synagoge vetere*» излагается научнымъ образомъ еврейское богословіе, *Габріель Гроддекъ*, описавшій анонимныя и псевдонимныя произведенія еврейской литературы, *И. Г. Мейшенъ*, въ своемъ «*Novum Testamentum ex Talmude illustratum*» излагающій основательнымъ образомъ, впрочемъ, не исчерпывая ея новую тему, которая оставалась до тѣхъ поръ безъ вниманія, *Генрихъ Яковъ фонъ Басайзенъ*, написавшій сочиненіе о еврейскихъ древностяхъ и «*Clavis talmudica*», *Андрей Венеръ*, котораго «*Antiquitates Ebraeorum*», не смотря на пріобрѣтенныя съ тѣхъ поръ лучшія свѣдѣнія, осталась главнымъ источникомъ для ознакомленія съ древне-еврейской жизнью, и *Блазіо Уголино*, который въ своемъ сборникѣ «*Thesaurus antiquitatum sacrarum hebraicarum*» обнародовалъ нѣсколько раввинскихъ сочиненій въ оригиналѣ съ приложеніемъ перевода на латинскій языкъ.

Христіанскіе ученые особенно интересовались караимами. Уже Рашаръ Симонъ называетъ протестантовъ своими «возлюбленными караимами». Ближайшее знакомство съ остатками этой секты въ Польшѣ является заслугою шведскихъ ученыхъ. *Густавъ Перингеръ фонъ*

Лилиенблатъ, профессоръ упсальскаго университета, ѣздилъ, какъ говорятъ, по порученію Карла XII, приблизительно въ 1690 году въ Польшу, чтобы разыскать караниновъ и ознакомиться съ ихъ ученіемъ. Впослѣдствіи *Іаковъ Тригландъ*, лейденскій профессоръ, особенно сблизился съ каранинскими учеными, одинъ изъ которыхъ, *Мардохей бенъ Ниссанъ*, составилъ для него на еврейскомъ языкѣ монографію, которая долго пользовалась незаслуженною честью считаться единственнымъ источникомъ для исторіи караниновъ. Трудъ самого Тригланда «*Diatribе de secta Karaeorum*» представляетъ собою научное критическое произведеніе, въ которомъ содержатся важныя и достовѣрныя свѣдѣнія относительно караниской литературы.

Какъ уже замѣчено, само караниство пережило въ Польшѣ слабый вторичный разцвѣтъ, связанный преимущественно съ именемъ выдающагося апологета *Исаака Троки* (1533—1594). Онъ велъ диспуты съ выдающимися христіанскими учеными и его книга «*Chizuk Etmunah*» (Упроченіе вѣры) занимаетъ важное мѣсто въ апологетической литературѣ по настерскому обладанію относящимся до предмета матеріаломъ, пріятному и правильному изложенію и наконецъ по обстоятельности и удобопонятности объясненій. Произведеніе это удостоилось похвалы Вольтера и было переведено на французскій языкъ однимъ изъ герцоговъ Орлеанскихъ. Черезъ Исаака Троки получены весьма важныя свѣдѣнія, относящіяся до исторіи польской реформациі, а также до сочиненій, оставленныхъ реформаторами Симономъ Вуднымъ, Мартыномъ Чеховичемъ и другими. Самъ Исаакъ говоритъ о себѣ: «Когда я спорилъ съ христіанами, они выслушивали меня безъ неудовольствія, такъ какъ я говорилъ кротко и мирно, воздерживаясь отъ ссоръ и брани».

Также и другой изъ караниновъ, *Іаковъ изъ Белчица*, писалъ противъ ученій унитаріевъ и противъ нападковъ съ ихъ стороны на еврейскую идею о Мессіи. Вообще же, и въ этихъ сферахъ не ощущалось никакого философскаго вѣянія, никакого проявленія свободной мысли. Лишь къ концу XVII вѣка шведскіе ученые сообщили вѣсть о томъ, что въ Польшѣ и въ Крыму живутъ еще разбросанные остатки этой секты, хранящіе религіозныя свои традиціи и литературныя воспоминанія. При такихъ обстоятельствахъ сообщенія Тригланда и другихъ объ упомянутой сектѣ были встрѣчены съ особымъ интересомъ въ этомъ вѣкѣ, отличавшемся пристрастіемъ къ разнымъ курьезамъ.

Этимъ заканчивается достопамятная и по своимъ послѣдствіямъ важ-

ная также и для внутренняго развитія еврейской литературы эпоха христіанскихъ изслѣдованій по еврейской наукѣ и литературѣ. «Тѣмъ временемъ Спиноза вѣстѣ съ философіей внесъ въ Библію также критику. Критическія изслѣдованія, произведенныя во Франціи и въ Англіи, равно какъ сочиненія, печатавшіяся въ свободной Голландіи, поколебали монументы, унаслѣдованные отъ среднихъ вѣковъ. Богословіе и латынь отступили на задній планъ, новая жизнь и новая поэзія проникли въ нѣмецкій языкъ и въ нѣмецкія души. Еврейско-научныя изслѣдованія вѣстѣ съ богословіемъ, латынью и ненавистью къ евреямъ также отодвинулись назадъ. Ученые богословы стали заниматься арабскимъ языкомъ и стремились къ тому, чтобы независимо отъ имѣвшагося уже запаса свѣдѣній создать что нибудь собственное. Полагали, что жатва, которую можно было получить съ еврейской письменности, уже собрана, и признавали произведенія обонхъ Буксторфовъ, Лейтфута, Эйзенменгера, Вольфа, Мейснера, Реланда и другихъ вполне достаточными для замѣны изученія по источникамъ».

ШЕСТОЙ ПЕРІОДЪ.

СОВРЕМЕННАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Съ 1750 по 1870 годъ.

Введеніе.

«И была на мнѣ рука Господня и Господь вывелъ меня во вдохновеніи, и поставилъ меня среди равнины, которая была полна костей, и обвелъ меня кругомъ около нихъ; и вотъ ихъ было весьма много на поверхности равнины и онѣ были весьма сухи. И сказалъ мнѣ: Сынъ человѣческій! оживутъ-ли кости сіи?—Я сказалъ: Господи Боже! только Ты это знаешь.—Тогда Онъ сказалъ мнѣ: изреки пророчество на кости сіи и скажи мнѣ: кости сухія, слушайте слово Господне! такъ говоритъ Господь Богъ костямъ: сиихъ: вотъ Я введу въ васъ духъ и вы оживете, и дамъ вамъ жили, обложу васъ мясомъ и покрою васъ кожею и вложу въ васъ духъ и оживете, и узнаете, что Я Господь. И я изрекъ пророческое слово, какъ повелѣно было мнѣ, и лишь изрекъ я это слово, то произошелъ шумъ и вотъ сдѣлалось движеніе и стали сближаться кости, кость съ костью своею. И увидѣлъ я: вотъ на нихъ жили и выросло мясо и сверху покрыла ихъ кожа, а духа не было въ нихъ. Тогда Онъ сказалъ мнѣ: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сынъ человѣческій! и скажи духу: такъ говоритъ Господь Богъ: отъ четырехъ вѣтровъ приди духъ и дохни на этихъ убитыхъ и пусть они оживутъ. И я изрекъ пророчество, какъ мнѣ повелѣно было, и вошелъ въ нихъ духъ и они ожили и стали на ноги свои, весьма, весьма великое полчище. И сказалъ Онъ мнѣ: сынъ человѣческій! кости сіи означаютъ весь *домъ Израилевъ*»...

Когда мы перечитываемъ это смѣлое видѣніе Іезекіиля и рассматриваемъ его глубокое символическое значеніе какъ пророчество о будущности единоплеменниковъ пророка, развѣ не возстаетъ передъ нашими глазами вся

исторія евреевъ, исторія ихъ религіозной и духовной жизни? И не только одно это видѣніе, но и всѣ прочія рѣчи и видѣнія древнихъ еврейскихъ пророковъ приобрѣтають своеобразную жизнь и окраску, равно какъ неожиданное дотолѣ значеніе, когда мы сопоставимъ ихъ съ дивною и полною приключеній исторіей еврейскаго племени, въ которой болѣе чѣмъ семнадцать вѣковъ слышатся жалобы пророка. «Иссохли наши кости, и надежда наша исчезла. Мы стерты съ лица земли!» Но вотъ пробивается сквозь туманъ и тучи солнце новаго времени, начинается заря того дня, когда откроются ихъ могилы, и они выйдутъ изъ своихъ могилъ, презираемые, осмѣянные, ненавидимые сыны древняго израильскаго племени!

Позволительно будетъ древнему Сіону освѣдомиться тогда: «Кто вародилъ нынѣ ихъ всѣхъ»? Вѣрующее благочестіе могло бы вспомнить виѣстѣ съ тѣмъ же пророкомъ о древномъ обѣтѣ: «Я не забуду вѣрность твою въ молодости и любовь твою, когда была ты обручена мнѣ. Я помню, какъ послѣдовала ты за мною въ пустыню, въ невоздѣланную страну!» И дѣйствительно, дивный промыселъ высшихъ силъ обнаружился въ судьбахъ этого племени такимъ образомъ, что вынудилъ даже у враговъ его удивленіе, представляясь поэтамъ и государственнымъ дѣятелямъ одною изъ величайшихъ загадокъ въ міровой исторіи. Гердеръ, дѣлая обзоръ исторіи евреевъ, говоритъ: «Ничего подобнаго не сочинишь. Такую исторію со всѣмъ, что состоитъ съ ней въ связи и въ зависимости, нини словами—такой народъ, ни за что не придумаешь. Еще незаконченныя ея судьбы являются величайшею поэмою всѣхъ временъ, которая будетъ доходить, вѣроятно, до послѣдней нити великаго нераспутаннаго еще узла всѣхъ земныхъ народовъ». Когда Гердеръ писалъ это, разцвѣтало уже для Израиля утро новыхъ временъ и казалось, будто древнему видѣнію Іезекіиля суждено исполниться почти въ буквальномъ смыслѣ. Ожили изсохшія кости и въ домѣ Израиля повѣяло новымъ духомъ. Чтобы оцѣнить по достоинству это замѣчательное обновленіе, необходимо представить себѣ возможно явственнѣе положеніе евреевъ приблизительно въ половинѣ восемнадцатаго столѣтія. Запертый въ своихъ тѣсныхъ и душныхъ гетто, лишенный права заниматься торговлей и промышленностью, исключенный изъ общества и духовной жизни, еврей влачилъ свое печальное существованіе, недостойное человека. Даже на всей его внѣшности лежалъ отпечатокъ многовѣковаго рабства, отражавшагося въ одѣяніи и походкѣ, въ испорченномъ и одичавшемъ языкѣ и нравахъ. Кто могъ бы узнать въ этихъ робкихъ, согбенныхъ и блѣдныхъ существахъ потомковъ мужествен-

ныхъ Маккавеевъ, единовѣрцевъ гордыхъ испанскихъ грандовъ, пѣвцовъ и философовъ Андалузiа! Еврейскія общины обѣдѣли, раввинами въ нихъ состояли большею частью пришлые поляки, преподаваніе юношеству производилось учителями чисто-механическимъ способомъ, ничего не говорившимъ уну учениковъ. Молитвы и богослуженіе стали исключительно словесными обрядами. Чтобы дополнить картину упадка, надо присоединить еще ко всему этому раздоры между партіями, перебранки каббалистовъ, саббатiанцевъ и хасидовъ.

И между тѣмъ за этия періоды упадка послѣдовала эпоха такого обновленія, какое наврядъ-ли часто можно встрѣтить въ лѣтописяхъ исторiи. Подъему этому, происходившему изнутри, споспѣшествовалъ духъ времени. Виѣсть съ тѣмъ на него могущественно вліяли пробивавшіяся всюду идеи гуманности, равенства и свободы. Зародыши этого подъема были посѣяны уже въ предшествовавшемъ вѣкѣ, незримо вліяли и развивались въ рѣчахъ и печатныхъ произведеніяхъ, въ философскихъ направленіяхъ и политическихъ дѣйствіяхъ, проявляясь у просвѣщенныхъ государственныхъ дѣятелей, либеральныхъ писателей и выдающихся мыслителей. Солнце восемнадцатаго столѣтія довело ихъ наконецъ до созрѣванія. Когда смежились очи этого столѣтія, во всѣхъ европейскихъ государствахъ уже началось обновленіе еврейскаго племени, а въ нѣкоторыхъ изъ нихъ признаніе равноправности евреевъ съ прочими ихъ согражданами стало совершившимся фактомъ. Подобно всей почти современной культурной жизни идея эмансипаціи евреевъ вышла прежде всего изъ Англіи. Англійскіе свободные мыслители во всякомъ случаѣ были первыми, доразумѣвшими выразить ее совершенно опредѣленно. *Джонъ Толандъ*, санный выдающійся изъ англійскихъ деистовъ, первый потребовалъ отъ государства установленія упомянутой равноправности. За нимъ послѣдовали другіе свободные мыслители, какъ въ Англіи, такъ и во Франціи, куда перенесено было новое умственное движеніе. *Руссо, Дидеро, Вольтеръ, д'Аламберъ* были тамъ піонерами свободной мысли, тогда какъ въ Германіи философы *Вольфъ, Томазій, Баумартенъ* и др. въ качествѣ представителей разума вступили въ борьбу съ традиціонной вѣрой въ чудесное. Всѣ они прямо или косвенно содѣйствовали развитію и преуспѣянiю новыхъ воззрѣній и расчистили почву для признанія человѣческихъ правъ. Къ этому присоединились внѣшнія событія, дозволившія этимъ стремленіямъ воплотиться въ осязуемыя живыя формы. Въ 1781 году императоръ Іосифъ II издалъ знаменитый свой «Эдиктъ о терпимости», разрѣшавшій евреямъ изучать ремесла, художества и науки и

заниматься таковыми. Въ 1783 году провозглашена была въ Сѣверной Америкѣ религіозная свобода для всѣхъ, а въ 1791-мъ объявлена была во Франціи полная равноправность евреевъ съ лицами другихъ вѣроисповѣданій.

Упорная борьба, предшествовавшая этимъ событіямъ, принадлежитъ къ области всеобщей исторіи. Лишь послѣдовавшее за ними развитіе имѣетъ интересъ и значеніе для исторіи литературы. На это развитіе оказали руководящее вліяніе изъ европейскихъ государствъ только Германія и Франція. Въ Англіи евреи были слишкомъ малочисленны, а съ Пиренейскаго полуострова они были изгнаны. Въ Россіи и въ Польшѣ нельзя было даже и помышлять объ эмансипаціи евреевъ. Такимъ образомъ движеніе должно было ограничиться только Германіей и Австріей, а также Франціей и странами, состоявшими отъ нея въ зависимости. Съ побѣдою французской революціи и съ распространеніемъ ея идей двигалась на одномъ уровнѣ также и эмансипація евреевъ. Впрочемъ, еще до революціи либеральные писатели, какъ *Монтескье*, *Мальзербъ*, *Мирабо*, *Греуаръ*, *Тьері*—отстаивали права евреевъ. Къ нимъ примыкаетъ еврей *Герцъ Медельсеймъ*, болѣе извѣстный подъ именемъ *Серфъ - Беера*, защищавшій своихъ единовѣрцевъ словомъ и дѣломъ. Въ Эльзасѣ было, правда, еще возстаніе черни противъ евреевъ, да и въ теченіе самой революціи имъ приходилось во время террора выносить различные преслѣдованія. Лишь въ третьемъ году революціи было принято національнымъ собраніемъ предложеніе якобинца *Дюпера* о дарованіи французскимъ евреямъ гражданской полноправности. Въ 1796 году эмансипація евреевъ проникла вмѣстѣ съ побѣдоносными французскими войсками и въ Голландію. Вскорѣ затѣмъ она была принята и въ различныхъ итальянскихъ государствахъ. Въ царствованіе Наполеона Бонапарте созвано было собраніе нотаблей для окончательнаго опредѣленія отношеній между евреями и христіанами. Въ 1806 году, 26-го іюля, собралось въ Парижѣ болѣе ста нотаблей изъ Франціи и другихъ подвластныхъ Наполеону странъ, а также изъ Италіи, для совѣщанія по этому предмету. Въ числѣ этихъ нотаблей были развитые и образованные люди, исполненные благочестія и патріотизма. Изъ нихъ особенно замѣчательны *Авраамъ Фуртадо*, восторженный почитатель еврейской литературы (изъ португальской общины въ Бордо), *Берръ Исаакъ Берръ* и его сынъ *Михаилъ Берръ*, отличавшіеся уже въ предшествовавшей борьбѣ за эмансипацію, *Давидъ Зинцгеймъ*, ученый талмудистъ изъ Страсбурга, *Авраамъ Вита де Колонья* — раввинъ изъ Мантуи, *Іошуа бенъ Сіонъ Сеире* изъ Верчелли и др. Отвѣты нотаблей на во-

просы, предложенные имъ императоромъ, исполнѣ его удовлетворили; онъ заявилъ нотаблямъ, что обезпечиваетъ евреямъ «свободное отправленіе ихъ религій и пользованіе всѣми гражданскими правами, но взаимѣ за эти благодѣянія требуетъ религіозной гарантіи—полнаго осуществленія принциповъ, высказанныхъ въ упомянутыхъ отвѣтахъ», и съ этой цѣлью намѣревается созвать великій *Синедріонъ*.

Этотъ синедріонъ, двѣ трети котораго состояли изъ раввиновъ, а одна треть изъ мірянъ, собрался въ Парижѣ 9-го февраля 1807-го года подъ предсѣдательствомъ упомянутаго уже Давида Зинцгейма. На немъ разрѣшены были въ одинаково либеральномъ духѣ двѣнадцать вопросовъ, на которые отвѣтило уже собраніе нотаблей. Три первыхъ закона относились до брака между евреями, три слѣдующихъ за ними—до отношеній евреевъ къ отечеству и къ христіанскимъ согражданамъ, три другихъ вопроса—до выбора раввиновъ и предоставляемыхъ раввинамъ правъ и, наконецъ, три послѣднихъ вопроса относились до религіозныхъ постановленій о процентахъ по ссудамъ и выборѣ жизненной карьеры. Тѣмъ не менѣе событіе это не оказало ожидаемаго отъ него вліянія на общее положеніе еврейства. Снова выяснилось, что еврейство не выноситъ никакого внѣшняго принужденія и можетъ достигать религіозныхъ своихъ цѣлей лишь при условіи свободнаго развитія. Духъ еврейства не мирился съ признаніемъ того принципа, чтобы обязательность религіозныхъ предписаній могла быть отиѣнена властнымъ распоряженіемъ правительства, начальства или даже синедріона. Это было упущено изъ виду членами синедріона, ослѣпленными могуществомъ Бонапарте, а потому постановленія ихъ, угрожавшія свободѣ самоопредѣленія, остались безъ вліянія на европейскихъ евреевъ. Даже и въ самой Франціи они не оказали особенно глубокаго воздѣйствія. Эмансипація евреевъ оставалась и тамъ еще незаконченной и лишь послѣ іюльской революціи, въ 1830-нъ году, она была на вѣчныя времена провозглашена закономъ.

Совершенно инымъ путемъ шло развитіе у германскихъ евреевъ. При благоприятности внѣшнихъ условій самоосвобожденіе предшествовало у нихъ политической эмансипаціи. Лишь послѣ долгой и тяжелой борьбы завоевали они себѣ равноправность и вступили въ общественную жизнь въ то время, когда подвергались еще со стороны государства многоразличнымъ притѣсненіямъ. *Фридрихъ Великій*, бывший провозвѣстникомъ новаго времени, сильно повліявшій своею жизнью и своими дѣяніями на преобразование и оживленіе всего окружающаго, не былъ особенно расположенъ къ евреямъ, но своею генеральною привилегіей существенно улучшилъ поло-

жизні євреїв в Пруссії. Уже и той факт, що в о євреїв висказувалося нахйрєніє «содїйствовать являлся значительный прогрессомъ по сравнению ивленіями о євреяхъ, проникнутыми по преимуществу преслїдованіи. Гарденберговскій декретъ 1812-го всїхъ прусскихъ євреївъ полную гражданскую равнопр никогда не былъ приведенъ въ исполненіе. Послѣ д баній признана была лишь въ 1850-мъ году прусси висимость гражданскихъ правъ отъ вѣрноповѣданї скихъ государствъ тотъ же принципъ былъ п раньше, или же вскорѣ послѣ того. Тѣмъ не менѣ имперской конституціи 1871-го года объявлена и євреївъ съ прочими нхъ согражданами всего герман

Въ Австріи благородный императоръ Іосифъ I упомянуто, въ проектъ своей реформы также и ул ленныхъ австрійскихъ євреївъ. Въ 1781-мъ году и декретъ, предписывавшій христїанамъ признавать ев а впоследствии отиѣнилъ возникавшій съ євреївъ нанный монартъ упустилъ, правда, при этомъ нтъ и нудить приказами и предписаніями любовью и уваже иѣропріятїи его остались тиетными. Эмансипація о ществилась въ 1859-мъ году лишь послѣ долгой и

Въ настоящее время эмансипація євреївъ прии дарственного принципа почти во всѣхъ європейс всюду подтверждена государственными законами. П лѣтъ борьбы и страданій для повсемѣстнаго провед общее сознаніе. Впрочемъ, и въ нынѣшнѣмъ вѣкѣ эи тывала многоразличными колебаніи и нападки. Ли усердныхъ защитниковъ и энергическихъ бойцовъ лагерь, такъ и со стороны самихъ євреївъ, удалось и эту эмансипацію.

Она осуществлялась задолго уже передъ тѣмъ въ гигантскій подвигъ былъ совершеиъ Моисеиъ Менд ставилъ євреївъ въ обществѣ и въ литературѣ вліятельныхъ полноправныхъ гражданъ. Великій наи нецкой литературы не остался также безъ видимаго и воззрѣніи євреївъ. Здѣсь снова проявилась ассими

еврейскаго племени, бывшаго недавно еще паріей среди народовъ, а затѣмъ быстро поднимавшагося до положенія, въ которомъ заставляетъ уже питать къ себѣ уваженіе. Ученики и даровитѣе послѣдователи Мендельсона проложили путь для внутренней подготовки къ полной равноправности, которая, безъ сомнѣнія, и была бы вскорѣ признана, еслибъ идеи, выдвинутыя революціей, не были значительно отгѣснены назадъ въ послѣдовавшую затѣмъ эпоху реставраціи. Евреи принимали также участіе въ романтизмѣ, возникшемъ тогда изъ недовольства общей разрозненностью и безцѣльностью жизни. Салоны остроумныхъ еврейскихъ дамъ въ Берлинѣ и Вѣнѣ имѣли одно время большое значеніе для развитія нѣмецкой литературы. Такія условія, отношенія и воззрѣнія неминуемо должны были содѣйствовать также преобразованію жизненнаго строя синагоги, пребывавшей еще въ состояніи застоя, въ которомъ она находилась въ теченіи послѣднихъ двухъ вѣковъ, большею частью совершенно безвинно. Еслибъ Мендельсонъ и его ученики сочувствовали постепенному и послѣдовательному историческому развитію, то не трудно было бы подготовить и провести реформу, еслибъ таковая оказалась возможной и необходимой *. Вѣсто того, однако, самъ Мендельсонъ отвергалъ всѣ реформы, за исключеніемъ нѣкоторыхъ злоупотребленій, не имѣвшихъ ничего общаго съ религіей, тогда какъ его ученики хотѣли устранить все еврейство и превратить его въ блѣдный деизмъ. Въ своемъ увлеченіи они упустили изъ виду, что при такомъ коренномъ переустройствѣ дома надлежало бы заложить совершенно новый фундаментъ, и начали взамѣстъ того кое-какъ чинить крышу. Послѣ того какъ они вѣстѣ съ своими сторонниками давно уже перестали слѣдовать въ жизни законамъ ритуала, они произвели прежде всего реформу богослуженія. Собственно говоря, реформа эта предназначалась не столько для евреевъ, сколько для христіанъ. Для дѣйствительнаго коренного преобразованія не доставало еще основанія въ видѣ научнаго законства съ сущностью еврейства. Такой науки въ то время еще не было и вышеупомянутые такъ называемые еврейскіе гуманисты наврядъ-ли даже о ней и подозрѣвали. Многочисленные образованные евреи, которыхъ не удовлетворяла показная сторона богослуженія съ нѣмецкой проповѣдью и хоровымъ пѣніемъ съ аккомпаниментомъ органа, чувствовали себя совершенно отчужденными. Они или со-

* Это весьма сомнительно, и скорѣе можно полагать, что склонность Мендельсона къ реформамъ совершенно оттолкнула бы евреевъ отъ образованія, по крайней мѣрѣ, на извѣстный періодъ времени. *Ред.*

вершенно выбрасывали религію за бортъ, или же переходили къ господствующей церкви, обезпечивая себѣ чрезъ это болѣе вліятельное и уважаемое общественное положеніе. Важнѣе была реформа въ образованіи юношества, починъ для которой, сколько можно судить, вышелъ изъ Касселя, гдѣ такъ называемая консисторія заботилась объ упорядоченіи еврейскаго строя. Другія общины, а именно въ Зеезенѣ, Вольфенбюттелѣ, Дессау, Берлинѣ, Бреславлѣ, Вѣнѣ и Франкфуртѣ-на-Майнѣ, послѣдовали этому примѣру. Религіозное образованіе юношества рѣшено было заканчивать торжественною конфирмаціей или благословеніемъ. Это нововведеніе, являвшееся подражаніемъ чуждымъ обычаемъ, встрѣтило сильное сопротивленіе у сторонниковъ древнихъ традицій. Изъ всѣхъ измѣненій, произведенныхъ въ духѣ реформы, ни одно не пользовалось такимъ общимъ сочувствіемъ, какъ проповѣдь на мѣстномъ языкѣ. Это нововведеніе привнесло въ теченіи какого нибудь двадцатипятилѣтія повсемѣстно въ европейскихъ синагогахъ. Введеніе органа, равно какъ измѣненія молитвъ и языка, на которомъ молитвы читаются, встрѣтило гораздо большія затрудненія. Предполагалось совершенно исключить изъ молитвъ національный еврейскій элементъ, изгнавъ изъ нихъ всякій намекъ на Іерусалимъ и Мессію. Вмѣстѣ съ тѣмъ молитвы должны были читаться на мѣстномъ господствующемъ языкѣ. Такое измѣненное богослуженіе было введено впервые 17-го іюля 1810 года въ зеезенскомъ храмѣ чрезмѣрно усерднымъ ревнителемъ упомянутой реформы *Израелемъ Якобсономъ*. Инцидентъ этотъ, разумѣется, вызвалъ большую сенсацію и восторженное подражаніе. Вскорѣ возникли храмы съ новымъ богослуженіемъ въ Берлинѣ (гдѣ такой храмъ послѣ семилѣтняго существованія былъ, однако, закрытъ по распоряженію правительства), въ Гамбургѣ, Лейпцигѣ, Вѣнѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Бреславлѣ и т. п. Понятно, что реформа богослуженія вызвала среди еврейства рѣзкую рознь, которая становилась тѣмъ сильнѣе, чѣмъ съ большей энергіей проявлялась реформа.

Господствовавшая въ Германіи реакція не допускала, однако, слишкомъ быстраго прогресса. Лишь съ возвращеніемъ къ большей свободѣ мысли возродилась снова борьба среди еврейства. Тѣмъ временемъ, однако, самоосвобожденіе сдѣлало уже такіе успѣхи, за которыми была бы не въ состояніи слѣдовать даже и самая смѣлая реформа. Примѣнить еврейскую религію къ воззрѣніямъ такихъ передовыхъ евреевъ было немислимо. Отсюда возникла глубокая рознь, которою страдаютъ почти всѣ современные учрежденія. Могущественная потребность исполнѣ и всецѣло

слиться съ потокомъ современной культуры заставила образованныхъ евреевъ совершенно забыть о еврействѣ. Реформа не могла поспѣвать за столь быстрымъ стремленіемъ впередъ. Спотыкаясь и хромая, слѣдовала она кое-какъ за ними. Тогдашніе передовые евреи не понимали ни сущности еврейства, ни современнаго духа.

Болѣе сознательное отношеніе лежало въ основѣ стремленій упрочить фундаментъ еврейства разработкою еврейской науки. Школа Мендельсона была въ сущности еще далека отъ такихъ стремленій. Она хлопотала болѣе объ изяществѣ формъ, чѣмъ о содержаніи. Представители ея принадлежали къ *«beaux esprits»* въ полномъ смыслѣ этого слова. Лишь слѣдующее поколѣніе уяснило себѣ понятіе о еврейской наукѣ во всемъ его значеніи. Въ Берлинѣ возникло общество для содѣйствія еврейской культурѣ и наукѣ, основанное восторженными юношами, какъ, напр., Эдуардомъ Гансомъ, Леопольдомъ Цунцомъ, Моисеемъ Мозеромъ, Генрихомъ Гейне, Менделемъ Вольвиллемъ, И. Рубо и другими представителями возвышеннѣйшихъ стремленій. Оно существовало не долго и вскорѣ распалось, но все-таки успѣло вызвать къ жизни драгоцѣнное сокровище—науку еврейства, которая затѣмъ стала усердно разрабатываться и дѣятельно развиваться.

Рядомъ съ нею шла своимъ чередомъ и богослужебная реформа. Дѣло этой реформы получило сильное вспомошествованіе со стороны первыхъ же образованныхъ еврейскихъ богослововъ, которые помогли ему сообразоваться съ прогрессомъ еврейской науки. Могущественнѣйшимъ рычагомъ реформы въ двадцатыхъ и тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія было преобразование раввинства. Среди раввиновъ явились люди, недовольствовавшіеся одною лишь богослужебною реформой, а требовавшіе свободнаго развитія, которое должно было очистить истинную сущность еврейства отъ суевѣрій и простыхъ формальностей. Восторженное ихъ слово встрѣчало у сотоварищей и въ еврейскихъ общинахъ зачастую сочувственный отголосокъ, но иногда также и энергическое сопротивленіе.

Сторонники прежней традиціи, довольствовавшіеся до тѣхъ поръ тѣмъ, что игнорировали всѣ попытки къ реформѣ или воспрещали эти попытки тамъ, гдѣ это казалось возможнымъ, пришли постепенно къ сознанію опасности, которою реформа въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи угрожала самому еврейству. Съ другой стороны, однако, вѣяніе современнаго духа было настолько сильно, что увлекло съ собою ихъ самихъ. Сознавъ необходимость образованія, они тоже хотѣли слиться съ современной культурой, но не хотѣли при этомъ отказываться отъ древней своей вѣры или измѣ-

нять таковую. Въ еврейскихъ писателяхъ и мыслителяхъ испанскаго періода они имѣли классическіе образцы того, какъ еврейство можетъ прекрасно идти рука объ руку съ наукой и современной культурой. Вообще говоря, они поняли духъ еврейства правильнѣе, чѣмъ тогдашніе энергическіе новаторы и преобразователи. Присоединеніе германскихъ общинъ къ умственному движенію привело къ первымъ практическимъ результатамъ. Въ Гамбургѣ, Бреславлѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Берлинѣ—организовались общины, сообразовавшіяся съ духомъ реформы. Рядомъ съ ними сохранились въ качествѣ главныхъ или же второстепенныхъ общинъ ортодоксальныя или правовѣрныя еврейскія общины болѣе консервативнаго характера по отношенію къ традиціямъ. Публицистика, появившаяся впервые въ литературѣ еврейства, способствовала движенію въ обоихъ направленіяхъ: въ консервативномъ и въ прогрессивномъ. Осенью въ 1842 году образовалось въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ «Общество друзей реформы», провозгласившее въ качествѣ символа вѣры слѣдующіе принципы: «1) Мы признаемъ за религіей Моисея возможность дальнѣйшаго неограниченнаго развитія; 2) обозначаемое обыкновенно названіемъ «Талмуда» собраніе положеній, преній, разсужденій и предписаній не имѣетъ для насъ ни въ догматическомъ, ни въ практическомъ отношеніи никакого авторитета; 3) мы не ждемъ и не желаемъ появленія Мессіи, долженствующаго привести сыновъ Израиля обратно въ Палестину. Мы не признаемъ другого отечества, кромѣ того, которое выпало намъ на долю. вслѣдствіе того, что мы въ немъ родились и связаны съ нимъ гражданскими отношеніями».

Такая радикальная реформа, подрубившая еврейскую религію подъ самый корень, должна была, разумѣется, вызвать противъ себя энергическую борьбу, результатами которой очевидно должны быть признаны раввинскія собранія въ Брауншвейгѣ (1844), въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ (1845) и въ Бреславлѣ (1846). Собранія эти занимались вопросами религіозной реформы, не выходя, однако, существеннымъ образомъ изъ предѣловъ реформы богослужебной и не достигая до идеаловъ франкфуртскаго «Общества друзей реформы». Само это общество не оказалось жизнеспособнымъ, но идеалы его были приняты и проведены въ берлинской реформатско-еврейской общинѣ.

Изъ раввинскихъ собраній и частью чрезъ ихъ посредство возникло въ еврействѣ еще третье направленіе, такъ называемое историческо-консервативное. Это направленіе, посредствующее между радикально-прогрессивнымъ и безусловно-консервативнымъ, основывалось на историческомъ фун-

даментъ еврейской науки. Какъ еврейскіе богословы, такъ и общины отнеслись къ нему съ большимъ сочувствіемъ и вскорѣ оно стало могущественнѣе всѣхъ прочихъ направленій. Оно болѣе всего содѣйствовало—научными своими произведеніями, газетами, школами, учрежденіемъ обществъ и раввинскихъ семинарій въ Падубъ, Бреславль, Парижъ, Пештъ и Амстердамъ—споспѣшествованію и развитію еврейской науки.

Эта умственная борьба среди германскихъ евреевъ, вообще говоря, не распространилась на другія европейскія страны. Слабыя попытки къ реформѣ привели, правда, также и въ Лондонѣ къ расколу, но, въ общемъ, богослужebная реформа проведена была въ Англіи, во Франціи и даже въ Австріи сравнительно легко. Съ другой стороны, однако, между многочисленными американскими евреями реформа дошла до уровня идеаловъ франкфуртскихъ и берлинскихъ своихъ сторонниковъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ пошла даже далѣе этихъ идеаловъ.

Въ виду всѣхъ этихъ движеній и стремленій, еврейство въ странахъ славянскаго Востока осталось въ томъ же положеніи, въ какомъ находилось въ предшествовавшіе вѣка *. Тѣмъ быстрѣе проникалъ и распространялся хасидизмъ среди умовъ, привыкшихъ къ одностороннему развитію. За какія нибудь пятьдесятъ лѣтъ хасидизмъ завоевалъ большую часть еврейскихъ общинъ въ Россіи и Польшѣ, а также нашелъ себѣ восторженныхъ приверженцевъ въ Галиціи, Венгріи, Буковинѣ и другихъ странахъ. Карайство въ Крыму, гдѣ онъ нашелъ себѣ послѣднее прибѣжище, проявило также стремленіе преобразоваться на научной почвѣ **.

Естественно, что всѣ эти направленія проявлялись также и въ литературѣ, гдѣ создали богатую письменность, которая образуетъ собою шестой періодъ исторіи еврейской литературы, не заканчивая еще этого періода. Ходъ развитія литературы въ этотъ періодъ былъ приблизительно слѣдующій. Послѣ того, какъ Мендельсонъ далъ евреямъ нѣмецкую Библію, сторонники его стараются словесной и письменной проповѣдью содѣйствовать умственному развитію и онѣмеченію своихъ единовѣрцевъ. Стремленіе это смѣняется борьбою за гражданскую равноправность, которая въ свою очередь состоитъ въ связи съ религіозными спорами между рефор-

* Автору, очевидно, неизвѣстна громадная разница между старой и новой духовной жизнью русскихъ евреевъ. *Ред.*

** О преобразованіяхъ въ карайствѣ, и еще на научной почвѣ, ничего неизвѣстно. *Ред.*

ной и традиціей. Лишь въ тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія начинаютъ заниматься еврейскою наукой, какъ таковою и ради нея самой. Трудъ этому посвящается цѣлое пятидесятилѣтіе. Имъ вдохновляются также и поэтическія произведенія, которыя стараются изобразить постепенно вымирающую старо-еврейскую жизнь въ ея отношеніяхъ къ исторіи и къ духовному развитію. «Несказанно болѣзненное чувство старой раны» проявляется въ поэтическихъ произведеніяхъ, которыя, по образцу великаго поэта, вносятъ въ литературу «еврейскую скорбь». Рядомъ съ этимъ проявляется также и талмудическое умиственное направленіе, причемъ усердно занимаются также и еврейскимъ языкомъ. Хасидизмъ и караниство создаютъ себѣ литературу, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается въ Россіи и въ Польшѣ новый подъемъ еврейско-нѣмецкой жаргонной литературы.

Само собою разумѣется, что не можетъ еще быть и рѣчи о разграниченіи по направленіямъ и эпохамъ этого незаконченнаго еще періода, который скорѣе представляетъ собою историческій переходный пунктъ, имѣющій характеръ промежуточной эпохи. Можно разсматривать, впрочемъ, въ качествѣ приблизительнаго рубежа, проявляющагося, однако, не повсемѣстно, 1870 годъ, который вслѣдствіе великаго факта возстановленія Германской имперіи сдѣлался также поворотнымъ пунктомъ въ духовной жизни и дѣятельности прежде всего, разумѣется, у германскихъ евреевъ, имѣющихъ для этого періода руководящее значеніе, а затѣмъ также и для евреевъ въ другихъ европейскихъ странахъ *. Изъ этихъ послѣднихъ для развитія еврейской науки имѣла въ новѣйшее время важное значеніе только Франція; талмудическое же направленіе по прежнему проявляется главнымъ образомъ въ славянскихъ странахъ.

Такимъ образомъ, преобладающимъ языкомъ въ этомъ періодѣ еврейской литературы является нѣмецкій языкъ. Впрочемъ, также и на французскомъ, англійскомъ, итальянскомъ и различныхъ славянскихъ языкахъ встрѣчаются выдающіяся произведенія еврейскаго духа. Въ Германіи, а за послѣднее время также въ Россіи и Польшѣ, еврейскій языкъ и поэзія переживаютъ новый разцвѣтъ. Еврейскій языкъ становится важнымъ жизненнымъ культурнымъ элементомъ для многочисленнаго населенія Россіи и Польши.

Измѣнившіися научно-образовательнымъ стремленіямъ у евреевъ во

* Едва-ли 1870 годъ имѣетъ какое либо значеніе въ духовной жизни евреевъ, живущихъ внѣ Германіи и Франціи. Ред.

всѣхъ европейскихъ культурныхъ странахъ, разумѣется, соотвѣтствуетъ также и дѣятельное ихъ участіе въ изящной литературѣ и общемъ подъемѣ наукъ. Евреи, особенно же въ Германіи и во Франціи, съ успѣхомъ выступаютъ на поприще поэзіи и беллетристики и во всѣхъ отрасляхъ научнаго знанія, но произведенія ихъ не состоятъ уже ни въ какомъ соотношеніи съ еврействомъ, а потому не принадлежатъ уже къ области еврейской литературы. Литература этого періода представляетъ собою картину повышающагося духовнаго развитія, которое приноситъ тѣмъ большую честь своимъ инициаторамъ и участникамъ, чѣмъ менѣе признаны были до сихъ поръ ихъ труды не только вообще современною Европой, но также и самими евреями, не признававшими всего ихъ значенія и не оказывавшими имъ должной поддержки.

Школа Мендельсона.

Къ Розентальскимъ воротамъ въ Берлинѣ, единственнымъ, черезъ которыя дозволялось проходить евреямъ, подошелъ однажды утромъ бѣдный еврейскій мальчикъ, уродливый и слабаго сложенія. На вопросъ представленнаго къ воротамъ писаря, что ему нужно въ прусской столицѣ, мальчикъ этотъ скромно и робко отвѣчалъ: «учиться». Мальчикъ этотъ сдѣлался впослѣдствіи спасителемъ своего народа. Это былъ *Моисей Мендельсонъ* изъ Дессау (1729—1786).

Путь, по которому шло развитіе Мендельсона, въ достаточной степени извѣстенъ. Этимъ самымъ путемъ слѣдовали послѣ того сотни и тысячи старательныхъ еврейскихъ юношей. Мальчикомъ онъ получилъ первоначальное образованіе въ такъ называемомъ «хедерѣ» — школѣ, руководимой обыкновенно какимъ нибудь невѣжественнымъ полякомъ, а затѣмъ занимался въ «Beth Hamidrash» чисто-пилюлистическимъ изученіемъ Талмуда. Такимъ образомъ Мендельсонъ, уже на тринадцатомъ году жизни, когда еврейскому мальчику обыкновенно приходится выбирать себѣ дальнѣйшую карьеру, былъ ученымъ «Bachur». Однако же, неутолимая жажда знанія, которую онъ ощущалъ съ раннихъ годовъ, заставила его обратиться къ источникамъ высшей науки. Онъ учился съ рѣдкимъ усердіемъ и, когда уважаемаго его учителя Давида Френкеля пригласили изъ Дессау на должность раввина въ Берлинъ, Мендельсонъ, со смѣлостью, вѣроятно, изумлявшею тогда окружающихъ, рѣшился послѣдовать за нимъ въ столицу.

При такихъ обстоятельствахъ прибылъ онъ въ Берлинъ однажды утромъ въ 1743 году. Двадцать лѣтъ спустя, утромъ 1763 года королевская бер-

линская академія наукъ увѣнчала его сочиненіе на тему: «Объ очевидной доказательности метафизическихъ наукъ», не смотря на то, что конкуррентомъ бывшему бахуру выступилъ Эммануилъ Кантъ. Тридцать два года спустя Мендельсонъ умеръ, оплакиваемый какъ «нѣмецкій Сократъ», и тотъ же Эммануилъ Кантъ въ письмѣ къ одному изъ своихъ друзей заявилъ, что «былъ только одинъ Мендельсонъ!»

Еслибъ Мендельсонъ не сдѣлалъ даже ничего особеннаго для своихъ единовѣрцевъ, то такая жизнь и такое высокое умственное развитіе, достигнутое такимъ путемъ, были бы уже и сами по себѣ достаточными для обезпеченія ему между ними вѣчной славы. Онъ совершилъ, однако, несравненно большее. *Мендельсонъ былъ инициаторомъ германизации нѣмецкаго еврейства и возрожденія всего еврейства.* Въ этомъ заключается главнѣйшая его заслуга. Онъ лично не былъ реформаторомъ, напротивъ того, онъ твердо держался еврейской религіи, какъ понимали ее Маймуни, Іегуда Галеви, Крескасъ и другіе. Вслѣдствіе этого именно онъ приобрѣлъ тѣмъ болѣе глубокое и прочное вліяніе на своихъ единовѣрцевъ даже въ то время, когда онъ не сосредоточивалъ еще въ особенности своего вниманія на ихъ интересахъ.

Здѣсь, разумѣется, не можетъ быть рѣчи о значеніи Мендельсона какъ популярнаго нѣмецкаго философа и одного изъ творцовъ научнаго нѣмецкаго стиля. Громадное значеніе, однако, имѣлъ уже и тотъ фактъ, что еврей, одинъ изъ сыновъ этого презираемаго и ненавистнаго племени, былъ принятъ какъ свой въ кругу современной нѣмецкой умственной жизни, что такіе люди, какъ Лессингъ, Рамлеръ, Николай и Абтъ, называли этого еврея своимъ другомъ и дорожили его дружбой, что научный трудъ этого «казеннаго жида» произвелъ настоящую революцію въ ученомъ мірѣ. Такой фактъ открывалъ собою новую эпоху. Христіане начали иначе и мягче, чѣмъ до тѣхъ поръ, судить объ еврействѣ, а евреи стали стремиться къ вступленію въ нѣмецкую культурную жизнь, видя какъ ихъ единовѣрецъ, человѣкъ строго-религіозный и благочестивый, поднялся этимъ путемъ до такой умственной высоты, на которой онъ возбуждалъ въ себѣ удивленіе всего германскаго народа. Оба эти обстоятельства имѣютъ весьма важное значеніе для дальнѣйшаго духовнаго развитія еврейства. Необходимо принять во вниманіе тогдашнія условія, припомнить себѣ, что евреи должны были тогда жить отдѣльно отъ другихъ въ своихъ гетто и платить особую подушную подать,—для того, чтобы понять, какое значеніе долженъ былъ имѣть тотъ фактъ, что такой писатель какъ Гердеръ, говоря объ одномъ

изъ этихъ евреевъ—простою бухгалтеръ и домашнимъ учителъ, долженъ былъ воскликнуть: «Сократъ ввелъ мудрость среди людей, Моисей же Мендельсонъ является философскимъ писателемъ нѣмецкой націи, соединяющимъ мудрость Сократа съ изящнымъ слогомъ!»

Такимъ образомъ, Мендельсонъ уже въ первую эпоху ученой своей дѣятельности оказалъ однимъ фактомъ своего существованія важное, не подвержаемое ниъ самимъ вліяніе на судьбы еврейства. Вліяніе это стало еще могущественнѣе и прочнѣе, когда онъ, снискавъ себѣ уже репутацію знаменитаго философа, посвятилъ себя всецѣло задатъ улучшить положеніе своихъ единовѣрцевъ. Печальная участь ихъ всегда обращала на себя его вниманіе, но онъ могъ принести имъ существенную пользу лишь послѣ того, какъ самъ, путемъ долгаго, настойчиваго труда, приобрѣлъ себѣ авторитетное вліяніе на умы.

Здѣсь не можетъ быть, впрочемъ, рѣчи и о заслугахъ Мендельсона по части улучшенія общаго быта евреевъ. Перечисленіе этихъ заслугъ—дѣло еврейской исторіи. Здѣсь должны быть приняты во вниманіе единственно только подвиги его на поприщѣ еврейской литературы. Повидному, Моисея Мендельсона; какъ и древне-еврейскаго Моисея, подвигнулъ на защиту единоплеменниковъ внѣшній импульсъ. Импульсомъ этимъ послужилъ въ данномъ случаѣ споръ между Мендельсономъ и *Лафатеромъ* (1769 г.). Познакомившись съ Мендельсономъ черезъ Лессинга, ревностный швейцарскій богословъ старался обратить Мендельсона въ христіанство, которое считалъ единственною спасительною религіею. Онъ посвятилъ Мендельсону свой нѣмецкій переводъ книги Бонне: «Объ очевидной истинѣ христіанской религіи», приглашая его или опровергнуть доводы, приведенные въ этой книгѣ, или же, если найдетъ ихъ правильными, поступить такъ, какъ предписываютъ «благоразуміе, честность и уваженіе къ истинѣ, поступить, какъ поступилъ бы Сократъ, прочитавъ это сочиненіе и признавъ его неопровержимымъ».

Предложеніе это пришлось вовсе не по душѣ Мендельсону, который вообще былъ отъявленнымъ врагомъ всякихъ ссоръ и препирательствъ. Онъ отвѣтилъ, однако, на этотъ вызовъ въ заѣчательномъ произведеніи. Его можно вполне оцѣнить по достоинству лишь принявъ во вниманіе тогдашнія воззрѣнія и давленіе обстоятельствъ, при которыхъ писалъ Мендельсонъ. Колеблясь взялся онъ за перо, но чѣмъ дальше онъ писалъ, тѣмъ мужественнѣе и рѣшительнѣе становилась его защита религіи своихъ предковъ. «Симъ свидѣтельствую передъ Богомъ Истины, вашими и моими

Творцомъ и Вседержителемъ, Которымъ вы заклинали меня въ вашемъ посвященіи, что я останусь вѣрнымъ своимъ принципамъ, до тѣхъ поръ, пока моя душа не измѣнитъ своей природы».

Такими словами закончилъ Мендельсонъ свое произведеніе и это рѣшительное, свободное исповѣданіе религіозныхъ принциповъ, повидимому, произвело глубокое впечатлѣніе какъ на христіанъ, такъ и на евреевъ. Даже Лафатеръ поддался ему и прослезился.

Борьба этихъ не кончилась. Напротивъ, она еще только начиналась. Нѣкоторые фанатически настроенные богословы и писатели, враждебные еврейству, начали снова и даже еще съ большимъ ожесточеніемъ борьбу, отъ которой отказался Лафатеръ, и снова заставили миролюбиваго философа выступить на сцену. Одинъ изъ нихъ, именно *Іоаннъ-Балтазаръ Кельбеле*, формально требовалъ отвѣта Мендельсона; но всѣ эти нападенія возбуждали въ немъ только одно чувство — чувство сожалѣнія о томъ, что онъ упустилъ заявить надлежащимъ образомъ о своей непоколебимой вѣрности и горячей преданности еврейству. Тогда никто не осмѣлился бы заподозрить его въ такомъ легкомысленномъ неуваженіи къ его религіи. Теперь онъ спѣшилъ наверстать потерянное. Вся послѣдующая (вторая) эпоха его умственной дѣятельности почти исключительно посвящена еврейству, за которое онъ вступился съ необыкновенной рѣшимостью, исключаящей возможность какихъ либо подозрѣній или инсинуацій. Кромѣ такихъ оборонительно-полемиическихъ произведеній, Мендельсонъ издалъ также сочиненія, которыя произвели полный переворотъ въ умственной жизни евреевъ, открыли еврейской литературѣ новые пути, указали ей новыя цѣли.

Мендельсонъ возвратилъ нѣмецкимъ евреямъ Библію. Онъ сдѣлалъ для своихъ единовѣрцевъ то самое, что Лютеръ сдѣлалъ для нѣмцевъ. Эта безсмертная его заслуга никогда не позабудется и значеніе ея никогда не уменьшится. Умственно подавленное нѣмецкое еврейство пресмыкалось, пока Мендельсонъ своимъ переводомъ Библии не указалъ ему дороги, по которой надлежало слѣдовать, чтобы не отставать отъ другихъ народовъ при общемъ возрожденіи и поступательномъ движеніи культурной жизни. Какъ молнія озарило и просвѣтило это произведеніе молодежь, которая восторженно пошла къ заманчивой цѣли, засіявшей предъ нею въ дали. Мендельсоновскій переводъ Библии былъ не только книгой въ обыкновенномъ значеніи этого слова, но вмѣстѣ съ тѣмъ подвигомъ, великимъ знаменательнымъ подвигомъ человѣческаго ума. Подобно библейскому Моисею,

Моисей Мендельсонъ освободилъ свой народъ отъ крѣпостной зависимости средневѣкового Мицраима (Египта) и указалъ этому народу уиственный Ханаанъ, вступить въ который ему самому было не суждено. Онъ сталъ путеводной звѣздой для заблудшихся, руководителемъ для сомнѣвающихся, подобно Моисею Маймуну, служившему для него возвышеннымъ идеаломъ. Книга «*Moreh*» Маймуни имѣла большое вліяніе на Мендельсона. Она еще въ ранней молодости Мендельсона вывела его изъ состоянія умственной незрѣлости и привела къ философской ясности. Единовѣрцы Мендельсона имѣли во всякомъ случаѣ извѣстное основаніе причислить его къ знаменитымъ его предшественникамъ Моисеямъ, которыхъ исторія евреевъ прославляетъ какъ героевъ и вождей еврейскаго народа.

Изъ имѣющихся источниковъ нельзя составить себѣ опредѣленнаго заключенія о томъ, предугадывалъ-ли Маймуну громадное значеніе своего «*Moreh*» для еврейства. Трудно, однако, допустить, чтобъ онъ дѣйствительно сознавалъ это значеніе. Маймуну написалъ, какъ извѣстно, «*Moreh*» для своего вѣрнаго ученика Іосифа бенъ Іегуды. Мендельсонъ также не подозрѣвалъ всей громадности услуги, которую оказалъ своимъ единоплеменникамъ переводомъ Библии на нѣмецкій языкъ. Онъ предпринялъ этотъ переводъ, главнымъ образомъ, для старшаго своего сына Іосифа, чтобы дать ему возможность ознакомиться на нѣмецкомъ языкѣ со св. Писаніемъ. Спустя послѣ того десять лѣтъ Мендельсонъ писалъ одному изъ своихъ друзей: «Въ первоначальномъ планѣ жизни, составленномъ мною въ лучшіе мои годы, я былъ далекъ отъ мысли сдѣлаться когда либо издателемъ или переводчикомъ Библии. Я мечталъ лишь о томъ, чтобы провести жизнь въ безмятежномъ счастьи, слегка кокетничая въ часы досуга съ философіей. Провидѣнію угодно было, однако, повести меня иною дорогой. Навязчивость Лафатера лишила меня возможности благодушествовать. Вначалѣ я утратилъ изъ-за нея даже значительную часть прежняго моего довольства самимъ собою. Разсудивъ хорошенько, я нашелъ, однако, что остатка моихъ силъ, пожалуй, еще хватитъ на оказаніе услуги моимъ дѣтямъ, также, можетъ быть, и значительной части моего народа, если я употреблю этотъ остатокъ силъ на то, чтобы дать лучшій переводъ и лучшее толкованіе священной книги, чѣмъ можно было имѣть до сихъ поръ на нѣмецкомъ языкѣ. Это послужитъ первою стадіей культуры, отъ которой моихъ соплеменниковъ, къ сожалѣнію, такъ стараются отстранить, что начинаешь почти сомнѣваться въ возможности для нихъ какого либо улучшенія. Я считалъ, однако, своей обязанностью сдѣлать то не-

многое, что было имъ по силамъ, предоставивъ остальное Провидѣнію, которое для выполненія своихъ намѣреній располагаетъ пронежутками времени, въ большинствѣ случаевъ для насъ необозримыми».

Чтобы оцѣнить по достоинству значеніе Мендельсоновскаго труда, произведенное имъ впечатлѣніе и его послѣдствія, необходимо представить себѣ тогдашнее положеніе евреевъ въ Германіи, тогдашнее образованіе еврейскаго юношества и методъ изученія Талмуда. Надо припомнить себѣ библейскіе переводы Іекутіеля Блица, Іосифа Виценгаузена и послѣдователей ихъ. Необходимо принять во вниманіе одичавшее еврейско-нѣмецкое нарѣчіе, упавшее на степень какого-то непонятнаго жаргона, уяснить себѣ, что евреи были тогда совершенно отстранены отъ культурной жизни и что уиственная ихъ жизнь была стѣснена ужасающе-узкими рамками.

Лѣтомъ 1778 года вышелъ первый выпускъ перевода. Ученый польскій еврей Соломонъ Дубно, обучавшій тогда въ домѣ Мендельсона еврейской грамматикѣ, держалъ корректуру и взялъ на себя изданіе Мендельсоновскаго перевода *. Однако, уже первые пробные листы вызвали настоящую бурю. Молодежь привѣтствовала ихъ восторженными хвалебными гимнами, а старики громами проклятій и запрещеній. Опасаясь, что это нововведеніе послужитъ въ ущербъ благочестію, они подвергли запрещенію упомянутый переводъ Библии еще ранѣе выхода его въ свѣтъ. Вліятельные раввины Езекииль Ландау изъ Праги, Рафаиль Когенъ изъ Альтоны, Гиршъ Яновъ изъ Фюрта, ученые и остроумные талмудисты, высказались всѣ трое противъ Библии, переведенной на нѣмецкій языкъ Моисеемъ изъ Дессау («Mose Dessau»). Многіе приписывали имъ разныя эгонистическія соображенія, но это было совершенно неосновательно, такъ какъ они заботились единственно лишь о сохраненіи еврейства, подвергавшагося, по ихъ мнѣнію, опасности вслѣдствіе такого предпріятія. Сами они не были хорошенько знакомы съ Мендельсоновскимъ переводомъ, а то, что они слышали о немъ отъ не въ мѣру ревностныхъ его почитателей, или враговъ, должно было еще болѣе усилить ихъ опасенія. Другіе представители и защитники традиціи, какъ, наприимѣръ, берлинскій верховный раввинъ Гиршель Левинъ и его сынъ Саулъ, раввинъ во Франкфуртѣ-на-Одерѣ, лучше оцѣнили трудъ Мендельсона и удостоили его даже раввинскимъ одобре-

* Соломону Дубно, кромѣ корректуры, принадлежали еще грамматическія и массоретскія примѣчанія, а также, какъ приводится ниже у автора, обширный реальный комментарий подъ названіемъ „Біуръ“.

ніемъ, въ которомъ прямо высказывалась надежда, что незнаніе евреями нѣмецкаго языка, «это злополучное обстоятельство, несомнѣнно, вскорѣ исчезнетъ». Саулъ Берлинъ (1794 г.) тоже одобрилъ Мендельсоновскій переводъ Библии, но одобреніе это не могло принести особенной выгоды, такъ какъ самъ онъ не пользовался у благочестивыхъ хорошою репутаціей. Саулъ Берлинъ былъ человѣкъ двоедушный. Онъ писалъ анонимно и подъ псевдонимами противъ представителей традиціи, а одновременно съ тѣмъ защищалъ ихъ въ сочиненіяхъ за своею подписью. Наиболее тяжкимъ его грѣхомъ была, однако, поддѣлка раввинскихъ отвѣтовъ и заключеній «*Beṣamim Rosch*», собранныхъ будто бы Исаакомъ де Молиной и приписывавшихся знаменитому *Ашеру бенъ Іехіелю*. Въ этихъ отвѣтахъ онъ заставилъ строго-благочестиваго Ашера высказываться въ пользу такихъ странныхъ реформъ, что подлогъ былъ немедленно обнаруженъ и самое сочиненіе въ нѣкоторыхъ общинахъ даже сожжено. Понятно, что такой защитникъ, какъ Саулъ Берлинъ, не могъ принести Мендельсону большой пользы. Тѣмъ не менѣе раввины, враждебно относившіеся къ Мендельсоновскому переводу, ограничились только запрещеніемъ. Всего одинъ изъ нихъ, а именно Гиршъ Яновъ изъ Фюрта, разразился громами проклятій противъ Мендельсоновскаго нѣмецкаго Пятикнижія. Мендельсонъ отвѣчалъ на это: «Я предназначалъ свой переводъ только для простаго народа, но теперь нахожу его еще болѣе необходимыми для раввиновъ».

Въ мартѣ 1780 года вышла изъ печати первая часть Пятикнижія и съ реальными комментаріями—*Biur*—Соломона Дубно. Къ 1783 году вышло полностью все Пятикнижіе. Весь переводъ былъ сдѣланъ Мендельсономъ, равно какъ и комментарій къ второй Книгѣ Моисея. Комментарій къ третьей Книгѣ—послѣ того какъ Соломонъ Дубно, возбужденный фанатикомъ Нафтали Дубно, его соотечественникомъ, неожиданно покинулъ Мендельсона—написалъ одинъ изъ учениковъ послѣдняго, Нафтали Гартвигъ Вессели; комментарій же къ четвертой и пятой Книгамъ написанъ имъ совмѣстно съ Герцомъ Гомбергомъ. Переводъ былъ вѣрный и изящный, а комментарій — ясный и дѣловой, составленный по древнимъ экзегетамъ, въ особенности по Ибнъ-Эзрѣ, Раши, Самуилу б. Менрѣ, Нахмани и др. Но вся работа, конечно, была строго выдержана въ связи съ раввинскою традиціей; Мендельсонъ ни на волосъ не хотѣлъ отступить отъ пути традиціоннаго толкованія. Онъ назвалъ свое сочиненіе «*Нетиботъ гашаломъ*» (Пути мира) и взывалъ ко всѣмъ «друзьямъ Божьяго ученія», чтобы они безпристрастно оцѣнили это сочиненіе, «будь это открытымъ порицаніемъ

или же затаенною любовью», но предъ всѣмъ домоу Израиля, который послѣ этого пусть произнесетъ свое рѣшеніе.

Но дѣйствіе этого перевода Пятикнижія, какъ мы уже зайѣтили, далеко превзошло надежды этого скромнаго мужа. Онъ возвратилъ евреямъ не только Библію, но и нѣмецкій языкъ. Онъ зажегъ въ молодежи лучъ нѣмецкой культуры. Онъ пробудилъ въ Израилѣ чувство своего достоинства и стремленіе къ образованію. И онъ далеко не былъ послѣднимъ факторомъ при заложеніи фундамента, на которомъ позднѣйшее поколѣніе въ состояніи было возвести зданіе науки іудейства.

Намѣреніе свое—перевести на нѣмецкій языкъ весь еврейскій канонъ—Мендельсонъ, къ сожалѣнію, осуществить не могъ. Появились лишь еще его переводы «Псалмовъ» и «Пѣсни Пѣсней», а также составленный имъ раньше комментарий къ «Екклесіасту», въ которомъ онъ старался доказать, что эта книга «безъ дальнѣйшаго можетъ быть объяснена по простому значенію словъ». Этотъ комментарий удостоился одобренія даже со стороны приверженцевъ старины.

Большой переворотъ, связанный съ произведеніемъ Мендельсона, само собою разумѣется, обнаружился прежде всего въ измѣненной методѣ обученія юношества. Основаны были школы, въ которыхъ преподавались Библія—по его переводу—и еврейская грамматика. Воспитанники, вышедшіе изъ этихъ школъ, само собою, избрали себѣ другіе промыслы, чѣмъ ихъ предки, и взялись какъ за ремесла, такъ и за науки и искусства. Но и на идейный міръ стариковъ Мендельсонъ старался дѣйствовать непосредственно, помимо своей нѣмецкой Библии.

Уже въ 1778 г. онъ составилъ для берлинскаго главнаго раввина книгу «О ритуальныхъ законахъ евреевъ», въ которой правительству должны были быть изложены раввинскія постановленія о гражданскомъ и брачномъ правѣ евреевъ,—и формулу для присяги евреевъ. И уже тогда онъ высказалъ предостереженіе: «только не смѣшеніе языковъ!» Это предостереженіе было смертнымъ приговоромъ для нѣмецко-еврейскаго жаргона, о которомъ Мендельсонъ былъ того мнѣнія, что онъ (жаргонъ) «немало содѣйствовалъ нравственному паденію простолюдина». И вообще онъ неоднократно выступалъ въ пользу улучшенія соціальнаго положенія своихъ единовѣрцевъ, хотя онъ собственно былъ того мнѣнія, что эта борьба должна быть вѣдена христіанскими писателями и что сами евреи не должны вмѣшиваться въ это дѣло. Поэтому, когда эльзасскіе евреи обратились къ нему съ просьбой составить для нихъ записку для представленія французскому го-

сударственному совѣту, Мендельсонъ долженъ былъ отказаться отъ этого предложенія. За то онъ постарался приобрести для этого дѣла даровитаго берлинскаго писателя, члена военнаго совѣта Христіана-Вильгельма ф. Дона, котораго такимъ образомъ появившееся сочиненіе «О гражданскомъ улучшеніи евреевъ» (1781) составляетъ важнѣйшее и наиболѣе выдающееся произведеніе всей эмансипаціонной литературы. Но, чтобы избѣжать всякихъ недоразумѣній, которыя могли возбудить нѣкоторыя мѣста этого сочиненія, онъ поручилъ одному изъ своихъ друзей перевести на нѣмецкій языкъ «Апологию евреевъ», нѣкогда представленную Кромвелю Менассе б. Израилемъ, и дополнилъ этотъ переводъ интереснымъ предисловіемъ, въ которомъ онъ краснорѣчиво и горячо высказалъ свои собственные воззрѣнія.

Еще рѣшительнѣе выступилъ Мендельсонъ за религію іудейства въ одномъ изъ послѣднихъ сочиненій, озаглавленномъ «Іерусалимъ» или «О религіозной силѣ и о іудействѣ». Въ этомъ замѣчательномъ философскомъ произведеніи онъ старался изложить свои принципы о религій государствѣ вообще и о іудействѣ въ особенности. Сущность іудаизма, по его мнѣнію, состоитъ «не въ согласной вѣрѣ его приверженцевъ въ извѣстныя божественныя ученія, но въ согласномъ соблюденіи извѣстныхъ велѣній, обнаруживающихъ волю Божию». Такимъ образомъ, іудаизмъ является для него не откровенною *религіей*, а скорѣе откровеннымъ *законодательствомъ*. «Голосъ, раздававшійся въ тотъ великій день на Синаѣ, не возвѣщалъ: «Я Вѣчный, Богъ твой, необходимое самостоятельное Существо, всемогущее и всевѣдущее, воздающее людямъ по ихъ заслугамъ въ будущей жизни!» Это составляетъ общую человѣческую религію, безъ которой люди не могутъ ни быть добродѣтельными, ни сдѣлаться счастливыми. Это не было здѣсь возвѣщено». Ни одинъ изъ библейскихъ законовъ не гласитъ: «Ты долженъ вѣрить или не вѣрить!», но всѣ гласятъ: «Ты долженъ дѣлать или не дѣлать!» Естественно поэтому, что іудаизмъ не имѣетъ артикуловъ вѣры, а—законъ, отъ котораго «рожденный въ домѣ Іакова произвольно не можетъ отказаться». Согласно съ этимъ, Мендельсонъ признаетъ постоянную обязательность церемоніальнаго закона, провозглашая слѣдующее: «Намъ дозволено размышлять о законѣ, изслѣдовать его духъ, тамъ и сямъ предполагать причину, если таковая не обозначена законодателями, которая, *можетъ быть*, была связана со временемъ, мѣстомъ и обстоятельствами и которая, *можетъ быть*, можетъ измѣняться соотвѣтственно времени, мѣсту и обстоятельствамъ—если Всевышнему Законодателю благоугодно будетъ обнаружить намъ свою волю

въ этомъ отношеніи, такъ громко, такъ гласно, настолько выше всякаго сомнѣнія и опасенія, какъ далъ Онъ само законодательство. Пока это не состоялось, пока мы не можемъ представить такого авторитетнаго освобожденія отъ закона, наше мудрствованіе не можетъ освободить насъ отъ безусловной покорности, которою мы обязаны закону, а благоговѣніе предъ Богомъ устанавливаетъ границу между размышленіемъ и исполненіемъ, которую не долженъ перешагнуть ни одинъ добросовѣстный человѣкъ».

Таковы были воззрѣнія Мендельсона о іудаизмѣ. Нельзя сказать, чтобы они обняли и вполне вѣрно выразили собою корень религіозной мысли, лежащей въ основаніи библейскаго и талмудическаго іудаизма. Не заключается въ этихъ теоріяхъ и философское развитіе еврейскаго мышленія даже по послѣднимъ вѣрующимъ философамъ, какъ Крескасъ и Альбо. Но нельзя не признать, что принципы любви и истины, терпимости и свободы совѣсти, которымъ Мендельсонъ далъ такое горячее и искреннее выраженіе, въ существѣ своемъ не были новы и ясны. И поэтому Кантъ, по отношенію къ этому сочиненію, въ правѣ былъ сказать: «Я считаю это провозвѣстникомъ хотя медленно надвигающейся, но великой реформы, которая коснется не только вашей, но и другихъ націй».

Среди самихъ евреевъ сочиненіе это вызвало различную оцѣнку. Старики, которые не вполне обняли духъ его, оставались въ рѣшительномъ нерасположеніи къ Мендельсону, хотя они именно имѣли особенное основаніе быть ему благодарными за это произведеніе; новые же въ теченіе этого короткаго времени уже во многомъ опередили идеи Мендельсона и не могли поэтому согласиться съ его понятіями о ритуальномъ законѣ. Но онъ самъ неуклонно слѣдовалъ по своему пути. Къ своимъ единовѣрцамъ онъ взывалъ: «Любите и любимы будете!»; ко всѣмъ же своимъ современникамъ онъ обращался съ девизомъ всей своей жизни и дѣятельности: «Просвѣщеніе!» Этой просвѣтительной идеѣ были посвящены еще и послѣдніе его годы. Его завѣщаніемъ была знаменитая защита Спинозы и Лессинга, въ которой онъ свободно объявляетъ: «Ученіе Спинозы гораздо ближе къ іудейству, чѣмъ ортодоксальныя ученія христіанъ. Если же я могъ любить Лессинга и быть имъ любимымъ, когда онъ былъ еще строгимъ приверженцемъ Аазанасія или когда я по крайней мѣрѣ считалъ его таковымъ, то тѣмъ болѣе это могло быть тогда, когда онъ приблизился къ іудейству и я его призналъ приверженцемъ еврея Баруха Спинозы». Таковъ былъ Мендельсонъ, таковы были его принципы и его міровоззрѣніе, такъ онъ жилъ и такъ умеръ, чистый и свободный мыслитель, мягкій и благородный

характеръ, освободитель своихъ единовѣрцевъ, учитель человѣчества. Душа его тысячами нитей устремлялась ко всѣмъ явленіямъ красоты; но его духъ пребывалъ въ сферахъ яснаго мышленія и во свѣтѣ истины. Такимъ образомъ въ немъ сочетались классическая красота Эллады съ религіозной истиной Іудеи. Въ этомъ отношеніи Кантъ имѣлъ право сказать о немъ: есть только одинъ Мендельсонъ, а Рамлеръ могъ воспѣвать его какъ

Einen Weisen wie Socrates
Den Gesetzen der Väter getreu,
Unsterblichkeit lehrend,
Unsterblich wie er*.

Моисей Мендельсонъ, строго говоря, не имѣлъ ни учителей, ни учениковъ. Къ нему весьма справедливо можно примѣнять слова поэта: «Auf sich selber steht er da ganz allein!» Но онъ имѣлъ руководителей, издали показавшихъ ему путь, который онъ, однако, впоследствии самъ долженъ былъ проложить себѣ; онъ имѣлъ также и приверженцевъ, которые почитали его, но которые ушли далеко впередъ его и его религіозныхъ воззрѣній. Къ первымъ принадлежалъ главнымъ образомъ тотъ раввинъ *Давидъ Френкель*, который, какъ говорятъ, впервые ознакомилъ его съ философскими сочиненіями и читалъ вслѣдствіе съ нимъ *Mogen* въ то время, когда онъ былъ еще мальчикомъ. Френкель былъ также первый, который послѣ долгаго времени снова обратился къ изученію іерусалимскаго Талмуда и издалъ комментаріи къ этому находившемуся въ сильномъ пренебреженіи сочиненію. Затѣмъ, полякъ *Израиль Замосцъ*, талмудистъ, который понималъ также математику и написалъ различныя талмудическія, математическія, философскія, даже поэтическія произведенія, между которыми первое мѣсто занимаетъ его комментарій къ «*Al-Chazagi*» Іегуды Галеви, «умъ, напоминающій Дель-Медиго, опередившій свое время, уже въ 1737 году боровшійся за мысль и науку». Далѣе, медикъ д-ръ *Абрамъ Кишъ*, который обучалъ Мендельсона латинскому языку, въ особенности же молодой ученый д-ръ *Аронъ Соломонъ Гумперцъ*, другъ и ученикъ Готшеда, «подъ защитительнымъ крыломъ котораго онъ хотѣлъ пастись», отъ котораго остались также религіозно-философскія изслѣдованія на еврей-

* Мудреца подобно Сократу
Вѣрнаго закону отцовъ,
Проповѣдуя безсмертіе,
Безсмертенъ какъ онъ.

скомъ языкѣ и который привилъ Мендельсону вкусъ къ наукамъ и познакомилъ его съ Лессингомъ.

Дружба между этими обоими благородными умами—Лессингомъ и Мендельсономъ—не нуждается въ дальнѣйшемъ изображеніи; она извѣстна, и самъ Лессингъ поставилъ ей нерукотворный памятникъ въ своемъ драматическомъ произведеніи «Натанъ Мудрый». Давъ высокое выраженіе идеѣ, что чисто-человѣческое должно побѣдить всѣ положенія и религіозные предрасудки, Лессингъ произвелъ неизмѣримое вліяніе на нѣмецкую духовную жизнь; но изобразивъ носителемъ этой идеи еврея и въ немъ изобразивъ ясно своего друга Мендельсона, онъ этимъ же самымъ обнаружилъ свою неподкупленную предрасудкомъ любовь, свои истинно-гуманныя воззрѣнія и свое святое стремленіе къ истинѣ.

Но для евреевъ, послѣ ихъ тысячелѣтняго преслѣдованія, должно было быть особеннымъ удовлетвореніемъ, что герой этой драмы, которую современники уже чествовали «евангеліемъ гуманизма», — еврей, что для нѣкоторыхъ другихъ милыхъ и благородныхъ лицъ этого произведенія, какъ, напримѣръ, для дервиша, въ которомъ Лессингъ изобразилъ еврейскаго математика Абрама Рехенмейстера,—евреи также служили моделями; далѣе, что именно еврей, Моисей Вессели—содѣйствовалъ появленію драмы въ свѣтъ; наконецъ, особеннымъ удовлетвореніемъ должно было быть для нихъ то, что главный мотивъ драмы—сказка о трехъ кольцахъ, которую Лессингъ позаимствовалъ изъ великой итальянской новеллистической сокровищницы среднихъ вѣковъ—въ своемъ основаніи указываетъ на Испанію и на эпоху разцвѣта арабско-еврейской культуры, и что еврейское собраніе рассказовъ, «Schewet Jehuda» Ибнъ Верги, уже въ XV столѣтіи сообщило сказку о трехъ кольцахъ въ той гуманной формѣ, которую она сохранила до Лессинга, послѣ того, какъ она, по всей вѣроятности, перешла въ европейскую народную литературу изъ сочиненія крещенаго еврея, знаменитаго «Disciplina clericalis» Петра Альфонси.

Изъ учениковъ Мендельсона, которыхъ, по уже упомянутому комментарію къ Библии, называли *биуристами*, или *меасфимъ*—по журналу, въ которомъ они впервые обнародовали свои произведенія—большая часть уже при жизни Мендельсона ознаменовали себя разными сочиненіями. Соломонъ Дубно, Нафтали Гартвигъ Вессели, Герцъ Гонбергъ, Аронъ Ярославъ—уже были поименованы какъ сотрудники при составленіи его библейскаго сочиненія; къ нимъ присоединился еще цѣлый рядъ писателей, продолжающійся до первой четверти нынѣшняго столѣтія и вмѣстѣ носящій болѣею частью имя «школы Мендельсона».

Тенденціи, изъ которыхъ исходила эта школа, само собою разукъется, были на первыхъ порахъ тѣ же, какъ и учителя. И они стремились къ борьбѣ за просвѣщеніе; и они старались сдѣлать Библію болѣе доступною общему пониманію и приспособить ее къ чтенію съ эстетическимъ чувствомъ; и они поощряли изученіе еврейскаго языка. Это послѣднее ихъ дѣло можетъ даже считаться главною заслугой Мендельсоновской школы. Но только нѣкоторые изъ нихъ остались на религіозной точкѣ зрѣнія учителя; большая же часть изъ нихъ перешагнула эту точку къ деструктивному направленію, которое было чуждо Мендельсону и которое онъ порицалъ. Если безпристрастно оцѣнить ихъ дѣятельность и ихъ произведенія, то надо сознаться, что они были необходимымъ естественнымъ развитіемъ общаго положенія, но что они въ послѣдовательныхъ своихъ результатахъ страдали тѣмъ же главнымъ недостаткомъ, которымъ съуживались—конечно въ другую сторону—и Мендельсоновскія воззрѣнія на религіозное развитіе іудаизма. *Имъ вѣкъ не доставало историческаго чувства.* Мендельсонъ самъ сознается, что онъ не обладаетъ ни историческимъ чувствомъ, ни историческимъ пониманіемъ. Этотъ недостатокъ, какъ извѣстно, свойственъ былъ и его великому предшественнику Маймониду. Но ученики его, которые не были настолько скромны, чтобы сознаться въ этомъ недостаткѣ, на первыхъ порахъ—такъ какъ законъ историческаго развитія остался имъ чуждымъ—могли только дѣйствовать разрушительно. Старой вѣры имъ не доставало, а новую они не отважились создать. Они думали бороться противъ предразсудковъ и суевѣрія, но они вмѣстѣ съ тѣмъ расшатывали самыя основы іудейства, которое они старались замѣнить деизмомъ, въ то время вездѣ проповѣдуемымъ и превозносимымъ. Но имъ не доставало также и любви, той негучей, всепокоряющей любви, которая все понимаетъ и прощаетъ, которая дѣйствуетъ не насмѣшкой и ироніей, а состраданіемъ и добротою, которая не стремится обращать и наказывать, а исправлять и поучать. И такъ какъ имъ не доставало этой любви, поэтому все ихъ усердіе и проникнутая благими намѣреніями дѣятельность въ пользу дѣла, которому они посвятили всю свою жизнь—были только, такъ сказать, заплатами. Нельзя угадать, каково было бы дальнѣйшее духовное развитіе, если бы тенденціи, высказанныя рѣшительными представителями этой школы, дѣйствительно оставались бы въ силѣ. Но, къ счастью, вызванное ими движеніе имѣло послѣдствія лишь въ одномъ отношеніи, возбудивъ, съ одной стороны, склонность къ изученію наукъ, и съ другой—почитаіе еврейскаго языка.

Ученики Мендельсона были всё или философы или любители изящнаго. Но если кто либо захотѣлъ бы поставить имъ это въ упрекъ, то онъ забылъ бы обнаруживающійся въ еврейской литературѣ важный законъ, состоящій въ томъ, что эта литература развивается соотвѣтственно національной литературѣ страны, въ которой живутъ евреи. Возможно-ли было, чтобы ученики Мендельсона, вступивъ на почву духовной жизни Германіи, провозглашали другія направленія, чѣмъ тѣ, которыя являлись доминирующими въ великомъ умственномъ развитіи того времени? И не должны-ли были, съ одной стороны, Кантъ, а съ другой—Шиллеръ служить имъ тѣми идеалами, которыми они слѣдовали и которые они должны были обожать, которыми они радостно жертвовали своимъ собственнымъ религіознымъ воззрѣніемъ и на которые они смотрѣли, какъ на путеводныя звѣзды, призванныя вывести ихъ изъ лабиринта стараго въ широкія хоромы новаго времени?

Что ни одинъ изъ нихъ не обладалъ умомъ Канта или же гениемъ Шиллера—это не ихъ, конечно, вина. Но ихъ зависимость отъ философій и талантовъ, доминировавшихъ въ изящной литературѣ—это можетъ быть поставлено имъ только въ похвалу; она объясняетъ ихъ собственное направленіе, ихъ заслуги и недостатки и ходъ ихъ умственного развитія.

Правда то, что самые старшіе изъ такъ называемыхъ біуристовъ, *Соломонъ Дубно* (1738—1813) и *Нафтали Гартвицъ Вессели*, стоятъ еще всецѣло на почвѣ традиціи (1725—1805). Первый былъ восстановителемъ массоретской критики текста. Кромѣ комментарія къ первой книгѣ Моисея, который онъ составилъ для Пятикнижія Мендельсона, онъ написалъ еще массоретскіе комментаріи къ Библии и нѣкоторыя другія произведенія, между прочимъ еврейскія стихотворенія и сочиненія о библейской географіи. Его стихотворенія суть «еврейскія по выраженію, библейскія по образамъ, средневѣковыя по формѣ речень и стиховъ, и болѣею частью еврейскія по содержанію». Выше было уже упомянуто, что онъ оставилъ Мендельсона среди работы; къ этому побудилъ его фанатическій родичъ. Кромѣ того, онъ чувствовалъ себя оскорбленнымъ тѣмъ, что Мендельсонъ не хотѣлъ напечатать въ полномъ видѣ его пространное предисловіе къ книгѣ «Исходъ». Онъ въ своей жизни и своихъ стремленіяхъ ближе всѣхъ стоялъ къ Мендельсону, и если кто нибудь заслуживаетъ имя ученика Мендельсона, то это именно онъ.

Въ Вессели уже въ крови слились сефардійская изящность и польская ученость. Онъ страстно преданъ былъ красотѣ и благу людей, но

дновременно также и иудаизму; онъ поучалъ своихъ современниковъ, то не въ невѣжествѣ заключается истинная вѣра, точно также какъ и въ вѣроотступничествѣ заключается настоящій прогрессъ. Его привязанность къ еврейскому языку, вмѣстѣ съ обновленіемъ еврейскаго племени, вызвали также и обновленіе священнаго языка. Его усердіе въ пользу образованія и воспитанія еврейскаго юношества возымѣло свое благотворное и облагораживающее дѣйствіе въ весьма широкихъ размѣрахъ. Онъ по-истинѣ былъ наслѣдникомъ Мендельсоновскаго духа и его религіознаго міровоззрѣнія.

Сочиненія Вессели, написанныя имъ во время его томительнаго и гостяго скитальчества на службу воодушевлявшимъ его идеямъ, касались разныхъ областей науки. Всѣ они изложены на еврейскомъ языкѣ. Первое его сочиненіе было еврейская синонимика подъ заглавіемъ «Gaп paцl» (Закрытый Садъ), составляющая часть большого сборника «Ливанонъ», въ которомъ Вессели думалъ представить различныя статьи, долженствовавшія служить одной и той же цѣли, именно — грамматическо-философскому изслѣдованію корней еврейскаго языка. Въ особенности это было библейское понятіе Chokhmah (Мудрость), которое онъ старался изслѣдовать и разяснить во всѣхъ его значеніяхъ и отношеніяхъ. При этомъ ему попалъ въ руку апокрифическая книга «Мудрость Соломона», и онъ изготавилъ еврейскій ея переводъ съ комментаріемъ, — надо замѣтить — съ французскаго. Вессели считалъ это сочиненіе устнымъ продуктомъ царя Соломона и переложилъ его еврейскимъ слогомъ, соответствующимъ библейскимъ произведеніямъ, приписываемымъ этому царю. Одинъ стволъ въ этомъ кедровомъ Ливанскомъ лѣсу былъ посвященъ этикѣ древняго мудреца, насколько она излагается въ «Pirke Aboth» (Изреченія Отцовъ). Въ этии грамматическо-философскими сочиненіями перваго періода его соидательной дѣятельности слѣдуютъ произведенія втораго періода, въ который онъ вступилъ въ личныя сношенія съ Мендельсономъ, — произведенія, обнаруживающія его воодушевленіе экзегетикой и поэзіей. Для Мендельсоновскаго Пятикнижія онъ обработалъ комментарій къ третьей книгѣ Моисея, изложенный весьма подробно и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ весьма интересно. Въ послѣднее время появился его посмертный комментарій къ первой книгѣ Моисея. Но дѣйствительно громадное значеніе имѣли только то сочиненія о воспитаніи и его поэтическія произведенія. Первые были вызваны реформами, которыя императоръ Іосифъ II думалъ ввести въ

Австріи, повелѣвая евреямъ, чтобы они учредили училища. Поэтическія же произведенія были продуктомъ горячаго желанія возвратить еврейскому языку его почетное мѣсто и, какъ во времена оны, сдѣлать его наслѣдіемъ общины Іакова.

Его посланіе къ еврейскимъ общинамъ Австріи «Слова истинны и мира» возымѣло огромное вліяніе. Вессели изложилъ набожнымъ евреямъ, вздумавшимъ сопротивляться училищной реформѣ, предписанной императоромъ, все значеніе обученія юношества и общаго образованія съ талмудической точки зрѣнія. Онъ рѣшительнымъ, горячимъ и искреннимъ словомъ взывалъ къ нимъ, чтобы они оставили старый жаргонъ и усвоили себѣ чистый языкъ. Но представители традиціи не довѣряли такъ называемой «берлинской религіи», которая и вообще была не особенно любима, и такимъ образомъ посланіе Вессели произвело какъ разъ противоположное впечатлѣніе. И онъ, подобно Мендельсону, объявленъ былъ еретикомъ и преданъ анафемѣ. Но онъ защищался въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ противъ подозрѣній, которыя повсемѣстно были распространены противъ него, и противъ ложнаго толкованія, вызваннаго его первымъ посланіемъ. Вессели былъ фантастомъ. Точно также, какъ онъ уже въ изслѣдованіяхъ о еврейскомъ языкѣ дошелъ до такого восторженно-божественнаго настроенія, что онъ воображалъ, будто онъ переполненъ «внутренними откровеніями» и будто онъ «близокъ первобытному древне-еврейскому духу»,—точно также онъ и въ реформахъ австрійскаго императора видѣлъ предвозвѣстника новой, великой, давно желанной мессіанской эпохи. И изъ этого источника истекало его воодушевленіе.

Но Вессели былъ именно поэтомъ. Онъ положилъ основаніе новѣйшей еврейской художественной поэзіи. Но лишь на старости онъ ударилъ въ струны, чтобы спѣть героическую пѣснь, которая смѣло можетъ быть поставлена на ряду съ самыми значительными твореніями новоеврейской поэзіи. Мы говоримъ о его Мозандѣ, которая по-истинѣ можетъ быть названа «великолѣпной» (Schire Tifereth). Многие сравниваютъ Вессели съ Клопштокомъ, и эта параллель дѣйствительно имѣетъ основаніе, если сопоставить его Мозанду съ Мессіадой вѣмецкаго поэта, съ которымъ Вессели и въ другихъ отношеніяхъ имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія. Онъ также былъ человѣкъ съ глубокимъ чувствомъ, и онъ также во многихъ отношеніяхъ оставался вѣчнымъ юношей и никогда не могъ освободиться отъ «нѣкоторой незрѣлости свѣтскаго ума». И какъ въ героической пѣснѣ Клопштока порицали современную окраску древней матеріи, какъ объ немъ

говорили, что онъ лирикъ переодѣвшійся этикомъ, точно также эти недостатки могли порицать и въ героической пѣснѣ Вессели. И онъ также бралъ все изъ своего сердца, и онъ также былъ мягокъ, лириченъ и сентименталенъ; его пѣсни также влагали современный духъ, современные картины и мысли въ древній міръ. Только въ одномъ онъ отличался отъ нѣмецкаго поэта: онъ не былъ настолько чуждъ Библии какъ тотъ. Напротивъ того, его слогъ и его поэтическое чувство тѣсно сцѣплены съ міромъ библейскихъ образовъ. Если же, не смотря на все это, пѣснь его воспѣваетъ больше эпоху, въ которую она была сложена, чѣмъ ту, которую имѣлось въ виду воспѣвать, то это объясняется тѣмъ ложнымъ направленіемъ, въ которомъ очутилась новая еврейская художественная поэзія, стремясь непосредственно приблизиться къ библейской поэзіи и перескочить пропасть, образовавшуюся почти двухтысячелѣтнимъ господствомъ Гагады и Піута, между нею и чудесною древнею страной Востока. «Св. Писаніе, которое онъ считалъ идеаломъ и по формѣ, должно было сдѣлаться источникомъ обновленія новой прозы и поэзіи. Но чтобы чувствовать себя живущимъ въ пророческую эпоху, для этого требуется нѣчто большее, чѣмъ полетъ вдохновенной фантазіи; для этого требуется глубокое и разумное познаніе Гагады, а это положительное основаніе, если не въ теоріи, то въ приѣненіи, незамѣченнымъ образомъ было устранено современною философіей новой школы».

Вессели былъ современнымъ поэтомъ. Правда, языкъ древняго Сіона снова оживаетъ въ его пѣснѣ, и намъ кажется, будто мы сквозь мелодичный звукъ его стиховъ слышимъ шумъ волнъ Іордана. Но это все-таки уже не духъ древнихъ пророковъ и прорицателей, который говоритъ въ немъ, но другой, чужой духъ, въ которомъ категорическій императивъ Канта и идеальный міръ Шиллеровскихъ боговъ пустили свои ростки и дали созрѣть новому міровоззрѣнію. И тѣмъ не менѣе поэзія его волшебнымъ звукомъ своего языка производила еще глубокое впечатлѣніе на воспримчивыя души, ибо Вессели былъ не только мастеромъ въ обладаніи языкомъ, не только искуснымъ версификаторомъ, онъ обладалъ также и первобытнымъ естественнымъ поэтическимъ чувствомъ и жгучею фантазіей. Только одной составной части недоставало, чтобы возвысить его до степени истиннаго поэта милостью музы: ему недоставало способности перелить свое поэтическое чувство въ поэтическій образъ и вдохнуть въ него жизнь.

Мозаика была лебединою пѣснью Вессели. Но еще раньше онъ — также

подобно Клопштоку—воспѣвалъ въ патристическихъ гимнахъ Фридриха Ликаго и Иосифа II, а Мендельсона — въ трогательной трилогіи, и вообщемъ имѣлъ успѣхъ какъ поэтъ, пишущій на разные случаи. Но его заслуга гораздо бѣльшая: онъ уже раньше соединилъ подъ однимъ штандартъ всѣхъ учениковъ Мендельсона и указалъ имъ, какъ на достойную цѣль на обновленіе еврейскаго языка и поэзіи. Еще Мендельсонъ имѣлъ намереніе содѣйствовать облагороженію вкуса евреевъ посредствомъ журнала около котораго группировались бы всѣ его друзья. Его «Kohelet Musa» (Проповѣдникъ Морали) появился, однако, лишь въ двухъ листахъ *. Для такого сѣмени не была еще тогда достаточно воздѣлана. Только четверть вѣка спустя можно было возобновить и съ успѣхомъ осуществить эту попытку. Такъ, въ 1783 г., преимущественно подъ вліяніемъ направленія Вессели, Мендельсоновская школа соединилась въ «Общество для поощренія еврейскаго языка» и создала себѣ органъ въ еврейскомъ ежемѣсячномъ журналѣ «Hameasef» (Собиратель). Но это, однако, не было первымъ журналомъ въ еврейской литературѣ; уже въ 1750 г. *Венъяминъ б. Сломонъ Кронсбургъ* основалъ въ Нейвидѣ журналъ подъ названіемъ «Великая сцена». И точно также сочиненія Мендельсона не были первыми произведеніями еврея на чистомъ нѣмецкомъ языкѣ, на поприщѣ еврейской литературы. Насколько извѣстно, первую попытку ввести чистый нѣмецкій языкъ вмѣсто жаргона въ литературу іуданства составляетъ еврейскій словарь «Milim le-Elolahai» (Слова Бога нашего) ** *Иегуды Минден* появившійся въ Берлинѣ въ 1760 г., между тѣмъ, какъ первымъ чистымъ нѣмецкимъ произведеніемъ въ еврейской литературѣ должно считать переводъ Бахяновскихъ «Обязанностей Сердца», изданный *Моисеемъ Штейнгардтомъ* въ Фюртѣ, въ 1765 г. Но это были именно только попытки, которыя заслуживаютъ почетнаго упоминанія единственно потому, что они были первыми. То, что сдѣлалъ Мендельсонъ и его ученики, выходило изъ предѣловъ дилетантизма и составляло имѣвшее громадное значеніе дѣло: оно проложило путь возобновленію еврейской литературы и обновленію еврейскаго племени. Въ этомъ смыслѣ журналъ «Собиратель» можно считать однимъ изъ значительнѣйшихъ явленій на поприщѣ еврейской литературы. Но «Собиратель» выходилъ не въ Берлинѣ, гдѣ взяло свое начало новое еврейское движеніе, а въ *Кенигсбергѣ*, гдѣ этотъ новый духъ уже успѣлъ п

* Т. е. въ двухъ недѣльных выпускахъ.

** Чит.: Millim lelolah (слова Божіи).

титъ корни и гдѣ внимательная толпа любознательныхъ юношей жадно внимала откровеніямъ новой современной философіи изъ устъ Канта. *Исаакъ-Абраамъ Эйхель* (1756—1804) и *Мендель Бресселау* предприняли смѣло дѣло «Собирателя», поддерживаемые двумя вдохновенными іуданскими юношами изъ богатой фамиліи *Фридлендеръ*. Они прежде всего обратились, разумѣется, къ Мендельсону, который служилъ имъ руководителемъ и идеаломъ, равно какъ къ Вессели, «снявшему арфы съ ивъ вавилонскихъ и извлекавшій изъ нихъ новые звуки». Оба привѣтствовали это предпріятіе съ радостнымъ одобреніемъ. Но вообще «Собиратель» вездѣ возбудилъ къ себѣ теплое участіе. Изъ всѣхъ странъ Европы являлись тѣ, которые были проникнуты новымъ современнымъ духомъ, чтобы доставить свой вкладъ въ общее новое дѣло.

Наиболѣе выдающимися сотрудниками и учениками этой Мендельсоновской школы и писателями, впоследствии присоединившимися къ нимъ въ одномъ или другомъ направленіи, кромѣ уже поименованныхъ, были слѣдующіе, послѣдовавшіе за ними издатели «Собирателя»: *Іоэль Лѣве*, *Аронъ Вольфзонъ*, затѣмъ *Давидъ Фридлендеръ*, *Исаакъ Сатновъ*, *Іосифъ Гальпернъ*, *Барухъ Линдау*, *Іегуда Лѣвъ Бенъ-Зеевъ*, *Шаломъ Козенъ*, *Давидъ Каро*, *Іосифъ Тропловицъ*, *Моисей Самуилъ Нейманъ*, *Давидъ Франко Мендесъ*, *Давидъ Фридрихсфельдъ*, *Вольфъ Гейденгеймъ*, *Рафаилъ Фюрстенваль*, *Моисей Энсгеймъ*, *Моисей Филипсонъ*, *Вольфъ Дессау*, *Саббатай Іосифъ Вольфъ*, храбрый боецъ за эмансипацію, *Давидъ Отензосеръ* и др. Каждый изъ этихъ сотрудниковъ, кромѣ того, пріобрѣлъ себѣ имя своими самостоятельными произведеніями на разныхъ поприщахъ и держался своего собственного направленія. Общюю для нихъ была только борьба противъ предразсудковъ и за просвѣщеніе. Весьма правильно было то, что они избрали еврейскій языкъ, чтобы такимъ образомъ быть въ состояніи воздѣйствовать на всѣхъ своихъ единовѣрцевъ; но въ то же время они приняли фальшивый тонъ въ этомъ обновляющемся языкѣ, преслѣдуя все старое смѣхомъ и ироніей и обращая противъ стараго еврейства самыя острые оружія сатиры. Напрасно взывалъ и предупреждалъ благородный Вессели; пришедшее разъ въ движеніе колесо современнаго направленія уже нельзя было остановить; точно также отдѣльная личность не была въ состояніи задерживать быстрое движеніе умовъ. Такимъ образомъ, «Собиратель» все болѣе и болѣе усвоивалъ себѣ радикальное направленіе, которое препятствовало ему возымѣть вліяніе на вѣрныхъ приверженцевъ традиціи. Это была на-

стоящая эпоха бури и натиска, Sturm und Drangperiode, полная необузданного брожения и огненного вдохновения. Но ясной цѣли никто изъ нихъ не имѣлъ предъ глазами.

Какъ мы уже упомянули, отдѣльные члены школы «Собирателя» оказали и помимо того нѣкоторыя значительныя услуги, которыя расширили поприще еврейской письменности въ ту или другую сторону. Такъ, *Исаакъ Эйхель*, вѣрный ученикъ Канта, высказавшагося, тѣмъ не менѣе, противъ приглашенія его преподавателемъ еврейскаго языка въ кенигсбергскомъ университетѣ, кромѣ обработки нѣкоторыхъ книгъ Св. Писанія, издалъ еще переводъ еврейскаго молитвенника и небезынтересную біографію Мендельсона. *Иоэль Лёве* (1763—1802) обрабатывалъ библейскія книги и писалъ сочиненія о еврейской грамматикѣ и хронологіи. Однимъ изъ наиболѣе смѣлыхъ борцовъ противъ старинны былъ товарищъ его *Аронъ Вольфсонъ* (1759—1835), эксегетическія и педагогическія работы котораго принадлежали къ дѣльнѣйшимъ произведеніямъ этой школы. Эксегетика и грамматика были тѣ предметы, которыми они наиболѣе занимались. Уже по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ вся Библія была переведена и комментирована ими въ духѣ Мендельсона, а нѣкоторыя книги даже по два раза и болѣе.

Весьма естественно, что и въ школѣ «Собирателя» сильно обнаружился національный элементъ. Нѣмцы писали и мыслили иначе, чѣмъ поляки, голландцы и эльзасцы иначе чѣмъ австрійцы. Изъ ряда польскихъ евреевъ безспорно были самые способные *Исаакъ Сатновъ* (1732—1804) и *Іегуда Лебъ Бенъ-Зеевъ* (1764—1811). Сатновъ былъ оригинальнымъ явленіемъ въ еврейской литературѣ. Въ теченіе 30 лѣтъ онъ написалъ около 30 большихъ сочиненій и кромѣ того издалъ и комментировалъ многія старыя сочиненія. Объ немъ одинъ изъ его современниковъ шутилъ сказалъ: въ то время, какъ другіе охотно присвоиваютъ себѣ чужое, онъ передавалъ другимъ свои собственныя умственные произведенія. Такъ, онъ свои изреченія Асафа, «Mischle Asaph», и свои пѣсни Асафа, «Zemirath Asaph», писалъ отъ имени псалмиста; такъ, онъ сегодня на чисто-еврейскомъ языкѣ излагалъ ученіе о морали по общимъ принципамъ; завтра—нѣчто въ родѣ второго Зоги о Пятикнижій, въ которомъ онъ хотѣлъ соединить философію и Каббалу, а въ слѣдующій разъ—руководство къ употребленію нѣкоторыхъ механическихъ инструментовъ и объ очищеніи хлѣбнаго вина. Рядомъ съ этимъ, опъ, подъ именемъ своего сына, который называлъ себя д-ромъ Шёнеманомъ, обнародовалъ еврейскія статьи и

антикритики на свои произведения. Сатновъ былъ даровитымъ писателемъ, но безъ характера. Его еврейскій языкъ—чисто-художественный, и знатоки этого языка находятъ въ немъ особенную прелесть; его поэзія также стоитъ гораздо выше всѣхъ другихъ произведеній поэтовъ «Собирателя». Но цѣльнаго, законченнаго впечатлѣнія не въ состояніи произвести ни одно изъ его произведеній, не смотря на все глубокомысліе и остроуміе, составляющія основную черту его твореній.

Нѣсколько болѣе серьезною натурой былъ *Бенъ-Зеевъ*, котораго переводъ Книги Сираха, «въ дѣлѣ подражанія библейскому гномическому стилю», считали «истиннымъ мастерствомъ». Онъ также очень много сдѣлалъ для изученія еврейскаго языка своимъ руководствомъ «*Thalmud Leschon Ivri*», составленнымъ по грамматическимъ принципамъ Аделунга, и своимъ словаремъ «*Ozar Haschogaschim*» (Сокровище Корней).

Какое-то особенное положеніе занимала австрійская вѣтвь школы «Собирателя». Ее можно назвать посредствующею, въ томъ смыслѣ, что ея представители большею частью находились въ хорошихъ отношеніяхъ со старыми раввинами и сами не перешагали предѣла традиціонныхъ религіозныхъ воззрѣній. Ихъ сборнымъ мѣстомъ была Прага, гдѣ издавна господствовало сильное теченіе религіозной жизни. Только два члена этой школы рѣшительно выступаютъ противъ стараго іудейства—названный уже *Герцъ Гомбергъ*, извѣстный какъ авторъ многихъ учебниковъ и въ особенности книги «*Ben Zion*» (Дитя Сіона), и *Петръ Бееръ*, научныя работы котораго на поприщѣ исторіи хотя еще и не имѣютъ значенія, но обнаруживаютъ уже высшее стремленіе и, можетъ быть, произвели бы болѣе сильное дѣйствіе, если бы авторъ ихъ не выступилъ прямо-враждебно противъ стараго іудейства. Другіе были или комментаторами Библии или преподавали изящной литературѣ. Первое изданіе всей Библии въ нѣмецкомъ переводѣ появилось въ Вѣнѣ между 1792 и 1809 гг. и было издано *Майэромъ Оборникомъ* и *Самуиломъ Детмольдомъ*. За нимъ послѣдовали затѣмъ въ Вѣнѣ и Прагѣ многія другія изданія съ переводами и комментаріями. Между австрійскими писателями того времени особенно выдавалось семейство Ейтелесъ. *Иона Ейтелесъ* въ одинъ годъ съ Мендельсономъ (1755) написалъ свою первую научно-медицинскую статью, *Барухъ Ейтелесъ* превосходно писалъ на еврейскомъ языкѣ, а *Иуда Ейтелесъ* выдавался какъ одинъ изъ первыхъ австрійскихъ біуристовъ, стремленіе котораго состояло въ установленіи грамматическаго и историческаго смысла Библии. Къ этимъ писателямъ можно причислить и братьевъ *Бонди*, Си-

мона и Мордехая, хотя они и жили въ Дрезденѣ; они особенно извѣстны по своему словарю «Or Esther» (Свѣтъ Эсфирь), разясняющему иностранныя слова въ Талмудѣ, Мидрашѣ и раввинскихъ сочиненіяхъ.

При обзорѣ различныхъ направленій дѣятельности Мендельсоновской школы обнаруживаются четыре главныхъ теченія. Прежде всего—борьба противъ религіозныхъ традицій и предразсудковъ, затѣмъ—апологетическое теченіе въ защитѣ евреевъ противъ внѣшнихъ враговъ, далѣе—теченіе, направленное къ поднятію уровня образованія юношества, и наконецъ—поэтическое, связанное съ стремленіемъ къ преуспѣянію еврейскаго языка. Всѣ сотрудники «Собирателя» были поэтами. Древній Сіонъ могъ воскликнуть въѣствъ съ пророкомъ: «Кто народилъ мнѣ всѣхъ этихъ?»—такъ много вдругъ появилось поэтовъ, которые пѣли звуками еврейскаго языка. Но только языкъ былъ еврейскій, а не форма и еще менѣе мысль. Этими они отличались отъ испанскихъ пѣвцовъ, которыхъ поэтическое чувство было проникнуто пламенемъ основной религіозной мысли іуданзма.

Напротивъ того, новые поэты отыскивали свои сюжеты и картины въ общей поэзіи. Они переводили чужія поэтическія произведенія съ нѣмецкаго и другихъ языковъ, какъ, напр., Геллерта, Клопштока, Гагедорна, Биргера, Гердера, Шиллера, Геснера, Галлера, Рамлера, Юнга, Оссіана, Попе, Адиссона, они также подражали чужимъ образцамъ и такимъ образомъ теряли свою оригинальность. Можетъ быть, наиболѣе характеристическимъ признакомъ этого новаго поворота слѣдуетъ считать ту особенную любовь, съ которою эти молодые поэты предавались—сама по себѣ чуждой еврейской духовной жизни—драмѣ. Моисей Ханъ Луццато, этотъ даровитый и несчастный итальянскій поэтъ, въ этомъ отношеніи, какъ и въ поэзіи вообще, служилъ имъ образцомъ, послѣ того какъ Соломонъ Дубно вновь издалъ его знаменитую драму «Слава Благочестивыхъ». Наиболѣе выдающимися среди этихъ новыхъ драматическихъ писателей слѣдуетъ, по видимому, считать *Давида Франко Мендеса* (1713—1792), который въ своемъ «Gemul Ataljahu» (Возмездіе Аталіи) представилъ историческую драму изъ древне-еврейской исторіи, въ которой содержаніе и форма, духъ и міровоззрѣніе имѣли главный образъ восточную окраску. Любимую аллегорическую манеру культивировали *Мендель Бресселлау* въ своей драмѣ «Jalduth u Bacharuth» (Дѣтство и Юность) и *Самуилъ Романелли* изъ Мантуи въ своей мелодрамѣ «Hakoloth jechdalun» (Голоса замолкнувъ!). Последняя болѣе всего, кажется, приближается къ образцу,

къ которому стремились всѣ эти поэты, но котораго ни одинъ изъ нихъ не только не превзошелъ, но и не достигъ. Но примѣръ тѣмъ не менѣе и впослѣдствіи побуждалъ къ подражанію. Такъ, *Іосифъ Гальпернъ* написалъ трагедію «Эсфирь» по Расиновскому образцу, *Іосифъ Тропловицъ* — оригинальную драму «*Meluchath Schaul*» (Царство Саула), а *Шаломъ Когенъ* (1771—1845), одинъ изъ даровитѣйшихъ поэтовъ школы «Собирателя», написалъ драму «*Amal we-Tirza*». Другіе выбрали своими драматическими героями Авраама, Моисея и Давида, Іосифа и Іефеаю, Самсона и Саула, даже и Іегуду Ганасси. Послѣдняго избралъ своимъ героемъ *Моисей Кунницъ* изъ Офена.

И подобно драмѣ, и даже еще въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ, въ ново-еврейской поэзіи той эпохи получили право гражданства всѣ другія формы и сюжеты общей лирической поэзіи, начиная съ изреченій Конфуція и кончая одами Горация и народными пѣснями Надовессимовъ. Только религіозно-національный элементъ не былъ культивируемъ этими поэтами, которые всѣ почти были представителями бурнаго прогресса. Поэты, какъ Самуилъ Романелли и Эфраниъ Луццато изъ Италіи; въ Германіи Шаломъ Когенъ, Іоэль Леви, Іегуда Лебъ Бенъ-Зеевъ, который по образцу Иммануила не брезгалъ и скабрёзными сюжетами, Зискиндъ Рашковъ, Іосифъ Тропловицъ, Давидъ Замосцъ, Рафаилъ Фюрстенталь, котораго нѣмецкіе переводы классическихъ произведеній ново-еврейской литературы дѣйствовали оживляющимъ образомъ; въ Голландіи Давидъ Франко Мендесъ, Давидъ Фридрихсфельдъ, біографъ Вессели, и Самуилъ Мульдеръ; во Франціи Моисей Энсгеймъ — и послѣ нихъ многіе другіе вплоть до двадцатыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія культивировали это поэтическое направленіе, которое открыло еврейскому языку новый духовный міръ и создало новый періодъ художественнаго совершенства.

Среди этой толпы поэтовъ выдаются только два писателя, которые могутъ претендовать на болѣе чѣмъ ordinarily значеніе; одинъ изъ нихъ, французъ, — по своему поэтическому дарованію, другой нѣмецъ — по своему глубоко-религіозному чувству. *Елія Галеви* изъ Парижа написалъ только одно стихотвореніе — гимнъ въ честь мира и Бонапарта. Но уже это одно стихотвореніе возвышаетъ его надъ всѣми его современниками. «Не знаютъ чему больше удивляться въ этомъ стихотвореніи Эліи Галеви, великолѣпные образы, живому-ли, увлекательному и въ то же время правдивому изображенію удивительныхъ подвиговъ французской революціи и Бонапарта,

звучному-ли стиху, или же блестящему ново-еврейскому языку, отъ котораго не отказались бы даже Исаия и Корахиды». Другой поэтъ былъ *Соломонъ Паннтеймъ* (1740—1804) изъ Бреславля, который написалъ также еврейскую синонимнику и грамматику. Его элегическая фантазія «*Arbah Kosoth*» (Четыре Бокала), подражаніе Юнговской «Думъ Ночи», составляетъ собою поэтическое размышленіе о мірской суетѣ, что-то въ родѣ «Испытанія Міра» Іедан Певини. Въ высоко-лирической прозѣ онъ изображаетъ четыре чаши—чашу страданія, чашу утѣшенія, чашу Божеской помощи и чашу блага, и оплакиваетъ скоротечность всего земного. Его грустные размышленія находили искреннее сочувствіе и внимательныхъ читателей.

Менѣе значительны были работы по языковеднiю. Вообще одинъ только изъ послѣднихъ членовъ этой школы, *Вольфъ Гейденгеймъ* изъ Редельгейма (1737—1832), далъ что нибудь достойное вниманія. Онъ былъ дѣльнымъ грамматикомъ и насчетомъ, который пріобрѣлъ значительныя заслуги корректными изданіями старыхъ сочиненій и въ особенности молитвеннаго ритуала. Однако, и онъ немногимъ возвышался надъ точкой зрѣнія «Собирателей», которые занимаютъ въ литературѣ лишь подготовительное положеніе и изъ которыхъ ни одинъ не оставилъ послѣ себя сочиненія непреходящаго значенія. Тѣмъ не менѣе было бы несправедливо не признавать заслугъ этихъ мужей, которыя они пріобрѣли своими изданіями старыхъ сочиненій, своими переводами и комментаріями, своими апологетическими произведеніями, своими сочиненіями по воспитанію юношества и, наконецъ, преимущественно исходящимъ отъ нихъ оживленіемъ и обновленіемъ еврейскаго языка. Сѣмена, которыя они посеяли, дали свои всходы, правда, лишь въ позднѣйшей эпохѣ; въ ихъ собственное время они имѣли лишь отрицательное вліяніе, отчуждая представителей традиціи отъ новыхъ идей и представителей прогресса отъ іудаизма. Поэтому болѣе серьезные изъ нихъ съ изумленіемъ увидѣли, какъ уже чрезъ нѣсколько лѣтъ движеніе, ими возбужденное, перешло далеко за поставленную ими себѣ цѣль. Въ 1797 г. «Собиратель» долженъ былъ прекратиться по недостатку сочувствія, хотя Вольфсонъ и выразилъ надежду, что «было бы на самомъ дѣлѣ слишкомъ грустно, если бы мы снова видѣли себя обманутыми въ своихъ надеждахъ, и среди евреевъ всей Германіи не нашлось бы 200 человѣкъ, которые ежегодно жертвовали бы по 2 талера». На дѣлѣ же ихъ не нашлось, и «Новый Собиратель», основанный однимъ берлинскимъ литературнымъ обществомъ и пресвосходно ре-

дактированный Шаломъ Когенъ, не могъ существовать болѣе 3-хъ лѣтъ. Горькія жалобы раздавались со стороны учениковъ Мендельсона на увеличивающееся пренебреженіе къ еврейскому языкознанію въ Германіи, на отчужденіе еврейскаго юношества отъ іудаизма, но они сами немало содѣйствовали этому отчужденію и сами вынуждены были спотрѣть на это отпаденіе, принимающее все болѣе и болѣе широкіе размѣры.

При такихъ обстоятельствахъ весьма естественно, что въ людяхъ, серьезно относившихся къ дѣлу своей вѣры, должно было возбудиться страстное желаніе приблизить іудейство къ господствовавшему тогда идеалу гуманизма и устранить въ немъ все то, что не поддавалось нивелирующей жѣркѣ тогдашняго направленія и шаблону доминирующей «религіи разума», точно никакая особенность не имѣетъ уже права на существованіе. Два сочиненія того времени обязаны своимъ появленіемъ этому стремленію: «Левіаѳанъ» *Саула Ашера* и «Посланіе нѣсколькихъ отцовъ семействъ еврейскаго исповѣданія» *Давида Фридлендера* (1750—1824), одного изъ наиболѣе выдающихся учениковъ Мендельсона, который всю свою жизнь боролся за образованіе и равноправность евреевъ, но котораго дѣятельность принадлежитъ болѣе общей исторіи, чѣмъ исторіи литературы. Его «Посланіе», правда, имѣло своимъ источникомъ страшное по своимъ послѣдствіямъ заблужденіе. Онъ хотѣлъ помириться съ церковью и пожертвовать ей церемоніальными законами іудаизма. На этотъ шагъ и сами христіане посмотрѣли какъ на «измѣну» іуданизму, и священникъ *Теллеръ*, которому посланіе это было адресовано, рѣшительно отвергъ его. Болѣе твердо на почвѣ іудаизма сталъ Саулъ Ашеръ, который еще въ 1788 г. поднялъ свой голосъ въ пользу равноправности и который хотѣлъ установить заключающійся въ 14 параграфахъ «Символь вѣры» вмѣсто существующихъ нынѣ обрядовыхъ законовъ. Но и это предложеніе нашло себѣ такъ же мало сочувствія, какъ и предложеніе Фридлендера. Старики не хотѣли знать никакой реформы, молодымъ же всякая реформа была недостаточно широка; они хотѣли стоять внѣ іудейства и выше его. Разлагающее направленіе захватывало все большіе и большіе круги, и въ берлинской общинѣ, авторитетной и доминировавшей въ дѣлѣ просвѣщенія въ теченіи трехъ десятилѣтій, половина еврейскаго населенія, въ томъ числѣ всѣ потомки Мендельсона, Фридлендера и другихъ представителей этого періода, перешли къ господствующей церкви. «Они похожи были на моль, они такъ долго дѣлали вокругъ пламени, пока оно ихъ не сожгло», — сказалъ Саулъ Ашеръ объ этихъ свободомыслящихъ, а другой писатель того времени

публично заявилъ, что нечего радоваться этой измѣнѣ штандарту. «Это щепки, которыя безжалостно обрубливаютъ отъ неповоротливаго колоссальнаго дерева; самъ же колоссъ становится отъ этого лишь еще болѣе крѣпкимъ».

Писатель, который имѣлъ храбрость высказать такое смѣлое слово въ это время всеобщаго отпаденія, былъ, правда, одинъ изъ достойнѣйшихъ учениковъ Мендельсона. Это былъ *Лазарусъ Бендавидъ* (1762—1832), послѣ Маркуса Герца и Соломона Маймона усерднѣйшій борецъ за Кантовскую философію въ Германіи. Не безъ основанія полагаютъ, что философія Канта, вслѣдствіе того, что она требовала высокой мыслительной способности и нравственнаго осуществленія ея идеаловъ, а также и вслѣдствіе того, что предоставляла свободу пользоваться публично разумомъ на всѣхъ поприщахъ и на первомъ планѣ ставить просвѣщеніе,—что эта философія пользовалась въ еврейскихъ кругахъ такою же популярностью, какъ нѣкогда философія Аристотеля. «Едва-ли найдешь трехъ-четырехъ просвѣщенныхъ еврейскихъ отцовъ семейства, въ особенности изъ молодыхъ,—жалуется Шлейермахеръ,—среди которыхъ не было бы по крайней мѣрѣ одного кантіанца». Но еще болѣе характеристиченъ, чѣмъ эта жалоба, былъ тотъ фактъ, что евреи принадлежали къ наиболѣе усерднымъ представителямъ этой философіи въ Германіи. Бендавидъ своими вѣнскими чтеніями старался сдѣлать ее популярною и въ Австріи и доставить ей болѣе широкое распространеніе въ Германіи при помощи своихъ объясняющихъ эту философію сочиненій. И въ дѣлѣ поднятія духовнаго уровня евреевъ, и въ особенности въ дѣлѣ обученія юношества заслуги его были весьма значительны.

Маркусъ Герцъ (1747—1803), образованный еврейскій врачъ, съ которымъ Кантъ находился въ перепискѣ, также имѣлъ большое вліяніе на своихъ единовѣрцевъ и немало содѣйствовалъ познанію и пониманію этого не легко доступнаго философскаго направленія мысли. Герцъ перевелъ для Мендельсона сочиненіе Менассе бенъ Израиля «Спасеніе Евреевъ» и въ интересѣ просвѣщенія и хорошо знакомаго ему и любимаго имъ іудаизма, боролся противъ христіанскихъ и еврейскихъ предразсудковъ такъ ревностно и съ такимъ знаніемъ дѣла, которыя неминуче должны были внушать уваженіе и противникамъ.

Усерднѣйшимъ приверженцемъ Канта и однимъ изъ оригинальнѣйшихъ явленій тогдашняго времени былъ, несомнѣнно, польскій еврей *Соломонъ Маймонъ* (1753—1800). И онъ также проникнутъ былъ идеями Маймонида и также принадлежалъ къ ученикамъ третьяго Моисея. Какъ всѣ

жаждавшие знания умы тогдашнего времени, и онъ отъ пильпулистическаго изученія Талмуда перешелъ непосредственно къ просвѣтительной философіи. Но такъ какъ этотъ переходъ произошелъ у нихъ непосредственно, скачками, то поэтому большая часть ихъ потерѣла неудачу въ своемъ страстномъ стремленіи добиться истины, и мысль ихъ попадала на опасные ложные пути. Маймонъ представлялъ собою типъ такихъ мыслителей; въ своей интересной для характеристики тогдашней образовательной эпохи «Автобіографіи» онъ самъ ихъ сравниваетъ съ людьми, которые послѣ долгаго изнуренія голодомъ очутились вдругъ за богато-устроеннымъ яствами столомъ: «Они съ жадностью бросаются на блюда и наѣдаются до пресыщенія». Самъ Маймонъ также не достигъ гармонической ясности въ своихъ воззрѣніяхъ, и поэтому и онъ не сдѣлалъ ничего особенно благотворнаго для духовнаго развитія іудаизма. Только первыя его сочиненія «Та'alumoth Chokmah» (Глубины Мудрости) о математической 'физикѣ, сборникъ «Cheschek Schelomo» (Вожделѣнія Соломона) и появившійся впоследствии его комментарий къ «Moreh» принадлежатъ къ еврейской письменности. Въ этихъ сочиненіяхъ онъ все еще стоитъ на почвѣ Маймонидовой философіи и нерѣдко даже обращается для сравненій къ Каббалѣ. Только позже уже онъ, подъ вліяніемъ Канта, высвободился изъ этой сферы мыслей и поднялся до болѣе зрѣлыхъ воззрѣній. Но революція, происшедшая въ его умѣ при этомъ мышленіи, повела не къ внутреннему просвѣтленію его, а, напротивъ, на весьма опасные ложные пути. Изъ еврейскихъ приверженцевъ Канта, онъ, безъ сомнѣнія, былъ самый даровитый, и его позднѣйшія философскія сочиненія представляютъ собою въ этомъ направленіи свидѣтельства мужественно борющагося, остраго и критическаго ума. Но мы тѣмъ менѣе должны умолчать о томъ, что Соломону Маймону приписывали такое же вліяніе на философское развитіе своей собственной родины, какое имѣли Валла, Агрикола, Джордано Бруно и др. — что на самомъ дѣлѣ польскіе евреи позднѣе всѣхъ другихъ пристали къ всеобщему культурному движенію и дольше всѣхъ пребывали въ томъ враждебномъ положеніи по отношенію къ знанію, которое упрочилось еще вслѣдствіе новаго происшедшаго среди нихъ теченія *.

Въ сторонѣ отъ этого философскаго направленія стояли въ то время

* Едва-ли справедливо приписывать Соломону Маймону причину замедленія образованія у польскихъ евреевъ; скорѣе послѣднее обстоятельство находилось въ связи съ общимъ уровнемъ культуры восточной Европы въ прошломъ столѣтіи.

лишь два французских писателя еврейскаго происхожденія—*Давидъ Градисъ* (1742—1811) изъ Бордо и *Исаакъ Пинто* (1715—1787). Градисъ былъ ученикомъ еврейскихъ перипатетиковъ, въ родъ Леви б. Герсона и Нарбони. Но то, относительно чего тѣ едва осмѣливались выражать нѣкоторое сомнѣнiе, то онъ отвергалъ открыто и всенародно, именно—библейское ученiе о сотворенiи мiра и вѣчности матерiи. Этимъ онъ навлекъ на себя упрекъ въ атеизмъ и остался безъ влiянiя на своихъ единовѣрцевъ. Въ противоположность ему, Исаакъ де-Пинто писалъ противъ матеріализма французской философіи того времени, стараясь ослабить основныя ея доказательства съ своей монотеистической точки зрѣнiя. Въ защиту евреевъ онъ написалъ свои «*Reflexions*», направленные противъ нападокъ Вольтера, но эта защита была лучше задумана, чѣмъ выполнена.

Но почти всѣ эти философы стояли уже одной ногой внѣ іудаизма, который они или отвергали или стремились превратить въ умственную религію (*Vernunftreligion*) Канта. Поэтому болѣе глубокаго влiянiя на нихъ еврейскіе современниковъ они не имѣли. А между тѣмъ такое воздѣйствiе могло бы имѣть громадное значенiе, внеся новый элементъ въ стремившееся къ образованiю общество, которое въ послѣднюю четверть восемнадцатаго столѣтія составилось преимущественно изъ образованныхъ и богатыхъ еврейскихъ семействъ въ Берлинѣ.

Надо считать счастливымъ сочетанiемъ, что обновленiе еврейскаго племени шло шагъ за шагомъ съ процвѣтанiемъ нѣмецкой національной литературы. Связь между этими обоими теченiями еще недостаточно разъяснена; но за то вполне признано и доказано самыми выдающимися историками нѣмецкой литературы, что Берлинъ, который сдѣлался тогда столицей нѣмецкаго вкуса, «всѣмъ тѣмъ, чего онъ достигъ въ развитiи общественности и изящной литературы, обязанъ своимъ евреямъ», которыхъ поэтому совершенно вѣрно называли «евреями Фридриха Великаго». И эта заслуга ихъ тѣмъ болѣе выигрываетъ въ своемъ значенiи, когда вспоминаешь трудности, съ которыми приходилось бороться этимъ берлинскимъ евреямъ. Ни Фридрихъ Великій, ни Гете и Шиллеръ, ни Кантъ и Фихте, даже ни Шлейермахеръ и Гегель—не были безусловными друзьями евреевъ и іудаизма, какъ Лессингъ и Гердеръ или Жанъ Поль. Нѣкоторые изъ этихъ философовъ были даже рѣшительными противниками этого племени, которое они знали лишь въ его рабскомъ положенiи и объ историческомъ развитiи котораго они не имѣли еще никакого представленiя.

Когда образованные евреи были поставлены въ безысходное положенiе

выбирать между іудаизмомъ и изящною литературой, между Моисеемъ и Гете, то вѣсы, конечно, должны были склоняться въ пользу нѣмецкаго поэта, звѣзда котораго тогда стала восходить и славу котораго берлинскіе евреи первые провозгласили съ радостнымъ воодушевленіемъ. Мы уже упомянули, что евреи были создателями того тона, который господствовалъ въ берлинскомъ обществѣ. Тонъ этотъ получилъ свое начало и дальнѣйшее развитіе въ ихъ *салонахъ*, и еврейскія женщины были учительницами, которыми молодое поколѣніе жадно внимало, когда онѣ провозглашали славу Гете, между тѣмъ какъ вездѣ слышно было лишь объ Галлерѣ, Гагедорфѣ, Геллертѣ, Эвальдѣ Клейстѣ и тому подобныхъ поэтахъ. Дѣло въ томъ, что христіанскій Берлинъ имѣлъ свои литературныя традиціи; еврейскому же Берлину не доставало ихъ, и онъ поэтому свободно и безпрепятственно могъ выбирать себѣ своихъ героевъ, за которыми онъ карабкался «по пути къ Олимпу».

Между женщинами, задававшими тогда тонъ въ берлинскомъ обществѣ, первое мѣсто занимали три еврейки: *Доротеа Мендельсонъ*, дочь философа, *Рахиль Левинъ*, жена Варнгагена ф. Энзе, и *Генриетта Герцъ*, жена знаменитаго врача Маркуса Герца. Какъ извѣстно, Доротеа впоследствии—по смерти ея благочестиваго отца — сдѣлалась женою философа Фридриха ф. Шлегеля, и вмѣстѣ съ нимъ два раза мѣняла религію. Ея интеллектуальное значеніе было особенно прославляемо—можетъ быть, даже выше, чѣмъ слѣдовало—въ кругахъ берлинскихъ и іенскихъ романтиковъ; въ ней видѣли первообразъ Шлегелевской «Луцинды». И Генриетту Герцъ также, по всей вѣроятности, возвеличили больше за ея красоту, чѣмъ за ея умъ. Но за то Рахиль, эта «маленькая женщина съ великою душой», дѣйствительно имѣла огромное значеніе для своей эпохи.

Она по-истинѣ была Пифеей берлинскаго общества. Наболѣе выдающіеся умы были ея друзьями, цвѣтъ берлинскаго общества составлялъ собою кругъ ея обожателей, юная Германія образовала собою шпалеры ея апостольскихъ вонновъ, а Гете былъ ея богомъ. Ея міровоззрѣніе, все ея бытіе и стремленіе, все ея мышленіе и чувствованіе—суть только отраженіе ея восторженнаго обожанія Гете; ея духовное существованіе зависитъ только отъ него, ея умственный горизонтъ ограниченъ его сочиненіями. Обладая великими духовными дарами, замѣчательнымъ умомъ и необычайно добрымъ сердцемъ, но въ то же время и сильною субъективностью и страстностью, она вращается среди самыхъ странныхъ парадоксовъ: Гете и Фихте были полюсами ея мышленія. Обуреваемая теперь жгу-

чею чувственностью, она вслѣдъ за тѣмъ проникается цѣлою теплотою; сегодня непоколебимой воли атеистка, она завтра съ истическою наступленностью проповѣдуетъ религіозныя истины; здѣсь всего ставить вѣчно женское, а тамъ, смотришь, она уже провозгласила эмансипацію плоти; въ то же время она соединяла въ себѣ эгоизмъ, софистику и страсть, но не слала изъ вѣстѣ въ одну такую была Рахиль, это замѣчательная женщина, смотрѣвшая докъ» какъ на истину, «которая не могла еще найти мѣста для осуществленія и которая насильственно проникаетъ въ свѣтъ и въ неузнанный видъ». Чѣмъ было, тѣмъ могло быть для этой иудейство, то иудейство, которое она видѣла и наковимъ оно являлось въ ея время? Было-ли и оно для нея одною изъ тѣхъ парадоксальныхъ истинъ насильственно проникающихъ въ міръ? Почти что такъ. двойственность того времени, вся великая споръ романтизма звучитъ словами, когда она, въ юные годы свои, говоритъ о иудействѣ. «Такъ, — пишетъ она *Давиду Фейту*, принадлежавшему къ кругу вѣрныхъ берлинскихъ евреевъ, — не представлять, что такое-то существо, проталкивая меня въ міръ, и въ, какъ книжаль, — въ сердце слѣдующія слова: «Ступай, чувствуй, смотри на міръ, и многие на него смотрятъ, будь велика и благородна и вѣчнаго и тебя тоже лишитъ не могу». Одно только забыли сказать иудеямъ!» И вотъ теперь вся моя жизнь — вѣчное истеченіе кровни образъ она, которая «какъ въ хѣсу, выросла безъ религіозности находила все «еврейское узки» и ей не приходило въ голову она «Пленила и еврейка» и должна страдать и терпѣть вѣстѣ единовѣрца. Какъ всѣ эти женщины, какъ Доротея Мендельсон-риетта Герцъ, и она оставила еврейство въ ту эпоху нассонныхъ. Но Рахиль все-таки стояла неоспоримо выше ихъ. Она не уныла ины, и она навсегда сохранила въ себѣ искреннее сочувствіе и племени. Она проникалась «безграничною скорбью», когда черни евреевъ, и въ такіе историческіе моменты призвала опасное влія проникающаго и проповѣдующаго возвращенія къ срединѣ вѣмъ тизма, равно какъ и мартирологъ и историческую миссію иудей такіе моменты она всѣми своими воспоминаніями возвращалась и домъ, клалась «Иохидонъ» (Единны) и отыскивала Сиддуръ (еврейскій молитвенникъ) своей матери, чтобы и въ пожелѣвшихъ страницъ вновь къ жизни душевное настроеніе давно минувшаго времени. I

моментомъ былъ также часъ ея смерти, въ который она, озираясь съ удивительною ясностью на всю свою богатую событіями и перипетіями жизнь, произнесла слѣдующія замѣчательныя слова: «Съ радостнымъ восторгомъ я вспоминаю о моемъ происхожденіи и той связи судьбы, которая соединяетъ древнѣйшія воспоминанія рода человѣческаго съ новѣйшимъ положеніемъ вещей, и сцены отдаленнѣйшихъ временъ и пространствъ. То, что такъ долго было для меня величайшимъ позоромъ, худшимъ горемъ и несчастьемъ, именно—быть еврейкой, ни за какую цѣну не хотѣла бы я теперь отказаться отъ этого!»

Рахиль составляетъ собою типическое явленіе для тогдашняго времени и общества. Поэтому мы должны были нѣсколько подробнѣе остановиться на ея міровоззрѣніи, между тѣмъ какъ всѣ другіе, женщины и мужчины тѣхъ круговъ и салоновъ—въ Берлинѣ и Вѣнѣ—не имѣютъ уже больше никакого отношенія къ еврейству и его литературѣ. Ихъ появленіе важно лишь для характеристики эпохи и того стремленія къ образованію, которое такъ сильно и могущественно развилось среди евреевъ. Въ противѣтъ Гетевскому «Вильгельму Мейстеру», въ своемъ образцовомъ государствѣ не желавшему предоставить евреямъ «участіе въ высшей культурѣ», въ защиту противъ обвиненій Фихте и многихъ нѣмецкихъ враговъ евреевъ, въ родѣ Гратенауэра, Паальцова, Бухгольца и др., германскіе евреи уже могли указать на важные факты, которые представляли собою массу доказательствъ въ пользу ихъ ревностнаго стремленія къ образованію и приобщенію къ общей культурѣ. Если Мендельсонъ еще въ 1755 г. въ своихъ «Философскихъ бесѣдахъ» поднялъ вопросъ — почему нѣмцы все еще находятся подъ ярмомъ французскаго вкуса и «вѣчно иѣняютъ свое золото на золотые блести сосѣдей»; если двадцать пять лѣтъ спустя данцигскій еврей *Лудвигъ Гомперцъ*, въ своихъ «Письмахъ о нѣмецкой литературѣ», пошелъ на самый счастливый тонъ для возраженія на сочиненіе Фридриха Великаго противъ нѣмецкой литературы, произведшій сильное впечатлѣніе на самого короля; если едва десять лѣтъ послѣ этого Соломонъ Маймонъ могъ обратиться къ берлинской академіи съ своимъ «Воззваніемъ къ всеобщей ревизіи наукъ», основныя положенія котораго съ великою признательностью были привѣтствованы даже Кантомъ и Гете; то эти факты—рядомъ со множествомъ другихъ не менѣ выдающихся—безъ сомнѣнія, краснорѣчивѣйшимъ образомъ доказываютъ, что евреи въ самое короткое время успѣли приобщиться къ нѣмецкой культурной домини

Къ этимъ фактамъ слѣдуетъ, конечно, причислить и то, что въ то время,

когда большая часть нѣмецкаго еврейства въ повседневномъ обиходѣ употребляла еврейско-нѣмецкій жаргонъ, что въ это время не только такой еврей какъ Мендельсонъ, представилъ въ своемъ «Федонѣ» образецъ нѣмецкаго стиля, но что и многіе другіе евреи не безъ успѣха выступили какъ поэты на нѣмецкомъ Парнасѣ. Лишь въ 1792 г. появились—изданныя послѣ его смерти Рамлеромъ — стихотворенія *Моисея Эфраима Ку* изъ Бреслава, который, по всей вѣроятности, былъ первымъ евреемъ, взобравшимся на нѣмецкій Парнасъ и который также посвятилъ свою пѣснь страданіямъ своихъ соплеменниковъ. Еще раньше появились «Стихотворенія польскаго еврея» *Исахара Бера Фалькенсона* изъ Газенпота (1771), которыя, однако, получили извѣстность лишь вслѣдствіе рецензіи Гете. Сельдѣтъ спустя *Бенедиктъ Шотлендеръ* изъ Зезена, который еще раньше передалъ на нѣмецкомъ языкѣ изреченія и рассказы изъ *Ганады*, написалъ нѣмецкое дидактическое стихотвореніе «Ноахиду» въ двѣнадцать пѣсняхъ, а десять лѣтъ спустя эльзасскій еврей *Липпманъ Моисей Бюшенталь* изъ Страсбурга сочинилъ свои нѣмецкія пѣсни, отличающіяся скорбными нотами и хорошими мыслями; онъ одинаково хорошо писалъ какъ по еврейски, такъ и по нѣмецки. И въ то время какъ онъ писалъ свою трагедію «Кольцо Соломона», жилъ уже молодой поэтъ, также происшедшій изъ лона іудейства, который впослѣдствіи призванъ былъ сдѣлаться первымъ лирическимъ поэтомъ Германіи послѣ смерти Гете.

Далеко путь отъ нѣмецкихъ поэтовъ къ польскимъ хасидамъ, появленіе которыхъ уже отмѣчено было къ концу прежняго періода. Но если вспомнить, что какъ тѣ, такъ и другіе суть сыны одного и того же племени, родители которыхъ раздѣляли, по всей вѣроятности, одни и тѣ же религіозныя убѣжденія, то, съ одной стороны, ясно станетъ, какой великій шагъ впередъ въ теченіе немногихъ десятковъ лѣтъ сдѣлали нѣмецкіе евреи въ сравненіи съ своими польскими единовѣрцами, а съ другой—и то, что на это новое хасидское движеніе нельзя иначе смотрѣть, какъ на симптомъ измѣнившагося теченія времени. Дѣло ассимиляціи и поглощенія общою культурой для евреевъ славянскаго Востока было затруднено тѣмъ, что они сами стояли выше уровня культуры тѣхъ странъ и, чтобы ассимилироваться съ нею, должны были бы сдѣлать шагъ назадъ. И вотъ, такимъ образомъ, стремленіе къ освобожденію отъ односторонняго польскаго направленія ума проложило себѣ свои собственные пути. И въ этихъ поръ не открытъ еще тотъ первоисточникъ, изъ котораго

посредственно вышло хасидское теченіе. Съ древними хасидани или эссеями они, кромѣ имени, имѣютъ очень мало общаго. И съ саббатіанцами, остатки которыхъ жили въ Польшѣ въ качествѣ франкистовъ, они также едва-ли имѣли что нибудь общее, хотя многіе изъ нихъ, по всей вѣроятности, перешли къ новому сообществу. Оно вѣнь впервые узнали, когда оно обнимало уже довольно обширныя круги и явилось въ Польшѣ изрядною силой. По общему предположенію, основателемъ этой секты считается *Израиль* изъ *Меджибожа*, называемый обыкновенно Бааль-Шенъ (т. е. творящій чудеса заклинаніями во имя Бога), сокращенно—Вештъ. Тайственная, какъ и ея возникновеніе, первоначальная жизнь ея основателя. Рассказываютъ, что въ темныхъ ущельяхъ далеко отстоящихъ отъ человѣческаго пути утесовъ, на одинокихъ берегахъ великихъ рѣкъ открылись предъ нимъ всѣ тайны природы и человѣческаго бытія. Когда онъ затѣмъ поселился въ Меджибожѣ, то уже слылъ чудодѣемъ и святымъ. Но онъ едва-ли имѣлъ намереніе основать новую секту. Онъ только какъ бы инстинктивно чувствовалъ стремленіе удовлетворить потребностямъ души, которая не могла себя находить пищу въ доведенной до апогей пильпулистической діалектикѣ ума. Отсюда произошла его реформа. Если посмотрѣть на эти явленія съ историческою объективностью, то и въ нихъ придется признать парадоксъ, который съ такимъ же правомъ стремится проникнуть въ свѣтъ и занять тамъ свое мѣсто, какъ и нѣмецко-еврейскій романтизмъ. Израиль Бааль-Шенъ и Рахиль Варнгагенъ суть ничто иное, какъ двѣ крайности одного и того же движенія, которое, какъ буря, захватило европейскихъ евреевъ и погнало ихъ по новымъ, далеко отстоящимъ другъ отъ друга путямъ! Какъ тамъ, такъ и здѣсь движеніе возникло изъ реакціи души противъ закона, тамъ, какъ и здѣсь она прежде всего возстала противъ Талмуда, тамъ, какъ и здѣсь она искала воодушевленія, изступленія, мистики. Что оно здѣсь помощью общаго образованія направлено было по путямъ культуры, между тѣмъ какъ тамъ оно вслѣдствіе фанатизма и невѣжества попало на стезю печальныхъ заблужденій,—это болѣе тѣмъ понятно, если сравнить тогдашнее состояніе культуры въ Германіи и въ славянскомъ Востокѣ.

Но лишь при преемникѣ Израиля, *Добъ-Беръ* изъ Межирѣчья, это хасидское движеніе приняло болѣе прочныя формы. Да въ характеристикѣ Соломона Маймона, отыскавшаго хасида въ его волынской резиденціи, оно является какъ бы тайнымъ союзомъ. Беръ первоначально былъ однимъ изъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые въ прошломъ столѣтіи странствовали по всѣмъ странамъ—однимъ изъ нихъ, такъ назыв. *Дубенскій Машидъ*,

Яковъ Дубно своими остроумными рѣчами (дерошами), собранными въ «*Ohel Jakob*» (Шатеръ Іакова), достигъ даже всеобщей извѣстности — и лишь когда онъ проникся хасидскими идеями, то сумѣлъ придать имъ всеобщее значеніе. Онъ творилъ чудеса, онъ возвѣщалъ пророческія видѣнія, онъ довелъ теорію о «цадикѣ» (благочестивый въ совершенствѣ) до такого высшаго развитія, что послѣдній достигъ чуть-ли не вѣнца святости. Въ цадикѣ воплощалась вся жизнь секты. Цадикъ находится въ тѣсной связи съ Богомъ; этимъ путемъ онъ узнаетъ всѣ тайны міра и человѣка; всякое соприкосновеніе съ нимъ приноситъ приверженцамъ этого святого благословеніе и искупленіе. Не стоитъ больше распространяться о принципахъ этой секты. Всѣ ея хорошія, нравственные и философскія идеи взяты изъ талмудическаго еврейства, противъ котораго она возстала. Все же, что она прибавила отъ себя, стояло даже далеко позади старой Каббалы и было ничто иное, какъ пракобѣсіе и обманъ. Предводители ея были или фантастическіе изувѣры или же простые обманщики. Между ними лежала искренняя наивность, невинная глупость руководимыхъ, жертвовавшихъ цадикѣ своими гроши и прислушивавшихся къ его пророчествамъ о будущемъ, кающихся предъ нимъ и проводившихъ вблизи его свои субботы и праздники, лишь бы освѣщаться глоріей его святости.

Основные черты хасидскаго міровоззрѣнія, само собою разумѣется, изложены также въ письменности, но такой, которая стоитъ внѣ всякаго критическаго сужденія. Для исторіи литературы лишь немногія изъ этихъ произведеній имѣютъ нѣкоторую цѣнность — настолько, насколько они даютъ возможность судить о всемъ этомъ болѣзненномъ явленіи. Къ этимъ принадлежитъ книга чудесъ подъ заглавіемъ «*Schibche Habescht*» (Хвалы Бешты), въ которой жизнь Израэля Бааль-Шена и его геройство восхваляются по-истинѣ чудовищнымъ образомъ; собраніе хасидскихъ анекдотовъ внука Бешты, *Нахмана Берислава*; сочиненіе «*Tanjah*», важное для познанія хасидскихъ принциповъ и принадлежащее одному изъ предводителей *Соломону* изъ *Ладъ*, который, впрочемъ, извѣстенъ значительными талмудическими познаніями; нѣсколько сборниковъ хасидскихъ проповѣдей и моральныхъ сентенцій; сочиненіе «*Scha'are Hajjichud we-Haemuna*» (Врата единенія и вѣры), въ которомъ ученикъ упомянутаго Соломона, *Аронъ Галеви*, даже философски изображаетъ хасидизмъ и выступаетъ съ претензіей говорить въ смыслѣ основателя секты и обосновать его ученіе философскою мистикой. Къ нимъ присоединяется масса рассказовъ о чудесахъ, масса легендъ, проповѣдей, моральныхъ книгъ, которыя, соб-

ственно говоря, стоятъ уже внѣ литературы и нерѣдко даже имѣются лишь въ письменныхъ копіяхъ, распространенныхъ среди приверженцевъ того или другого цадика.

При Берѣ изъ Межирѣчья хасидизмъ уже распространился по всей Польшѣ и сосѣднимъ странамъ и насчитывалъ уже до 50,000 приверженцевъ. Даже энергическія мѣры, предпринятые противъ него *Иліей Виленскимъ*, уже не были въ состояніи помѣшать его распространенію. Хасидамъ свойственна была извѣстная соціалистическая черта, которая существенно содѣйствовала распространенію секты. Въ тогдaшнее время различали, по имени ихъ руководителей—*Межирѣчскихъ* и *Карлинскихъ* хасидовъ, послѣднихъ по имени нѣкоего *Арона изъ Карлина*, который выступилъ цадикомъ въ другой польской области и нашелъ себѣ многихъ приверженцевъ. Рядомъ съ нимъ еще словомъ и дѣломъ содѣйствовали распространенію хасидскихъ принциповъ вышеупомянутый *Соломонъ изъ Дядъ* и *Израиль изъ Козаница*—извѣстный какъ маггидъ (проповѣдникъ).

Раздоры, возникшіе между отдѣльными святыми, находившимися болѣею частью въ родствѣ между собою, ничуть, однако, не въ состояніи были мѣшать дальнѣйшему распространенію хасидизма, который, впрочемъ, не стремился вовсе, подобно другимъ сектамъ, къ законодательному отдѣленію отъ своей материнской общины. Вопреки протестамъ первыхъ талмудическихъ авторитетовъ — уже *Іаковъ Эмденъ* подалъ свой голосъ и предостерегалъ противъ хасидскихъ безобразій и *Езекииль Ландау* какъ и *Илія изъ Вильны* преслѣдовали эту секту серьезно и насильственными, — не смотря, далѣе, на преслѣдованіе правительства и еврейскихъ общинъ, хасидизмъ все болѣе и болѣе распространялся между низшими слоями народа, и ему удавалось вовлечь въ свои сѣти серьезныхъ и ученыхъ людей. Все, что въ состояніи были произвести протесты талмудическихъ предводителей—это уничтожить уже въ зародышѣ обнаружившееся было въ Германіи хасидское теченіе, находившееся, впрочемъ, къ польскому хасидизму въ такомъ же отношеніи, какъ мистика *Элеазара изъ Вормса* къ испанской Каббалѣ, и имѣвшее своимъ главою *Натана Адлера* изъ Франкфурта-на-Майнѣ.

Глубокаго духовнаго развитія хасидизмъ не достигъ. Даже его отношеніе къ талмудизму и въ особенности къ раввинскому обрядовому закону было чисто случайное или произвольное. Такъ какъ каждый цадикъ былъ самодержцемъ въ своемъ кругу, то онъ могъ издавать и самостоятельныя повелѣнія. Поэтому съ величайшею наивностью игнорировали весьма важ-

ныя предписанія религіознаго кодекса; по собственному произволу они ввели у себя сефардскій молитвенный ритуалъ и постановили такія опредѣленія, которыя даже въ Германіи были предметомъ продолжительной борьбы между приверженцами старины и реформистами. Но и въ этомъ отрицаніи противъ закона не видно никакого цѣльнаго логическаго принципа. Въ настоящее время хасидизмъ властвуетъ во всей Польшѣ и Литвѣ * и нашелъ себѣ даже доступъ въ Россію, Венгрію, Галицію и Буковину. Его предводители, называемые *Реббе*, суть по прежнему чудодѣи и изувѣры; только немногіе изъ нихъ, занимаясь Талмудомъ или своими научными работами, пріобрѣли право на религіозное руководство. Одновременно съ этимъ, хасидизмъ внесъ неизмѣримую смуту въ общинахъ, задержавъ религіозное развитіе въ славянскихъ земляхъ, а общее развитіе повелъ на ложные пути. Ибо представители традиціи были убѣждены, что они, какъ въ виду этого, такъ и въ виду господствовавшаго въ Германіи теченія, должны тѣмъ крѣпче держаться старины и тѣмъ энергичнѣе отвергать всякое неотступное требованіе духа времени, какъ нѣчто опасное для религіи.

Изъ всѣхъ отступленій, встрѣчающихся въ исторіи еврейской религіи, отъ древнихъ эссеевъ и до борцовъ луріановской Каббалы, самыми прискорбными являются саббатіанизмъ и хасидизмъ. Послѣдній даже должно считать наиболѣе вреднымъ. Дѣло въ томъ, что въ то время, какъ саббатіанское теченіе выстѣ съ франкистами вырвано было изъ почвы іудаизма, хасидское теченіе осталось внутри еврейской религіозной общины, произвело тамъ такія опустошенія и вызвало въ жизни такія отношенія, конца которыхъ не видно и понынѣ. Господство его нынѣ, какъ и столѣтіе тому назадъ, обнимаетъ собою царство мрака и суевѣрія.

Но какъ вообще жизнь часто уравниваетъ враждебныя крайности лежащими между ними явленіями, такъ и въ эту эпоху между школой Мендельсона въ Германіи и хасидизмомъ въ Польшѣ стояли приверженцы традиціи, которые одинаково отвергали оба эти теченія и видѣли благо будущаго лишь въ строгомъ охраненіи стараго іудейства. Ихъ появленіе, ихъ твердыя, послѣдовательныя дѣйствія, ихъ ученость и непоколебимость характера—вынуждали себѣ безусловное уваженіе у каждаго и даже у тѣхъ, которые усматривали въ ихъ дѣятельности опасность для дальнѣй-

* Это утвержденіе автора сильно преувеличено.

шаго развитія. Да, положительно можно сказать, что, въ эту эпоху бури и потока, они одни твердо стояли на своемъ мѣстѣ и дѣйствовали съ опредѣленною цѣлью.

На литературное развитіе еврейскаго племени они едва-ли имѣли значительное вліяніе. Только нѣкоторые изъ нихъ создали что нибудь новое, большая же часть пошла по путямъ прежнихъ писателей и изученіе Талмуда и религіозной науки проявили лишь новыми дополнительными комментаріями, кодексами и книгами респонзъ. Между первыми, кромѣ учителя Мендельсона *Давида Френкеля*, уже упомянутого нами какъ комментаторъ Талмуда іерусалимскаго, надо отиѣтитъ еще въ числѣ современниковъ: *Іосифа Теотима* (1793) въ Львовѣ, комментарій котораго къ ритуальному кодексу Іосифа Каро, подъ заглавіемъ «Pri Megadim» (Роскошный Плодъ), пользовался большимъ уваженіемъ; *Соломона Коена* въ Фюртѣ; *Рафаила Коена* — уже упомянутого нами при изложеніи борьбы противъ Мендельсоновскаго перевода Пятикнижія — новеллы котораго къ талмудическимъ трактатамъ достигли громадной извѣстности; *Іакова Лиссу*, комментарій котораго къ правовымъ предписаніямъ ритуальнаго кодекса Каро подъ названіемъ «Chawoth Da'ath» (Объяснительныя Мысли) весьма извѣстенъ, но который главнымъ образомъ приобрѣлъ знаменитость своимъ молитвенникомъ, заключающимъ въ себѣ всѣ обрядовыя предписанія въ краткомъ и наглядномъ изложеніи; *Элеазара Флеклеса* въ Прагѣ, остроумнаго проповѣдника и ученаго; *Самуила Коллина* (1806), также издаваемаго весьма распространенный подробный комментарій къ Шулханъ-Аруху подъ названіемъ «Machzith Haschekel» (Пол-якля); но особенно заслуживаетъ вниманія *Исаія Берлинъ* въ Бреславлѣ, называемый также *Пикъ* (1798), одинъ изъ первыхъ обратившій все свое вниманіе на критику текста и въ своихъ глоссахъ и замѣчаніяхъ къ Мишнаѣ, Талмуду, Таргуну, Аруху и Шемльтотъ обнаружившій остроумный критическій взглядъ и громадное знаніе.

Въ слѣдующемъ поколѣніи, принадлежащемъ къ первой половинѣ нынѣшняго столѣтія, всеобщаго уваженія достигли лишь весьма немногіе изъ представителей старой талмудической учености. Между ними первое мѣсто занимаетъ *Мордохай Бенетъ* (1756—1820) или Бенедиктъ въ Никольсбургѣ, *Акиба Эеръ* (1761—1837) въ Познани и его зять *Моисей Соферъ* (1762—1839) въ Прессбургѣ. Всѣ трое были остроумные талмудисты, новеллы и правовыя сентенціи которыхъ совершенно справедливо ставятъ на ряду съ замѣчательнѣйшими твореніями галахической литера-

туры и которые чистотою своего характера и искреннимъ благочестіемъ возбуждали всеобщее уваженіе даже въ тогдашнее время, мало расположенное къ ихъ идеаламъ. Въ борьбѣ противъ реформистскихъ стремленій этой эпохи они стояли въ первыхъ рядахъ. Въ этомъ отношеніи особенно культурно-историческій интересъ возбуждаютъ правовыя сентенціи послѣдняго изъ этихъ трехъ раввиновъ, извѣстныя подъ названіемъ «Chatham Sofer» (Печать Писаря) *.

Тѣмъ не менѣе поднять на новую вышину изученіе Талмуда они не были въ состояніи, да и создать что либо новое въ галахической литературѣ они могли лишь настолько, насколько разнообразныя столкновенія, возникшія изъ вступленія евреевъ въ общую культурную жизнь, требовали упорядоченія съ точки зрѣнія религіознаго законодательства. Они стояли вдали отъ школы Мендельсона, но къ хасидизму они относились весьма холодно. Но направленіе ихъ тѣмъ не менѣе остается доминирующимъ до первой четверти XIX вѣка, когда изъ всѣхъ теченій предшествовавшей эпохи, изъ галахическаго изученія религіозной науки, изъ поэтическихъ и грамматическихъ изслѣдованій школы Мендельсона и изъ всеобщаго стремленія къ образованію передовыхъ современниковъ—образовалось третье теченіе, въ которомъ отразился образъ будущей еврейской умственной жизни.

Наука іудейства.

Тяжкій кризисъ разразился надъ іудействомъ. Не медленными, постепенными и почти незаметными переходами, какъ совершается развитіе природы, а быстрыми скачками двигается въ крайностяхъ прогресса освобожденный отъ цѣпей умъ. Далеко за предѣлы скромныхъ реформъ, затѣянныхъ отдѣльными плохими строителями, трудившимися надъ починкою крыши, чтобы удержать колеблющійся фундаментъ, далеко за эти предѣлы перешагнуло тогдашнее поколѣніе. И разсудительные мужья изъ школы Мендельсона сами признавали, что роковая пропасть отдѣляетъ молодое поколѣніе отъ традицій прежнихъ поколѣній,—пропасть, чрезъ которую невозможно переложить мостъ. Все старое было защищаемо одною только старою гвардіей, которая «умираетъ, но не сдается», между тѣмъ, какъ для новыхъ и новое все еще было недостаточно ново. Характеристичнѣе всякихъ разъясненій является уже упомянутый фактъ, что въ теченіе трид-

* Заглавіе *Хатамъ Соферъ* составлено изъ сокращенныхъ словъ *Хидуше Тора* *ратъ Моше Соферъ* (Новеллы Моисея Софера къ Торѣ). Ред.

дѣти лѣтъ со времени смерти Мендельсона половина еврейской общины въ Берлинѣ перешла къ господствующей церкви и въ томъ числѣ почти всѣ дѣти и внуки исчисленныхъ нами новаторовъ и реформистовъ.

И Берлинъ приобрѣлъ тогда доминирующее вліяніе въ дѣлѣ крещенія en masse. Реформа богослуженія, поведшая къ основанію въ Гамбургѣ въ 1817 г. храмовой общины, проповѣдникъ которой впервые публично отказался отъ обрядовыхъ законовъ, нашла себѣ подраженіе въ Лейпцигѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Вѣнѣ и др. мѣстахъ. Но она была лишь начальныиъ, застѣнчивыиъ шагомъ къ лучшему—къ познанію, къ возврату. Ей недоставало солиднаго историческаго базиса, научной подкладки. Точно также и другія попытки къ поднятію іудейства и къ доставленію ему уваженія среди самихъ евреевъ остались тщетными. Два журнала на нѣмецкомъ языкѣ—*«Sulamith» Давида Френкеля* и *«Jedidiah» Иереміи Гейнемана*—дѣйствовали лишь въ тѣсномъ кружкѣ; они были такого же почти характера, какъ журналъ *«Moralische Wochenschriften»*. Литература состояла изъ беллетристическихъ произведеній, лишенныхъ поэтическаго содержанія, и изъ статей въ пользу эмансипаціи и противъ умножавшихся юдофобовъ. И эти статьи не имѣли ни особеннаго достоинства, ни тѣмъ болѣе глубокаго значенія для развитія борьбы. Лишь съ появленіемъ такихъ проповѣдниковъ, какъ *Готтольдъ Саломонъ* (1789—1862) и *Эдуардъ Клей* въ Гамбургѣ, *Исаакъ Ной Мангеймеръ* (1793—1865) въ Вѣнѣ, которые, вооруженные современныиъ образованіемъ и великимъ ораторскимъ дарованіемъ, выступили въ защиту іудейства и его правъ, возбудилось религиозное чувство среди образованныхъ, которые до тѣхъ поръ стыдились своей вѣры и своихъ соплеменниковъ.

Переходъ отъ этого самоуваженія до самоосвобожденія былъ уже дѣломъ естественнаго внутренняго стремленія, усиливавшагоса еще тогдашними событіями. Снова раздавались въ Европѣ крики юдофобіи, которые умолкли-было въ вѣкъ просвѣщенія; пер-пер было ея лозунгомъ какъ въ литературѣ, такъ и въ жизни. Тогда въ энергическихъ умахъ возникла мысль повести евреевъ къ культурѣ путемъ внутреннииъ, самоосвобожденіемъ и развитіемъ науки. И эта мысль имѣла важныя послѣдствія. 17 ноября 1819 г. трое вдохновенныхъ молодыхъ людей основали въ Берлинѣ *«Общество культуры и науки евреевъ»*, стремленіе котораго состояло ни болѣе, ни менѣе какъ въ томъ, чтобы «пріобщить евреевъ современности и государствамъ, среди которыхъ они живутъ, помощью внутренняго образовательнаго процесса». Основателями общества были

Эдуардъ Гансъ, Монсей Мозеръ и Леопольдъ Цунцъ. Эдуардъ Гансъ былъ выдающійся юристъ и одинъ изъ самыхъ ревностныхъ представителей философіи Гегеля; Монсей Мозеръ былъ философски образованный купецъ, «роскошное изданіе настоящаго человѣка, эпилогъ къ Натану Мудрону»; Леопольдъ Цунцъ же былъ молодой еврейскій ученый, который уже съ успѣхомъ дѣйствовалъ въ Берлинѣ въ качествѣ проповѣдника, и въ маленькомъ сочиненіи «Нѣчто о раввинской литературѣ» (1818) въ рельефныхъ и твердыхъ чертахъ впервые набросалъ картину еврейской литературы. Къ этимъ тремъ инициаторамъ, представлявшимъ собою такіе образцы всѣхъ направленій тогдашняго времени, присоединились многіе просвѣщенные умы во всей Германіи, которыми симпатичны были тенденціи общества, какъ напр., *Генрихъ Гейне, Иосифъ Леманъ, Г. Рубо, Иммануилъ Вольвилъ, Людвигъ Маркусъ*—изъ среды молодежи, и *Давидъ Фридендеръ, Израиль Якобсонъ и Лацарусъ Бендавидъ*—изъ стараго поколѣнія. Первымъ произведеніемъ этого общества былъ «Журналъ для науки іудейства» (1822), которымъ руководилъ Цунцъ. Уже руководящая статья первой книжки, написанная Иммануиломъ Вольвилемъ, совершенно ясно опредѣлила понятіе науки іудейства, задача котораго должна состоять въ томъ, «чтобы изобразить іудейство, во первыхъ, исторически—какимъ образомъ оно постепенно развивалось и сложилось съ теченіемъ времени; во вторыхъ, философски—сообразно его внутренней сущности и его понятію; обоимъ этимъ изложеніямъ должно предшествовать филологическое познаніе литературы іудейства».

Согласно этой программѣ, въ новомъ журналѣ главными предметами являлись филологія, исторія и философія, какъ три наиболѣе важныхъ момента еврейской науки, между тѣмъ какъ сама эта наука рассматривалась какъ вѣтвь науки общей, которая, какъ связующее звено, призвана объединить все человѣчество. Въ этомъ смыслѣ были составлены отдѣльныя статьи сотрудниковъ журнала, между которыми статья «Раци» Леопольда Цунца особенно выдается. Тутъ въ первый разъ была набросана картина жизни еврейскаго ученаго во всѣхъ его отношеніяхъ и со всѣми вспомогательными средствами новѣйшей науки. Такой принципъ долженъ былъ дѣйствовать зажигающимъ образомъ, и хотя журналъ, какъ и самое общество, закрылся послѣ непродолжительнаго существованія, тѣмъ не менѣе сѣмена, разброшенные, достигли многообѣщающаго разцвѣта. Высокопарныя культурныя идеи «Молодой Палестины» были, правда, лишь воздушными замками; имъ недоставало религіознаго воодушевленія іудействомъ, которое

они истолковывали себя по учениям Гегеля, жившего в свою очередь, как полвека назад Кант, многочисленных горячих почитателей между устремившимися к университетам массами еврейской молодежи. Вдобавок сам капитан Эдуард Ганс — вопреки основному орденскому принципу — первый оставил тонущий корабль и спасся в безопасную пристань. Таким образом, после безшумного и беззвучного распада общества, возбуждавшего-было во всех странах самые сильные надежды, виды будущего были, собственно говоря, еще мрачнее прежнего для исповедующих еврейскую религию. Старики все стояли в стороне от культурного движения, злобствуя на него за то, что оно принесло столько вреда иудаизму, а новые или не понимали иудаизма и стыдились публично признавать это, или же, лишённые всякого чувства патризма, возставали против него. В эти мрачные дни один из основателей общества написал своему отчаявавшемуся другу следующие замечательные слова: «Общество умерло не так, как умирают все специальные общества, а оно никогда не существовало. Нашлось 5—10 вдохновенных людей, которые, подобно Моисею, надвинулись на дальнейшее разветвление этого духа. Это было заблуждение. Одно, что осталось из этого набула (потопа), это — *наука иудаизма*; ибо она живет, хотя в течение столетий никто для нея не шевельнул и пальцем. Я сознаюсь, что, рядом с покорностью суду Божию, занятие этою наукой составляет мое утешение и мою опору. На меня самого эти бури и заключения не должны иметь никакого влияния, которое могло бы меня привести в противоречие с самим собой. Я сделал то, что считал своею обязанностью. Когда я видел, что проповедую в пустыне, то перестал проповедывать, но не с тобой, чтобы изменить содержание моих слов.... Членам общества ничего больше не остается как действовать верно для самих себя в своем тесном кружке и дальнейшее предоставить Богу».

Тот, кто написал эти достопамятные слова, *Леопольд Цунц* (1794), был не только основателем этой науки иудаизма, но оставался и ее главным представителем, так как принятое им направление уже нашло себе вездѣ многих усердных и даровитых приверженцев. «Человек слова и дела, он создавал и действовал так, где другие мечтали и малодушно погибали». Уже в 1818 г. он силою руки набросил линию того пути, по которому должна идти научная разработка почвы еврейской литературы. Четыре года спустя, он в своей статье о Раше представил образец научной биографии с культурной и историко-лите-

ратурной точки зрѣнія. Затѣмъ наступило мрачное время потопа, въ теченіе котораго Цунцъ удалился въ свой уединенный отъ міра ковчегъ, чтобы тамъ создать для будущаго твореніе, которое должно быть причислено къ замѣчательнѣйшимъ произведеніямъ не только еврейской, но и общей литературы. Это именно его «*Gottesdienstliche Vorträge der Juden*» (Богослужебныя проповѣди евреевъ). Мастерскою рукою онъ пролагаетъ себѣ путь чрезъ первобытный лѣсъ Гагады, который онъ превращаетъ въ уютный садъ. Его стремленіе состояло въ томъ, чтобы доказать, что во всѣ времена живое слово поученія было весьма популярно въ Израилѣ. Его ясный умъ, обладавшій способностью легко обобщать предметы и упорядочивать ихъ, внесъ свѣтъ и ясность «въ темныя шахты Гагады». Произведеніе его было по-истинѣ классическое и авторитетное и для будущаго времени. И если Цунцъ впоследствии не создалъ уже такого произведенія, которое могло бы сравниться съ этимъ или превзойти его, то тѣмъ не менѣе и его позднѣйшая дѣятельность имѣла громадное значеніе и полное научное достоинство. Въ своихъ «*Gottesdienstlichen Vorträgen*» онъ изобразилъ то развитіе, которое слово поученія получило въ Израилѣ въ теченіе болѣе двухтысячелѣтняго періода; въ послѣднихъ же трехъ своихъ сочиненіяхъ онъ изложилъ тѣ пути, по которымъ въ теченіе этого же періода шло слово поученія чрезъ еврейскую богослужебную поэзію. Чѣмъ смѣлѣе страсть къ новаторству подкапывалась подъ основы богослуженія, чѣмъ рѣшительнѣе она выступала противъ еврейскаго языка, составляющаго связующее звено между евреями всѣхъ странъ, тѣмъ воодушевленнѣе выступалъ Цунцъ защитникомъ этой богослужебной поэзіи, сокровища которой онъ тщательно собиралъ, историческое развитіе которой онъ рисовалъ съ наукою и судьбы которой онъ излагалъ предъ молодыми поколѣніемъ, какъ отраженіе судебъ самого Израиля: «*Die synagogale Poesie des Mittelalters*» (Синагогальная поэзія среднихъ вѣковъ), «*Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*» (Обряды синагогальнаго богослуженія) и наконецъ «*Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*» (Литературная исторія синагогальной поэзіи)—вотъ тѣ три сочиненія, въ которыхъ Цунцъ положилъ работу цѣлой жизни... Въ промежуткахъ онъ создалъ многія другія, не менѣе цѣнныя и важныя работы, и между прочимъ его «*Zur Geschichte und Literatur*» (Къ исторіи и литературѣ), въ которой онъ ясно и наглядно излагаетъ наименѣе извѣстныя части еврейской литературной исторіи и различные этюды, переводы и т. п., которые нынѣ всѣ соединены въ трехъ томахъ «Полнаго Собранія» его сочиненій.

Если обозрѣть всю дѣятельность этого мужа, которую мы могли представить здѣсь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, то мы получимъ слѣдующіе главные моменты, которые имѣютъ самое рѣшительное значеніе для будущаго: Цунцъ впервые смѣлымъ взоромъ обнялъ всю область еврейской литературы и опредѣлилъ границы ея развитія. Онъ отдѣльные разбросанные этюды и работы поднялъ на степень науки, которая встрѣчена была съ уваженіемъ во всѣхъ ученыхъ кругахъ. Онъ съ замѣчательною непоколебимостью характера, въ эпоху всеобщаго бѣгства отъ своего знамени, остался вѣренъ «великому капризу его души» и своею жизнью сдѣлался образцомъ для будущихъ поколѣній. Онъ творецъ научнаго стиля въ еврейской литературѣ. Онъ самъ писалъ эпиграмматически-острымъ и зеркально-яснымъ слогомъ, образовательно дѣйствовавшимъ на современниковъ и потомство. Онъ содѣйствовалъ реформѣ, доказавъ историческое развитіе внутри еврейства, но онъ въ то же время укрѣплялъ преданность вѣрѣ, показывая молодому Израилю въ яркомъ свѣтѣ достоинство его религіи, его духовныхъ сокровищъ и его богослужебной поэзіи. Такимъ образомъ произошло развитіе, произведшее великій переворотъ въ идеяхъ объ еврействѣ среди какъ евреевъ, такъ и не-евреевъ. Онъ училъ своихъ единовѣрцевъ самопознанію и внушалъ имъ самоуваженіе. Это непреходящая заслуга, которая ставитъ имя Леопольда Цунца на ряду съ самыми выдающимися въ исторіи еврейской литературы.

И эта заслуга нисколько не умаляется тѣмъ, что рядомъ съ Цунцомъ и съ другой стороны почти одновременно открывались пути для того новаго развитія. Еще до основанія Общества культуры, молодой поэтъ *Соломонъ Левизонъ* (1789 — 1822) изъ Моора въ Венгріи далъ интересную картину историческаго развитія отъ эпохи изгнанія до настоящаго времени, набросанную поэтическими красками въ его «Чтеніяхъ о новѣйшей исторіи евреевъ». Независимо отъ Общества культуры и еврейскій врачъ въ Парижѣ *Иосифъ Салвадоръ* (1796—1873) въ своей «Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu» (Исторія учрежденій Моисея и еврейскаго народа) попытался представить въ остроумной формѣ историко-философскую конструкцію еврейской исторической жизни, между тѣмъ какъ нѣмецкій ученый *Исаакъ Маркусъ Гостъ* (1793 — 1860) въ своей «Исторіи евреевъ со времени Маккавеевъ» взялся изобразить съ нѣмецкою основательностью историческое развитіе евреевъ. Но эти и имъ подобныя сочиненія *Петра Беера*, *Леона Галеса* и др. были только слабыми попытками, которыя впослѣдствіи были значительно исправлены и

превзойдены самими авторами ихъ. Въ послѣдствіи Салвадоръ въ своей «*Histoire de la domination Romaine en Judée*» (Исторія римскаго господства въ Іудеѣ) и Іостъ въ своей «*Исторіи іудейства и его сектъ*» дали свѣту гораздо болѣе важныя и значительныя труды. Но всѣхъ ихъ значительно превзошелъ ученый, происходящій изъ той страны, куда изученіе укрылось, отъ бурь новаго времени, на которую привыкли косо смотрѣть съ тѣхъ поръ, какъ хасидское теченіе получило тамъ такое господство. Мужъ этотъ былъ *Соломонъ-Іуда Рапопортъ* (1790—1867) изъ Львова.

Умственное движеніе новаго времени не прошло безслѣдно и для восточныхъ евреевъ. Именно тотъ гнетъ, который производили строго-ортодоксальныя талмудическія партіи и фанатическій хасидизмъ, вызвалъ тамъ оппозицію, сначала, разумѣется, выступавшую весьма застенчиво, но въ послѣдствіи — рѣшительнаго значенія. Благородный нецензуръ *Іосифъ Перль* въ Тарнополь (1773 — 1839) положилъ этому начало. Онъ основывалъ училища, поощрялъ просвѣщеніе, ремесла и земледѣліе между евреями и выступилъ противъ хасидизма и его злоупотребленій. Его сочиненіе «*Megalleh Temirin*» (Раскрыватель Тайнъ)—это остроумная сатира противъ хасидизма и по своему значенію не безъ основанія можетъ быть поставлена на ряду съ знаменитыми «*Письмами темныхъ людей*». Менѣе практическое чѣмъ духовное значеніе имѣлъ современникъ его *Нахманъ Крохмаль* (1785—1840) изъ Бродъ. Крохмаль былъ глубокій мыслитель, одинъ изъ тѣхъ тихихъ мучениковъ борьбы за идею, которыхъ немало въ еврейской литературѣ. Импульсы, отъ него исходившіе, были гораздо сильнѣе его собственныхъ произведеній, съ которыми онъ стѣснялся выступать предъ своими современниками. Лишь послѣ его смерти появилось его сочиненіе: «*Moreh Nebusche Nazeman*» (Путеводитель заблудшихся современниковъ), заключающее въ себѣ смѣлыя религіозно-философскія и историческія изслѣдованія, которыя должны были произвести продолжительное дѣйствіе. Среди ихъ нельзя не вспомнить поэта, который изъ тѣсныхъ рамокъ той страны поднялся на высоту нѣровозврътнѣя, ставящую его на ряду съ наиболѣе свѣтлыми фигурами поэтовъ Іудеи. Мы говоримъ объ *Исаакѣ Эртерѣ* (1792—1851) изъ Пженисля, работы котораго собраны въ сочиненіи «*Nazofeh*» (Прорицатель) и далеко превосходятъ всѣ творенія ново-еврейской поэзіи. Эртеръ былъ насторожъ въ поэтической прозѣ, юмористической и серьезной, одинаково смѣлъ и великъ въ сатирѣ и во вдохновеніи, и притомъ въ своихъ мысляхъ и чувствахъ вполне проникнутъ еврейскимъ духомъ. Его сатира противъ хасидизма есть самое остроумное и

мое рѣзкое, что въ этомъ родѣ произвела ново-еврейская поэзія. Его эстетическія произведенія коренились въ іудействѣ и тѣмъ не менѣе были исполнены глубочайшихъ и прекраснѣйшихъ идей новѣйшаго времени.

И изъ среды этихъ галиційскихъ гуманистовъ произошелъ мужъ, который современно съ Цунцомъ имѣлъ сдѣлаться творцомъ новой еврейской науки. въ журналѣ «*Bikkure Haim*» (Первенцы Времени), который съ 1820 издавалъ въ Вѣнѣ уже упомянутый нами Шаломъ Когенъ *, Рапопортъ, начиная съ 1829 г., обнародовалъ рядъ біографій наиболее выдающихся представителей еврейской литературы, а именно: Саадія, Натана б. Іехіэля аин, Елеазара б. Калира, Хананеля и Нисима б. Іакова, которые во всѣхъ научныхъ кругахъ обратили на себя всеобщее вниманіе и проложили новые пути. Значеніе этихъ твореній прежде всего заключалось въ томъ фактѣ, что Рапопортъ былъ ученый талмудистъ. Онъ училъ, такимъ образомъ, какъ пользоваться богатою сокровищницей Талмуда для еврейской науки. О немъ по-истинѣ можно сказать: онъ снова возвращалъ почеть Талмуду, который привыкли считать источникомъ всѣхъ несчастій, разразившихся надъ евреями. Историческая метода, которую тогда приѣмали ко всѣмъ наукамъ и которая не торопится дойти до корня вещей, а старается внимательно слѣдить за процессомъ возникновенія явленій, до ихъ источника, настерски приѣняема была Рапопортомъ и къ еврейской исторіи. Въ этомъ счастливомъ соединеніи талмудическаго и общаго знанія, остроумныхъ комбинацій и исторической критики и заключается то значеніе, которымъ Рапопортъ пользовался у современниковъ въ теченіе всей его жизни. Это счастливое сочетаніе совершенно разнородныхъ образовательныхъ элементовъ придавало всѣмъ его работамъ особенную прелесть, въ особенности въ то время, когда такого рода сочетаніе считалось два-ли возможнымъ. И при всемъ томъ Рапопортъ, кромѣ этихъ біографій, изъ которыхъ каждая отдѣльно можетъ быть названа художественнымъ произведеніемъ, успѣлъ издать лишь первую часть грандіознаго сочиненія реальной энциклопедіи Талмуда, подъ названіемъ «*Erech Millin*» (Мѣра Словъ). Но за то онъ обнародовалъ многочисленныя статьи въ начинавшихъ выходить еврейскихъ журналахъ и, кромѣ того, велъ обширную научную корреспонденцію. Рапопортъ составлялъ собою плодотворное дополненіе къ Цунцу. Послѣдній исходилъ изъ точки зрѣнія нѣмецкаго, а пер-

* С. Когенъ былъ только въ началѣ редакторомъ; его скоро замѣнили Л. Гейтелесъ, И. С. Реджіо и др.

вый изъ точки зрѣнія образованія талмудическаго, но оба пришли къ одной и той же цѣли, которую они намѣтили себѣ съ самаго начала: къ научному изслѣдованію и научному изображенію іудаизма. Если Рапопортъ не обладалъ достаточною смѣлостью, чтобы установить послѣдніе выводы строго-безпристрастнаго изслѣдованія, то это слѣдуетъ приписать его происхожденію и тѣмъ обстоятельствамъ, среди которыхъ онъ жилъ. Но нельзя не признать, что наука, которой онъ посвятилъ всю свою жизнь, онъ все-таки оказалъ немаловажныя услуги, пользуясь лишь съ крайнею осторожностью всомогательными средствами историко-критической методы.

Это была счастливая случайность, что въ то время, когда интересъ къ іудаизму повсюду заглохъ, нашелся еще третій изслѣдователь, который вмѣстѣ съ Рапопортомъ и Цунцомъ прокладывалъ путь къ еврейской наукѣ. И этотъ изслѣдователь происходилъ изъ Италіи, изъ той страны, гдѣ традиціи классическаго прошлаго въ тиши все еще продолжали дѣйствовать, и изъ фамиліи, которая уже раньше дала еврейской литературѣ столь выдающихся мыслителей и поэтовъ. Это былъ *Самуилъ-Давидъ Луццатто* (1800—1865) изъ Триеста. И Луццатто также прежде всего былъ поэтомъ; онъ также владѣлъ въ совершенствѣ еврейскимъ языкомъ. Но настоящимъ полемъ его дѣятельности были изслѣдованіе Библии и исторія литературы. Луццатто былъ изслѣдователь живой, остроумный и самостоятельный. Въ немъ было нѣчто, напоминающее свободныхъ итальянскихъ изслѣдователей эпохи Возрожденія, въ немъ виталъ духъ Азаріи де-Росси; онъ былъ въ одно и то же время и свободолюбивъ, и благочестивъ, и кромѣ того обладалъ рѣдкимъ дарованіемъ основательнаго и яснаго обнинанія предмета. Судьба, благопріятствовавшая и переживавшая съ мѣста на мѣсто произведенія еврейской письменности, собрала въ Италіи большую часть ихъ, и наиболѣе важную. Такимъ образомъ, Луццатто представилась возможность богато черпать изъ духовнаго кладезя прошлой цвѣтущей эпохи и осѣщать его во всѣхъ отношеніяхъ. Однако, любовь къ героямъ духа отнюдь не увлекла его къ слѣпому имъ поклоненію. Напротивъ, нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ Маймонида и Ибнъ Эзра, онъ даже подвергалъ уже черезчуръ рѣзкой, едва-ли даже не несправедливой критикѣ. Свою особенную любовь онъ перенесъ на Іегуду Галеви, стихотворенія котораго онъ впервые собралъ и романтическая философія котораго особенно была по душѣ набожному итальянцу. Луццатто работалъ на всѣхъ поприщахъ еврейской науки, надъ библейскою экзегетикой, къ которой онъ относился совершенно безпристрастно, надъ исторіей, въ которой онъ обнаруживалъ

здравый критическій взглядъ, надъ литературною исторіей, но главнымъ образомъ—надъ грамматикой и Таргумани, которыхъ онъ сдѣлалъ доступными научному пониманію. Отъ такого тріумvirата изслѣдователей, какъ Луццатто, Цунцъ и Рапопортъ, можно было ожидать, что они въ состояніи будутъ оживить въ сердцахъ его послѣдователей заглушную-было любовь къ іудаизму и очистить для слѣдующихъ поколѣній засыпанные пути къ наукѣ. И на самомъ дѣлѣ, со времени появленія этихъ мужей занѣмается возрожденіе еврейской науки, успѣхи и задачи которой до сихъ поръ не могутъ считаться оконченными, но дѣйствіе которой на само іудейство было самое благотворное. Съ оживленіемъ этой науки похоронено было то время, когда все спасеніе видѣли въ одностороннемъ отрицаніи, а спасеніе это искали внѣ круга единовѣрческаго союза, когда стыдились быть и называться евреями.

Но рядомъ съ учеными, доставившими своимъ единовѣрцамъ возможность понять сущность и основныя ученія іудаизма и ходъ его историческаго развитія, величайшая заслуга въ дѣлѣ возбужденія самоуваженія среди германскаго еврейства принадлежитъ смѣлому борцу за гражданскую свободу евреевъ *Габріэлю Риссеру* (1806—1860) изъ Гамбурга, который впервые возвратилъ почетъ и уваженіе имени «еврей». Риссеръ былъ нѣмецъ и еврей, пламенный патріотъ своей родины и энергическій защитникъ своего племени. Ни одной іотой изъ еврейскаго вѣроученія онъ не хотѣлъ жертвовать за гражданскую свободу и тѣмъ не менѣе онъ требовалъ этой свободы для всѣхъ послѣдователей еврейской религіи безъ всякаго ограниченія. Его слова и его примѣры зажигающимъ образомъ дѣйствовали на молодежь и современниковъ. Они научились требовать равноправности какъ дѣла права и справедливости, не предлагая за это, какъ Давидъ Фридлендеръ и его товарищи, никакихъ уступокъ на счетъ іудейства. Это былъ великій шагъ впередъ, которымъ прежде всего еврейство обязано Риссеру, который весь свой вѣкъ словомъ и перомъ являлся защитникомъ евреевъ и отстаивалъ ихъ права противъ всякихъ нападеній. «Полное собраніе сочиненій» Риссера, своимъ вдохновеніемъ за дѣло евреевъ, своимъ патріотическимъ чувствомъ, а также не въ послѣдней степени и силою слова и духомъ истины, которыми они проникнуты, составляетъ собою, рядомъ съ классическими произведеніями *Людвига Берне*, самый значительный памятникъ богатой, но въ литературномъ отношеніи мало интересной эманципаціонной литературы.

Несравненно важнѣе и содержательнѣе въ обще-литературномъ, какъ и

научномъ отношеніи есть третье теченіе, обнаружившееся въ эту эпоху рядомъ съ чисто-научнымъ и эманципаціоннымъ. Источникъ его — борьба между представителями реформы и старины, который беретъ свое начало въ сороковыхъ годахъ и можетъ быть разматриваемъ какъ признакъ окрѣпшаго общаго религіознаго сознанія. И представители старины также выступили теперь во всеоружіи новѣйшаго образованія; они присвоили себѣ исключительную честь правовѣрія и съ тѣхъ поръ стали называться «ортодоксами», въ противоположность партіи реформы. Самыми выдающимися представителями обонхъ этихъ направленій были *Авраамъ Гейгеръ* (1810—1874) изъ Франкфурта-на-Майнѣ и *Самсонъ Рафаилъ Гиршъ* (1808—1889) изъ Гамбурга. Въ обонхъ этихъ мужахъ воплотились принципы реформы и ортодоксіи. Оба они были вполне образованы въ смыслѣ новѣйшей культуры, оба они были проникнуты искреннею любовью къ іудаизму, оба они стремились къ тому, чтобы дать ему новую прочную организацію, способную устоять противъ бурь и напора времени, оба взяли за дѣло съ умомъ и знаніемъ, съ глубокимъ чувствомъ и душевною теплотой — и тѣмъ не менѣе оба они пришли къ совершенно почти противоположнымъ цѣлямъ.

Для Гейгера понятіе іудаизма заключалось не въ слѣдомъ повиновеніи данному закону, а въ «свободномъ развитіи внутренней моральной силы», которому лишь мѣшаетъ традиціонная формальная вѣра; для Гирша обязанность еврея состоитъ въ «безусловномъ повиновеніи закону», въ совершенномъ посвященіи своей жизни религіи. Но и онъ не желалъ слѣпого повиновенія, а «основательнаго проникновенія истиннымъ смысломъ законовъ и сознательнаго выполненія богослуженія», при помощи котораго еврей можетъ достичь нравственнаго совершенства. Въ противоположность ему, Гейгеръ признаетъ за каждымъ временемъ, а слѣдовательно, и за нашимъ, полное право продолжать въ его духѣ заданіе религіознаго развитія, отказаться отъ помертвѣвшихъ формъ и развивать дальше идеи іудаизма. Едва-ли на самомъ дѣлѣ можно себѣ представить двѣ болѣе противоположныя крайности, и тѣмъ не менѣе оба они стояли на почвѣ одного и того же племени и религіознаго сообщества, исходили изъ одинаковыхъ путей и стремились, въ сущности, къ одной и той же цѣли. Если бы это вообще нуждалось въ доказательствахъ, то появленіе обонхъ этихъ смѣлыхъ умовъ было бы самымъ лучшимъ доказательствомъ, что іудаизмъ предоставляетъ своимъ послѣдователямъ полную и неограниченную духовную свободу, что это не религія догмъ, а религія сознанія и

духа. Какъ нѣкогда тотъ голосъ въ стѣнахъ еврейской академіи пытался примирить противоположныя воззрѣнія библейскимъ * словомъ: «Тѣ, какъ и другіе, живое слово Вошіе», точно также и къ различнымъ принципамъ, раздѣлявшимъ современное еврейство на два лагеря, можно было бы принять это библейское слово утѣшенія. Какъ ни мрачны были тогда виды іудаизма, какъ сильно ни боролись между собою противники, какъ сильно ни поколеблено было самое единство іудаизма, такъ какъ изъ обоихъ лагерей неоднократно раздавался призывъ къ совершенному отдѣленію другъ отъ друга—люди болѣе глубокаго ума едва-ли усматривали опасность въ этой борьбѣ и этихъ спорахъ. Они въ нихъ видѣли только признаки вновь пробудившейся религіозной жизни, свѣжаго движенія умовъ послѣ мрачной эпохи застоя, отреченія отъ знамени, односторонняго отрицанія и слѣпого подражанія всему чужому. Уже самое появленіе такихъ двухъ мужей какъ Гиршъ и Гейгеръ дѣйствовало освѣжающимъ и оживляющимъ образомъ. Старики выступили изъ своей пассивности и убѣдились, что безусловное присоединеніе къ современной культурѣ не только не можетъ вредить самому іудаизму, а скорѣе еще возвышать его; молодые же начали узнавать іудаизмъ совершенно съ другой стороны, чѣмъ до тѣхъ поръ, они стали уважать и любить его. И это дѣйствительно былъ прогрессъ, и такой, котораго никогда не достигли бы несиѣлыя реформы Якобсона и различныхъ другихъ храмовыхъ проповѣдниковъ.

Съ Гейгеромъ впервые возникло и понятіе о еврейскомъ богословіи. Его «Журналъ научнаго богословія» (1835) собралъ всѣхъ передовыхъ раввиновъ, проповѣдниковъ и ученыхъ вокругъ его знамени, на которомъ былъ начертанъ лозунгъ: историческая критика. Само собою разумѣется, что такіе люди, какъ Іостъ, Цунцъ, Рапопортъ, Соломонъ Клей, которые уже раньше подняли этотъ флагъ, присоединились къ этой богословской наукѣ. Но на сцену появилось еще много другихъ юныхъ борцовъ, которые впоследствии получили извѣстное значеніе и успѣшно дѣйствовали въ разныхъ направленіяхъ. Журналъ былъ проникнутъ молодымъ, свѣжимъ и благороднымъ тономъ, и если тамъ и сямъ юная необузданность переходила иногда за предѣлы желанной цѣли, если борьба становилась иногда слишкомъ рѣзкою и страшною, то эти излишества вознаграждались воодушевленіемъ, богатствомъ идей и ученостію, которыя обнаруживали болѣе зрѣлыя умы. Но уже одна совѣстная гармоническая дѣятельность многихъ

* Буквально это изреченіе не библейское, а талмудическое.

молодыхъ, прогрессивныхъ и образованныхъ раввиновъ должна была повлечь за собою самыя лучшія послѣдствія какъ внутри іудейства, такъ и внѣ его. Основатель этого научнаго богословія высоко держалъ это знамя во всю свою жизнь, и во всѣхъ направленіяхъ развивалъ свой принципъ въ остроумныхъ и ученыхъ сочиненіяхъ.

Не менѣе благотворно дѣйствовало и появленіе представителей противоположныхъ принциповъ. Силѣ и самостоятельность, съ которою Гиршъ въ эпоху всеобщаго стремленія къ реформамъ выступилъ съ своимъ оправданіемъ и защитой стараго іудаизма, должны были внушить уваженіе и противникамъ. Воодушевленіе дѣломъ, которое считали уже потеряннымъ, съ своей стороны должно было вызвать воодушевленіе. И тонъ, которымъ проникнуты были «девятнадцать писемъ» о іудаизмѣ, нашелъ себѣ сильный откликъ въ лагерѣ благочестивыхъ. Этотъ іудаизмъ былъ основанъ на почтительности и любви, но также и на познаніи и готовности дѣйствовать. И поэтому успѣхъ былъ чрезвычайный. Не послѣднюю роль играли здѣсь твердый языкъ, горячее вдохновеніе, оригинальное, симпатичное изображеніе, которые придаютъ особенную прелесть какъ этому, такъ и другимъ сочиненіямъ Гирша. Вслѣдъ за «девятнадцатью письмами» Бенъ-Узіель—такъ называлъ себя Гиршъ—обнародовалъ произведеніе, которое должно было представить собою положительное изображеніе іудейства и которое онъ озаглавилъ «Хоривъ». А затѣмъ онъ бодро и мужественно ринулся въ бой съ защитниками реформы. И онъ въ послѣдствіи различными своими научными сочиненіями сдѣлалъ очень много для того направленія, за которое онъ впервые выступилъ съ такою силой и такимъ воодушевленіемъ.

Весьма естественно, что чѣмъ дальше развивались наука іудейства и идея еврейскаго богословія, тѣмъ болѣе различныхъ, далекихъ одно отъ другого направленій должно было обнаружиться внутри іудейства. Посредствующее направленіе, которое не отказывалось бы совсѣмъ отъ стараго и въ то же время не отрицало бы безусловно и новое,—такое направленіе могло бы рассчитывать получить большее значеніе, чѣмъ оба упомянутыя выше теченія, какъ среди раввиновъ, такъ и среди общинъ. Но такое направленіе могло возродиться лишь послѣ того, какъ обѣ крайности получили свое полное духовное выраженіе. Представителемъ этого посредствующаго направленія, покоющагося на почвѣ историческаго іудаизма и наиболѣе способствовавшаго научному его пониманію, былъ Захарій Франклъ (1801—1875) изъ Праги. Онъ выступилъ съ своею програм-

мой въ то время, когда ушедшій впередъ раввинизмъ вступилъ въ дружественныя сношенія съ союзами реформы въ Берлинѣ и Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Въ «Журналѣ, посвященномъ религіознымъ интересамъ іудейства» (1844), а впослѣдствіи въ «Ежемесячникѣ исторіи и науки іудейства» (1851), Франклъ проводилъ свой принципъ съ такою нравственною теплотой, съ такимъ искреннимъ благочестіемъ, но въ то же время съ такимъ всеобъемлющимъ знаніемъ, которыя повсюду должны были возбудить живѣйшую симпатію. Вскорѣ около него стали группироваться всѣ представители еврейской науки, всѣ образованные раввины и учителя, державшіеся того же принципа, который легъ также въ основаніе созданной Франкеломъ и успѣшно руководившейся имъ въ теченіи слишкомъ двадцати лѣтъ «еврейско-богословской семинаріи» въ Бреславлѣ, этого перваго очага еврейской науки, въ которомъ идея историческаго іудаизма получила свое опредѣленное выраженіе.

Эти различныя направленія и партіи, само собою разумѣется, долго должны были бороться за право своего существованія. Но подробности этихъ столкновеній между приверженцами реформы, ортодоксами и представителями исторической традиціи не принадлежатъ еще исторіи, такъ какъ борьба эта до сихъ поръ еще не окончена и нѣкоторые отдѣльные борцы во всеоружіи стоятъ еще на полѣ сраженія. Даже литературное развитіе этой борьбы не можетъ еще служить предметомъ критическаго разбора, такъ какъ невозможно втиснуть въ рамки критическихъ категорій и школьныхъ понятій такое теченіе, историческое развитіе котораго только что проявляется съ особенною силой. Только направленіе, принятое наукою іудейства, можно обозрѣть по его сочиненіямъ и представителямъ, такъ какъ оно уже достаточно окрѣпло и выяснилось, и въ этихъ сочиненіяхъ является почти уже законченнымъ и во всякомъ случаѣ достигло такого состоянія, которое допускаетъ уже безпристрастную оцѣнку.

Наиболѣе дѣятельными рычагами этого историческаго развитія въ эту эпоху, когда общественное мнѣніе получило значительное вліяніе, должно считать журналы и газеты. Они представляли различныя обнаружившіяся направленія съ рвеніемъ и знаніемъ дѣла, они распространяли вѣрныя воззрѣнія на евреевъ и еврейство, они способствовали познанію его ученія и его исторіи, они боролись за свободу и гражданскую равноправность противъ враговъ ихъ племени и вѣры. Между ними на первомъ планѣ, начиная съ 1837 г., стоитъ «Всеобщая газета іудейства». Издатель ея,

Людвигъ Филиппсонъ (1811) изъ Дессау, есть не только одинъ изъ самыхъ выдающихся борцовъ за реформу и эманципацію, но и даровитый журналистъ въ еврейскихъ литературныхъ кругахъ и во всемъ времени. Съ рѣдкою осмотрительностью и съ большимъ искусствомъ тонкимъ тактомъ и горячею любовью редактировалъ онъ эту газету, которая вскорѣ стала средоточіемъ всѣхъ еврейскихъ интересовъ. Первоначально за эманципацію евреевъ выступилъ Риссеровскій органъ (1832), между тѣмъ какъ названные уже журналы Гейгера и равно какъ «Orient» (Востокъ) *Юлія Фюрста*, служили болѣе общими интересамъ, «Iешурунъ» Гирша рѣзко защищалъ ортодоксальное правленіе и «Еврейскій Ежедневникъ» (Israelitische Woche) *А. Трейэнфельса*, впоследствии *М. Рамера*, боролся за истинные принципы. Многочисленные органы слѣдовали ихъ примѣру въ различныхъ направленіяхъ и на различныхъ языкахъ. Для литературнаго и культурнаго особенное значеніе имѣли еще журналы, издававшіеся на древне-еврейскомъ языкѣ. За «*Bikkure Haitim*» (1820—1832) слѣдовалъ «*Kerem*» (Милый Виноградникъ) (1833—1843) *Б. Г. Гольденберга* *, а опять журналы «*Ozar Neshmad*» (Прелестное Сокровище) (1855) *Г. Blumenfelda* и еще многіе другіе. Они собрали вокругъ себя знаменитѣйшихъ ученыхъ Германіи, Италіи, Австріи и Россіи, содѣйствовали наукѣ іудейства и благотворно дѣйствовали на усовершенствованіе еврейскаго языка, который все еще оставался связующимъ ниткомъ для еврейскихъ ученыхъ всѣхъ странъ, хотя они научились говорить и писать на всѣхъ языкахъ.

Только въ самыхъ общихъ чертахъ можно набросить картину широко-развѣтвленной и разноязычной устной работы, нити которой достигаютъ еще и до современной жизни. Эти, впрочемъ, неопредѣленныя и разнообразныя черты здѣсь выступаютъ наружу; замѣтна только одна общая главная черта: стремленіе къ духовному познанію и научному развитію іудаизма. Этимъ стремленіемъ одинаково сильно проникнуты представители всѣхъ направленій и теченій, проявившихся въ эту еврейскую письменность. Руководительство и въ этомъ отношеніи лежитъ на долю Германіи, между тѣмъ какъ Франція и Англія высылали

* Слѣдуетъ замѣтить, что Гольденбергъ былъ только номинальнымъ редакторомъ; настоящимъ же, особенно начиная съ IV тома, былъ *С. Л. Раппопортъ*. VII и IX томы были редактированы нашимъ соотечественникомъ *Семіонъ Раппопортъ* (въ 1853—1854 гг.).

отдѣльныхъ представителей *, и только въ новѣйшее время стали принимать живое участіе въ этой уиственной работѣ. Такимъ образомъ важнѣйшія произведенія этой эпохи написаны на нѣмецкомъ или еврейскомъ языкѣ, который въ качествѣ литературнаго языка достигъ громаднаго развитія, въ особенности на славянскомъ востокѣ.

Характеристично то, что изученіе библейской экзегетики полнѣе выражается въ этой письменности. До половины нынѣшняго вѣка экзегетика не шла далѣе комментаріевъ біуристовъ, а имъ самимъ въ сущности недоставало болѣе глубокаго критическаго проникновенія въ библейскую литературу. Даже экзегетическіе труды *Самуила-Давида Луццатто* не особенно много выдаются изъ этой рамки. Лишь его комментарій къ «*Исаи*» стоитъ на болѣе высокой ступени критическаго изслѣдованія. Переводъ Библии, сдѣланный *І. Гольсономъ* и доведенный лишь до половины, не представлялъ собою особеннаго шага впередъ. Потребности народа въ познаніи библейскаго слова соответствовали переводы и объясненія *Готгольда Соломона*, *Соломона Герксеймера*, *Людвига Филиппсона*, *Цунца* и *Юлія Фюрста* на нѣмецкомъ языкѣ, *С. Коена*—на французскомъ, *А. де-Сола* и *А. Рафалла*—на англійскомъ **, между тѣмъ какъ *Самсонъ Рафаилъ Гиршъ* и на этомъ поприщѣ своими комментаріемъ къ Библии и Псалмамъ придалъ научное значеніе традиціоннымъ воззрѣніямъ ***. Попытку написать введеніе къ Библии, и то лишь съ точки зрѣнія педагогической, сдѣлалъ лишь *Леопольдъ Лёвъ* (1811—1875), извѣстный также своими цѣнными работами въ качествѣ историка и археолога, между тѣмъ какъ эта отрасль изслѣдованія Библии была развита въ особую науку христіанскими оріенталистами со времени *Эйхорна* и *де-Ветте*.

И высшая библейская критика мало обращала на себя вниманія въ кругу еврейскихъ ученыхъ. Она осталась привилегіей христіанскихъ богослововъ и ученыхъ оріенталистовъ, которые въ этомъ отношеніи, какъ уже

* Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что въ лицѣ *Рапопорта*, *Н. Крахмала*, *Г. Хаіеса*, *С. Закса* и нѣкоторыхъ другихъ славянскія земли дали руководителей, нисколько не уступавшихъ германскимъ дѣтелямъ; въ особенности же *Рапопортъ* сразу и вполне заслуженно завоевалъ себѣ вліяніе на евреевъ всей Европы.

Ред.

** Надобно прибавить *М. Калиша*, экзегетическіе труды коего также трудовъ обшихъ упомянутыхъ англійскихъ авторовъ.

Ред.

*** Весьма важны въ этомъ направленіи соч. кенигсбергскаго раввина *Я. Ц. Мекленбурга* и *М. Л. Малбима*.

Ред.

замѣчено было въ введеніи къ исторіи библейской литературы, проявляли особенно живую дѣятельность. Лишь сочиненіе Авраама Гейгера «*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*» (Первобытный подлинникъ и переводы Библии), въ которомъ авторъ съ величайшимъ остроуміемъ развиваетъ свои смѣлыя воззрѣнія, лишь это сочиненіе проложило и въ этомъ направленіи путь для позднѣйшихъ изслѣдователей. Незначительное участіе евреевъ въ этой отрасли тѣсно связано съ преобладаніемъ историко-антикварнаго направленія, которымъ проникнута наука іуданзма въ образующихъ собою цѣлую эпоху сочиненіяхъ Цунца и Рапопорта. Необходимо было убрать страшно много мусора, прежде чѣмъ очистился путь къ самому источнику: притомъ казалось болѣе важнымъ обратить вниманіе на мало и вовсе еще неосвѣщенные отрасли, между тѣмъ какъ библейская экзегетика, начиная со времени сѣверно-французской экзегетической школы и вплоть до новѣйшей школы біуристовъ, была любимымъ предметомъ изученія, а въ самое послѣднее время библейскою критикой усердно стали заниматься христіанскіе ученые, значительно ее усовершенствовавшіе. Но и самый іуданзмъ, его исторія, его литература — послѣ продолжительнаго пронежутка — въ новѣйшее время снова обратили на себя вниманіе христіанскихъ ученыхъ и вызвали безпристрастную критику и объективную оцѣнку. Изъ цѣлаго ряда именъ назовемъ только двухъ: *Гейнриха Эвальда* и *Франца Делича*, которые стоятъ во главѣ христіанскихъ изслѣдователей, нынѣ снова, какъ во времена Буксторфовъ, посвятившихъ еврейской литературѣ свое вниманіе и свою дѣятельность *. Эвальдъ въ своей «Исторіи народа израильскаго» и Деличъ въ своей «Исторіи еврейской поэзіи», какъ и въ другихъ многочисленныхъ своихъ историческихъ и экзегетическихъ сочиненіяхъ, проявили глубокое пониманіе и обширное знаніе еврейской письменности.

Но съ тѣмъ большимъ усердіемъ обращено было вниманіе на талмудическую литературу. Мишна и Талмудъ были рассматриваемы исторически и критически. Изученіе этихъ произведеній продолжались не по старой пильпульстической методѣ, и кромѣ того обращено было вниманіе не на галахическое содержаніе, а главнымъ образомъ на историческіе, этическіе

* Едва-ли можно считать Эвальда безпристрастнымъ и объективнымъ цѣнителемъ еврейской литературы, такъ какъ всѣ сочиненія его пропитаны предразсудками въ «раввинской» письменности. Эти предразсудки помѣшали ему получить основательныя познанія въ означенной письменности. *Ред.*

и обще-научные элементы. Правда, еще продолжали появляться многочисленные и подчасъ весьма цѣнные изданія вавилонскаго и іерусалимскаго Талмудовъ; правда, и литература, какъ респонзовъ, комментаріевъ къ комментаріямъ на ритуальные кодексы, такъ и новеллъ и галахическихъ изслѣдованій, далеко не была окончательно заброшена, тѣмъ не менѣе, въ особенности въ Германіи, историко-аналитическое изученіе Талмуда стояло рѣшительно на первомъ планѣ. Сдѣланы были въкоторыя попытки и въ дѣлѣ перевода. Капитальныя сочиненія для пониманія Мишны были созданы *Захаріемъ Франклемъ*, *Г. Г. Вейсомъ*, *Іаковомъ Брюллемъ* на еврейскомъ и *А. Гейеромъ* и *Леопольдомъ Дукесомъ* на нѣмецкомъ языкѣ. Изслѣдованіе талмудическаго способа преподаванія въ Галахѣ и Гаггадѣ впервые было освѣщено, съ точки зрѣнія новѣйшей науки, *Г. С. Гиршфельдомъ* (1812—1884) въ двухъ весьма серьезныхъ сочиненіяхъ. Весьма значительно было число антологій, стремившихся представить картину Гаггады, доступную болѣе обширному кругу читателей. Такія сочиненія написали Дукесъ, Фюрстенталь, Фюрстъ, *Іосифъ Цеднеръ* * и др. Изученію талмудическаго идіома и Таргумимъ способствовали разные словари и лексиконы *Іакова Леви*, Ю. Фюрста, равно какъ и изданія стараго «Аруха» *М. І. Ландау* въ Прагѣ и дѣльныя сочиненія по сравнительному языкознанію новѣйшихъ ученыхъ.

Но самое большое вниманіе обращено было на историческое и антикварное изслѣдованія. Громадное большинство еврейскихъ ученыхъ новѣйшаго времени предалось имъ, такъ что всѣ другіе предметы изученія должны были отступить на задній планъ. Даже догматика и религіозная философія, двѣ отрасли знанія, которыя въ эпохи подъема всегда съ любовью были культивируемы въ еврейской литературѣ, теперь лишь рѣдко находили себѣ изслѣдователей. Если исключить сочиненіе «*Israelitische Religionslehre*» (Еврейское религіозное ученіе) *Людвига Филиппсона*, «*Schrift des Lebens*» (Писаніе Жизни) *Леопольда Штейна* и т. п. сочиненія, рассматривающіе іуданизмъ съ точки зрѣнія реформы, и «*Ногевъ*» (Хоривъ) *Гирша*, то окажется, что въ новѣйшее время почти не сдѣлано никакой достойной вниманія попытки установить систематическое знаніе для изученія еврейской религіи. На религіозно-философскомъ

* Специально по Гаггадѣ Цеднеръ ничего не писалъ, и въ его соч. *Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern* (Берлинъ, 1840) также вошло весьма мало гаггадическаго. Ред.

поприщѣ имѣютъ довольно важное значеніе работы *Штейнгейма* изъ Алтона (1799—1860). Штейнгеймъ, и онъ дѣйствительно имѣетъ нѣкоторое зрѣніе съ древнихъ александрійскихъ философовъ это «Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffen des Judentums» (Откровеніе по ученію синагоги), въ которомъ прямо вое ученіе о понятіи откровенія.

Какъ признаки откровенія, Штейнгеймъ устанавливаетъ, что истинны необходимо должны быть для человѣческаго ума, но что человѣческій умъ бы не могъ достигъ ихъ *. Съ большими остроумною серьезностью онъ доказывалъ это на примерахъ. Штейнгеймъ почти во всемъ держался и откровенное ученіе иудаизма превратилось у философовъ. Напротивъ, два позднѣйшихъ ученья въ своей «Religion des Geistes» (Религія Духа) и своей «Religions-philosophie der Juden» (Иудаизмъ), исходящихъ изъ точки зрѣнія религіозныхъ философовъ Гегеля, хотя одинъ изъ нихъ корчился и философскаго направленія, между тѣмъ какъ другіе превратилъ въ Гегелевскую философію. Достиженіемъ попыткой разрѣшить религіозныя проблемы религіозной философіи должно считать сочиненіе «Ueber den Ursprung und das Wesen der Religion» (О происхожденіи и сущности религіи). Кроме того философы иудаизма занимались еще *М. Б. Фриденбергомъ*, *С. Д. Луццатто*, *Исаака Реджіо* на еврейскихъ языкахъ, *Людвигъ Филиппсонъ* и др. на нѣмецко-еврейской религіозной философіи съ большимъ успѣхомъ обрабатывалъ *Соломонъ Мункъ* (1805) сочиненія которыхъ о Маймонидѣ — въ особенности «Moreh» съ арабскаго оригинала ** — *Левъ б. Ге-*

* Это положеніе не принадлежитъ собственно Штейнгейму, а раньше высказано средневѣковыми еврейскими богословами.

** Заслуги Мунка выступили еще рельефнѣе от Гейброма, котораго онъ открылъ въ арабскомъ философовъ его сочиненія (Fons vitae) съ обширными ком-

и др. составляют собою важный вкладъ въ ненаписанную пока еще исторію еврейскаго мышленія.

Что же касается историческихъ изслѣдованій, то ихъ рѣшительное преобладаніе объясняется не только общимъ направленіемъ той эпохи, весьма благопріятствовавшимъ такого рода изслѣдованіямъ, но и внутреннею необходимостью, заставлявшею молодыхъ изслѣдователей выступать на арену исторіи. Вѣдь это была единственная отрасль, которая, по весьма понятнымъ причинамъ, до сихъ поръ менѣе всего обрабатывалась. А между тѣмъ было въ высшей степени важно, чтобы отдѣльные періоды историческаго развитія были ярко освѣщены для полученія яснаго понятія о вопросахъ времени и для установленія правильной точки зрѣнія при безпристрастной оцѣнкѣ іуданна. Труды этихъ ученыхъ соответствовали историко-критической методѣ, по которой съ такимъ успѣхомъ разрабатывались всѣ отрасли науки, и въ своей строго-научной формѣ держались вполне на высотѣ времени. Изъ цѣлой многочисленной фаланги еврейскихъ изслѣдователей, которые, начиная съ сороковыхъ годовъ, шли по пути, проложенному Рапопортомъ, Цунцомъ и Луццатто, мы отиѣтнимъ только старѣйшихъ руководителей, впервые освѣтившихъ отдѣльныя отрасли еврейской исторіи и литературы и обогатившихъ ихъ выдающимися произведеніями. Ни одна отрасль исторіи и литературы не была оставлена безъ обработки; нѣкоторыми изъ нихъ занимались даже съ особенною любовью, а еще по нѣкоторымъ удалось даже дойти до извѣстныхъ конечныхъ результатовъ. Вообще изслѣдованіе шло по той самой методѣ, которая принята новѣйшею естественною исторіей, анализируя сперва отдѣльныя явленія и стараясь познать міръ въ маленькихъ его видахъ для того, чтобы на основаніи этихъ тысячъ мелкихъ камушекъ воздвигнуть великое зданіе цѣлаго. Правда, что при такомъ способѣ изслѣдованія возникала опасность, что лучшія силы раздробятся въ отыскиваніи несущественныхъ мелочей и никогда не достигнутъ разъясненія дѣйствительно важнаго и существеннаго. Но и эта опасность, повидимому, миновала съ тѣхъ поръ, какъ даровитые изслѣдователи на основаніи многочисленныхъ деталей приступили къ начертанію картины цѣлаго въ его главныхъ и существенныхъ составныхъ частяхъ. Важное значеніе имѣло и то обстоятельство, что историческое из-

надлежитъ первый, хотя и краткій, очеркъ исторіи философій у евреевъ (рус. переводъ очерка напечатанъ въ Сборникѣ статей по еврейской исторіи и литературѣ, 1867).

Ред.

слѣдованіе обратилось преимущественно къ среднимъ вѣкамъ. Всѣ теченія еврейской жизни, всѣ отношенія іудаизма, всѣ сочиненія и ихъ авторы были розысканы, одни были подробно разобраны, другіе вновь изданы, переведены и комментированы. Особенное вниманіе было обращено на новое изданіе старинныхъ рукописей и библіографическихъ рѣдкостей еврейской литературы, и горячее усердіе, охватившее всѣхъ писателей именно въ этомъ отношеніи, особенно содѣйствовало успѣху въ познаніи этой литературы.

Изъ ученыхъ, исключительно предавшихся этимъ критико-историческимъ изслѣдованіямъ, особеннаго упоминанія заслуживаютъ: *Морицъ Штейншнейдеръ* (1816) изъ Просница, самый выдающійся библіографъ и знатокъ еврейской письменности, котораго каталогъ еврейскихъ сочиненій, находящихся въ библіотекѣ «Бодлеяны», есть по-истинѣ мастерское произведеніе, до сихъ поръ могущее замѣнить собою энциклопедію еврейской литературы. О впервые предпринятой Штейншнейдеромъ попыткѣ изображенія исторіи еврейской литературы мы уже въ своемъ мѣстѣ отзывались съ должною похвалою. Но кромѣ этого имъ съ одинаковою любовью написаны еще многочисленныя сочиненія, этюды и статьи по самымъ разнообразнымъ отраслямъ еврейской письменности. За нимъ слѣдуетъ *Леопольдъ Дукесъ*, *Ф. Лебрехтъ* (1800—1876), *Іосифъ Цеднеръ* (1804—1871), *Адольфъ Нейбауеръ* и *Авраамъ Гаркави*, которыхъ успѣшныя литературныя и историческія изысканія открыли множество новыхъ источниковъ средневѣковой письменности, *Іосифъ Деренбургъ*, *Морицъ-Авраамъ Леви* (1817—1872), *Юлій Фюрстъ* (1805—1873), первыя произведенія котораго по исторіи культуры и литературы имѣютъ большее значеніе, чѣмъ позднѣйшія его работы, *Л. Дандсгутъ*, съ особенною любовью разрабатывавшій исторію литургіи, — и затѣмъ цѣлый рядъ замѣчательныхъ историковъ, историковъ литературы, критиковъ, переводчиковъ и издателей старыхъ сочиненій, каковы *Л. Герцфельдъ*, *Давидъ Кассель*, *Авраамъ Берлинеръ*, *Бернардъ Бееръ*, *М. Кайзерлингъ*, *Г. Вольфъ*, *М. Винеръ*, *Рафаилъ Кирхгеймъ*, *Сеніоръ Заксъ*, *С. І. Кэмпфъ*, *О. Г. Шорръ*, *І. Бенякобъ*, *Е. Кармоли*, *М. Фридманъ*, *М. Гюдеманъ*, *І. Церлесъ*, *С. Френсдорфъ*, *С. Пинскеръ*, *С. І. Рабиновичъ*, *Г. Б. Фассель*, *Б. Г. Гольдбергъ*, *Гавріилъ Полакъ*, *І. Бриль* и др. И высыхающая вѣтвь каранмовъ также выставила представителя этой умственной работы въ лицѣ *А. Фирковича*, научныя заслуги котораго, однако, значительно умаляются многочисленными фальси-

фикаціями, предпринятыми итъ для доказательства болѣе древняго происхожденія караиства.

Что болѣе выдающіеся представители религіозныхъ направленій внутри іудейства, какъ Гейгеръ, Франкль, Гиршъ и др., также усердно и успѣшно работали на поприщѣ еврейской науки—объ этомъ было уже упомянуто выше. Историко-литературныя монографіи Гейгера о Гебирольтъ, Галеви, Маймонидѣ, Іосифѣ дель-Медиго, Леонѣ де-Модена и др. суть серьезные и цѣльные труды въ области исторіи литературы. Сочиненія Франкля о еврейскомъ правѣ, о Септуагинтѣ, его «Введеніе» въ Мишну и іерусалимскій Талмудъ суть капитальныя произведенія, проникнутыя глубокою ученостію. И представители крайнихъ направленій точно также содѣйствовали развитію научнаго познанія въ различныхъ отрасляхъ. Такъ, со стороны радикальнаго прогресса является тутъ *Самуилъ Гольдгеймъ* (1806—1860), съ талмудическимъ остроуміемъ боровшійся противъ раввинистическаго іуданзма и въ своемъ сочиненіи «Die Autonomie der Rabbinen» (Автономія Раввиновъ) стремившійся отдѣлить совершенно политическое еврейское законодательство отъ религіознаго. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и *Давидъ Эйморнъ*, котораго сочиненіе «Princip des Mosaismus» (Принципъ Мозаизма) пропагандируетъ возвращеніе къ библейскому іуданизму, принимаемому, однако же, только по его духу, но не по буквѣ.

Такимъ радикальнымъ воззрѣніемъ противустоятъ посредствующія воззрѣнія историческаго консерватизма, первымъ учителемъ котораго явился З. Франкль и значеніе котораго поднялъ въ особенности мужъ съ рѣдкимъ дарованіемъ и глубокопоэтической натурой, *Михаилъ Заксъ* (1808—1864), въ той общинѣ, въ которой школа Мендельсона и крайнее реформистское направленіе нашли себѣ болѣе благопріятную почву, именно въ берлинской. Михаилъ Заксъ возымѣлъ сильное вліяніе какъ писатель и переводчикъ, въ особенности же—какъ проповѣдникъ. Его книга «Die religiöse Poesie der Juden in Spanien» (Религіозная поэзія евреевъ въ Испаніи) принадлежитъ къ классическимъ произведеніямъ еврейской письменности. Со стороны крайней ортодоксіи, отчасти до С. Р. Гирша, отчасти же одновременно съ нимъ и послѣ него, дѣйствовали такіе ученые, какъ *Іаковъ Этлингеръ* и *С. Б. Бамбергеръ*, которые въ своихъ ученыхъ сочиненіяхъ продолжали изслѣдовать Галаху, *Исаакъ Барнайсъ*, изложившій въ своемъ «Biblischen Orient» (Виблейскій Востокъ), отъ котораго онъ впослѣдствіи отказался, совершенно своеобразное понятіе о іуданизмѣ;

основныя черты этого понятія просвѣчиваютъ и въ сочиненіи его даровитѣйшаго ученика *Соломона Плеснера* (1797—1883), въ своихъ серьезныхъ религіозныхъ чтеніяхъ придававшій старой Дерашѣ новое содержаніе, извѣстный какъ переводчикъ апокрифовъ на еврейскій языкъ и отличившійся какъ борецъ раввинскаго іудаизма, *Натанъ Адлеръ*, *Б. Г. Ауэрбахъ*, *Израиль Гильдесгеймеръ*, явившійся представителемъ того ортодоксальнаго направленія, которое, оставаясь безусловно непоколебимымъ въ вѣрѣ, требуетъ, однако, тѣсной связи съ современной наукой и культурой, основавшій въ Берлинѣ еврейскую семинарію и проявившій свою связь съ научными стремленіями, своими учеными изслѣдованіями о Септуагинтѣ, о еврейскомъ Календарѣ и др. предметахъ, *М. Леманъ*, который въ своемъ журналѣ «*Israelit*» съ большимъ искусствомъ стремился пропагандировать ново-ортодоксальное направленіе, и др. молодые раввины и ученые.

Но одного успѣха, и притомъ весьма существеннаго, добилась реформа внутри іудейства въ теченіе этого столѣтія. Это именно проповѣдь на языкѣ страны, которая скоро нашла себѣ доступъ во всѣ израильскіе храмы и была поощряема представителями всѣхъ направленій*. Но и въ гониметикѣ обнаружались различныя теченія и, между прочимъ, также теченіе научное. Въ то время, какъ первые еврейскіе проповѣдники въ Германіи, каковы *Гстольдъ Соломонъ*, *Исаакъ - Ной Мангеймеръ*, *Эдуардъ Клей*, шли еще по стопамъ протестантской гониметики и являли главный образецъ въ виду общую мораль, послѣдующіе проповѣдники освободились и отъ этихъ цѣпей и создали свое собственное еврейское религіозное краснорѣчіе, основанное на исторической почвѣ и привлечшее вновь на свѣтъ Божій старую еврейскую проповѣдь изъ Гаггады и Мидраша. Этого рода гониметика имѣетъ многочисленныхъ представителей среди нѣмецкихъ, французскихъ и англійскихъ еврейскихъ проповѣдниковъ. Самымъ выдающимся изъ нихъ является *Адольфъ Теллинекъ* (1826) изъ венгерскаго города Броды. Онъ выдается также въ качествѣ ученаго своими превосходными изслѣдованіями объ исторіи Каббалы, которая до него была разрабатываемая только французскимъ философомъ *Адольфомъ*

* Не слѣдуетъ, однако, забывать, что проповѣдь на отечественномъ языкѣ всегда произносилась у итальянскихъ, испанскихъ, старо-французскихъ, арабскихъ, персидскихъ и др. евреевъ, такъ что въ сущности это совсѣмъ не реформа.

Франкомъ и рано умершимъ нѣмецкимъ ученымъ *М. Г. Ландауэромъ*, дагѣ—своими новыми изданіями старыхъ *Мидрашимъ* и важныхъ сочиненій средневѣкового періода и своими многочисленными историко-литературными и библиографическими сочиненіями, но главнымъ образомъ онъ замѣчателенъ какъ ораторъ, проявившій неодолимое, увлекательное краснорѣчіе и вполне искусное обращеніе съ *Гаггадой*. Его появившіяся въ печати «*Predigten*» (Проповѣди) суть шедевры религіозной риторики, отличающіеся какъ рѣдкою округленностью формы, такъ и обильнымъ теченіемъ мыслей. Этому же гомилетическому теченію съ успѣхомъ предавались и другіе проповѣдники, какъ, напр., *Леопольдъ Штейнъ*, *Г. Майеръ*, *Л. Филиппсонъ*, *С. Геркслеймеръ*, *В. А. Мейзелъ*, *А. Вольфъ* и др. Ея процвѣтаніе находится въ связи съ прогрессомъ исторической науки, которая научила евреевъ самосознанію и уваженію къ старымъ религіознымъ традиціямъ и замѣчательной двухтысячелѣтней страдальческой исторіи.

Достойнымъ заключеніемъ въ этомъ историческомъ направленіи является «*Geschichte der Juden*» (Исторія Евреевъ) отъ древнѣйшихъ историческихъ проявленій до настоящаго времени *Генриха Гретца* (1817), обнимающая собою всѣ эти многочисленные изслѣдованія и изданная въ одиннадцати томахъ. Широкий историческій взглядъ на всѣ разнообразныя явленія исторической жизни и всеобнимающая ученость отличаютъ это произведеніе, авторъ котораго является призваннымъ представителемъ искусства историческаго повѣствованія; и если онъ, можетъ быть, и не обладаетъ вполне историческою объективностью, но за то отличается гениальнымъ умѣньемъ совладать съ матеріаломъ и критическимъ отношеніемъ къ источникамъ новѣйшихъ историковъ. Сочиненіе это, какъ въ отдѣльности, такъ и въ общемъ, подвергалось многимъ, не всегда безосновательнымъ нападкамъ; но оно тѣмъ не менѣе произвело впечатлѣніе и имѣло одинаково сильное вліяніе на литературу и жизнь.

Итоги этого краткаго абриса научныхъ стремленій новѣйшаго іуданзма несомнѣнно вселяютъ убѣжденіе, что этой письменности, возникшей изъ такихъ скромныхъ началъ и въ теченіе полустолѣтія произведшей столь замѣчательныя въ научномъ отношеніи творенія,—что этой письменности предстоить безопасная будущность и что современныя и всѣ великіе и важные вопросы историческаго іуданзма будутъ подвергнуты анализу, а всѣ направленія этой письменности достигнутъ одинаково ревностной обработки и объективно основательнаго освѣщенія.

Поэзія и боллетристика.

Такой подъемъ, какого въ эту эпоху достигли наука и литература іудейства, естественно долженъ былъ отразиться и на поэзіи. Не всегда это отраженіе бываетъ благотворное; очень часто наука и поэзія враждебно стоятъ одна противъ другой, очень часто одна воздвигаетъ свое царство на развалинахъ другой. Только ихъ гармоническое соединеніе между собою въ состояніи вызвать расцвѣтъ національной литературы. И въ еврейской письменности, вплоть до первоисточника—Библии, можно прослѣдить тѣ два теченія, которыя въ видѣ Галахи и Гаггады отдѣляютъ область науки отъ сферы поэтической и направленіе которыхъ мы наблюдали здѣсь на протяженіи слишкомъ двухъ тысячъ вѣковъ. И вотъ, почти уже у самаго устья, прелестная Гаггада вновь вступаетъ въ свои столь давно у нея отнятыя права. И какими замѣчательными образомъ! Тѣмъ же основнымъ тономъ, который звучитъ намъ изъ древней Гаггады, изъ сказаній Мидраша и легендъ Талмуда, — тѣмъ же тономъ проникнута и новѣйшая Гаггада,—если такъ можно называть это поэтическое теченіе новѣйшаго времени: старая, все еще не умолкнувшая глубокая жалоба изъ-за Сіона, «великое еврейское горе»—широкая область въ царствѣ «мировой скорби», которымъ въ нашъ вѣкъ проникнута и общая поэзія народовъ, какъ выраженіемъ неизмѣримо глубокаго, изъ жизненной несправедливости и неправды вытекающаго общечеловѣческаго страданія. Весьма естественно, что первый поэтъ новѣйшей поэзіи «мировой скорби» въ то же время задумчивѣйшія свои пѣсни посвятилъ этому еврейскому горю. «Еврейскія мелодіи» (Hebrew Melodies) лорда Байрона—первоначально написанныя для друга юности, еврейскаго компониста *Исаака Натана*—звучали тѣмъ же тономъ, которымъ проникнута была еврейская поэзія какъ въ Испаніи, такъ и во Франціи во все продолженіе среднихъ вѣковъ и который сливается въ жалобномъ воплѣ:

Есть гнѣзда у горлицъ, нора у лукавой лисицы;
Тебѣ же, Израиль, остались однѣ лишь гробницы.

И не менѣе естественно было то, что этотъ тонъ нашелъ себѣ могучій отвѣкъ въ сердцѣ того нѣмецкаго пѣвца «мировой скорби», который посвятилъ не одну горячую слезу этому «еврейскому горю», нанесенку не одну рану его собственной, истекающей кровью души. «Еврейскія мелодіи» (Hebräische Lieder) *Генриха Гейне* вытекли изъ этого именно чувства. Онѣ принадлежатъ къ наиболѣе зрѣлымъ твореніямъ его поэзіи; это «мрачная мученическая пѣснь», которую онъ пѣлъ, когда предъ нимъ

раскрылся духъ еврейской исторіи и онъ бросилъ взглядъ на многотысячелѣтнюю страдальческую исторію его предковъ. «Опѣи́й лѣвая рука моя, если я забуду тебя, Іерушаланимъ!» — восклицаетъ онъ при этомъ ви́стѣ съ древнихъ псалмопѣвцевъ. Какимъ образомъ онъ поэтически одухотворяетъ фигуры Гебироля и Іегуды Галеви, какъ онъ плачетъ изъ-за Эдома, какую негодующую пѣснь онъ сложилъ про оставляющихъ знамя въ своемъ «Алманзорѣ», какъ онъ въ «Доннѣ Кларѣ» и другихъ горько-ироническихъ пѣсняхъ оплакиваетъ печальную раздвоенность современной еврейской жизни — все это извѣстно и произвело глубокое впечатлѣніе на новѣйшую поэзію.

Но менѣе извѣстно, что прии́връ Гейне воодушевлялъ всѣхъ послѣдующихъ поэтовъ еврейства, хотя ни одинъ изъ нихъ не достигъ его глубоко-трогательнаго грустнаго тона. Если *Михаилъ Беръ* въ своемъ «*Paria*» (Парій) и *Іозель Якоби* въ своей «*Klage eines Juden*» (Жалоба Еврея) вновь воскресили «презираемый геній ихъ презираемаго народа съ утѣшающей арфой Давида въ правой и Свиткомъ Моисеева Закона въ лѣвой рукѣ», то ихъ поэзіи все-таки недоставало вѣры въ геній своего племени. Ихъ пѣснь была суетная жалоба, горестное выраженіе уничтоженныхъ надеждъ, разрушенныхъ мечтаній. Гораздо глубже ихъ воспѣвалъ это старое горе другъ и товарищъ Гейне *Людвигъ Виль* въ своихъ «*Westöstliche Schwalben*» (Западно-восточныя Ласточки). И такіе поэты, какъ *Карлъ Беккъ*, *Теодоръ Крейценахъ*, *Эмиль Ку* и др., впоследствии оставившіе іудейство, посвятили ему въ своей поэзіи глубоко-прочувствованныя поэтическія элегіи.

Только когда миновалъ періодъ стыда и презрѣнія и заря познанія и самоуваженія озарила умы, когда выдающіеся изслѣдователи очистили исторію іуданства и его ученіе отъ пыли, наслонившейся на нихъ въ теченіе столѣтій, — только тогда и поэзія получила новое содержаніе. Ни одинъ геній, правда, не касался уже болѣе сіонской арфы, но цѣлая толпа милыхъ и вдохновенныхъ пѣвцовъ воспѣвала пѣснь Іудей, которая была уже не суетною жалобой, а вѣрнымъ отраженіемъ прошлаго и утѣшеніемъ въ настоящемъ. Какъ только поэты еврейства въ состояніи были черпать изъ богатой сокровищницы Гаггады, на ихъ творенія тотчасъ же стали изливаться яркіе лучи этой первобытной, истинно-народной поэзіи, придававшіе имъ особенный, оригинальный колоритъ.

Въ эпоху перехода отъ поэзіи «еврейскаго горя» къ твореніямъ, проникнутымъ духомъ Гаггады, появились «*Gesänge Obadja's b. Amos aus der Verbannung*» (Пѣсни Обадія б. Амоса изъ изгнанія), уже зна-

когого какъ какъ мыслитель, *Соломона-Луди* которыхъ еврейскій мудрецъ въ Египтѣ глубоко-крываетъ своему сыну величіе и паденіе, проши племени. Живое чувство, внушаемое ему этою у трагедіей, высказывается въ пѣсняхъ, на которы священную печать и которыми, если икъ и недовершенства, то все же затрогиваютъ душу какъ мысли, такъ и духомъ истинны, которыми онъ и

Что касается поэтической фантазіи, то выше австрійскихъ поэтовъ, нѣтъ которыхъ одинъ посвящаетъ поэзіи своего племени, между тѣмъ какъ другой пѣсни. Это *Лудвиг-Августъ Франклъ* (181 нортъ) (1808—1880). Франклъ знаетъ іудейскіи дицип, поэтому пѣснь его называется не въ оди она воспѣваетъ пророковъ и героевъ, мыслителей онъ влетаетъ нѣтъ прелестныя легенды и предшнюю пѣвецкую поэзію. Его маленькій эпосъ «Ра чистомъ поэзіей, его «Primator» (Приматоръ) - историческій образъ, и его «Ahnenbilder» (По дять предъ нами рядъ идеальныхъ образовъ нѣтъ одухотворенныхъ. Въ превосходномъ описаніи Землю, Франклъ также посвящаетъ пѣстамъ, гдѣ исторія его племени, не одну пѣснь, полную жамъ называющихся въ плющѣ преданія и невольно участие въ душѣ слушателя.

Морицъ Рапопортъ—единственный еврейскій воспѣвающій героическіе образы прошлаго въ эпосъ «Монсей» назвалъ себя вполне достойною о кой литературы. И въ высшей степени интереса Мозанду съ еврейскомъ Мозандой Вессели, чтобы грессъ, достигнутый еврействомъ въ теченіе этого тельво, нѣжно и задумчиво звучать также «Еврейскія Пѣсни» этого поэта, между тѣмъ какъ насъ въ волшебный садъ романтики, гдѣ поэтъ и но-глубокое горе.

Цѣлый рядъ поэтовъ, стоящихъ всецѣло на іудейства, слѣдуетъ за упомянутыми пѣвцами. (

пестраго міра Гагады, и то, что она открываетъ великаго, прекраснаго и милаго, то возвѣщаютъ ихъ поэтическія уста. Такихъ образомъ, *Леопольдъ Штейнъ* въ своихъ «*Stufengesängen*» (Пѣсни, расположенныя по ступенямъ), *Л. Филлипсонъ* въ своемъ «*Саронъ*», *Израиль Шварцъ* въ своихъ «*Jordansklängen*» (Звуки Іордана), *Юлій Коссарскій* въ своемъ «*Wallfahrt nach Palestina*» (Пилигримство въ Палестину), *Бернаръ Левенштейнъ* въ своихъ «*Jüdische Klänge*» (Еврейскіе Звуки), *Гейнрихъ Цирндорфъ* въ своихъ «Пѣсняхъ», *Бернардъ Плачекъ* въ своихъ пѣсняхъ «*Im Erub*», но больше всѣхъ *Михаиль Заксъ* въ своихъ «*Stimmen vom Jordan und Euphrat*» (Голоса съ Іордана и Евфрата)—извлекли на свѣтъ и возвеличили поэтическіе элементы, заключающіеся въ преданіяхъ, исторіи и ученіи іудаизма. И разъ поэты уже приблизились къ источнику Гагады, то въ нихъ весьма естественно возродилось желаніе познакомить всѣхъ, при помощи подражаній и переложеній, съ этою народною поэзіей глубокой древности. Влестящіе образцы нѣмецкихъ поэтовъ, какъ, напр., Фридрихъ Риккертъ, должны были возымѣть въ этомъ отношеніи особенную притягательную силу и этимъ объясняется живая переводческая дѣятельность, которая шла почти рядомъ съ возбужденіемъ научныхъ стремленій. Мастерскимъ переводчикомъ и на этомъ поприщѣ является *Михаиль Заксъ*; его подражательныя пѣсни отличаются рѣдкою поэтическою художественностію, даже нерѣдко самобытнымъ поэтическимъ чувствомъ; часто онѣ даже превосходятъ оригиналъ и очень часто онѣ въ трогательномъ совершенствѣ передаютъ прекраснѣйшія изліянія ново-еврейской религіозной поэзіи. Кромѣ Закса въ дѣлѣ переводовъ участвовали еще многіе другіе новые поэты. Наиболѣе выдающіеся изъ нихъ суть *Авраамъ Гейеръ*, *С. І. Кемпфъ*, *Морицъ Фейтъ*, *Лудвигъ Лессеръ*, *Авраамъ Тендлау*, который также собралъ и ревностно обработалъ сказанія и пословицы еврейской древности, *Леопольдъ Дукесъ*, *Морицъ Штейншнейдеръ*, *М. І. Леттерисъ*, *М. І. Штернъ*, *Симеонъ Санто*, который выдавался также какъ эксегетъ и какъ литературный боецъ за реформу, *А. Горвицъ* и, на послѣдокъ, хотя далеко, конечно, не изъ послѣднихъ—тотъ мужъ, который вновь воскресилъ всю религіозную поэзію іудаизма, именно *Леопольдъ Цунцъ*.

Даже и драматическая поэзія не осталась безъ вниманія въ этомъ поэтическомъ соревнованіи. Послѣ того, какъ уже *Л. М. Бюшенталь* въ своемъ «*Siegelring Salomons*» (Печать Соломона) обработалъ библейскую тему, за нимъ нѣсколько позже послѣдовали многіе поэты, стремившіеся предста-

вить въ драматическихъ картинахъ наиболѣе интересныя фигуры и эпизоды еврейской исторіи, какъ, напр., *Лудвигъ Филлипсонъ*, котораго «Эстерка», «Іоіахимъ» и «Низверженные съ престола», въ этомъ отношеніи могутъ быть названы поэтически удавшимися; далѣе, *Леопольдъ Штейнъ* («Домъ Эрлиха», «Хасмонен», «Похищеніе мальчика въ Карпентрастѣ»), *Юлій Коссарскій* («Титъ») и въ особенности *Соломонъ-Германъ Мозенталь*, котораго «Дэбора» является драмой примиренія религій, въ эпоху реакціи возбудившей всеобщій интересъ.

Но въ то время какъ всѣ эти пѣли на нѣмецкомъ языкѣ, языкъ древне-еврейскій, который хотѣло удалить изъ молитвы поколѣніе ярыхъ фанатиковъ, стремившихся приступомъ взять храмъ, дожилъ на славянскомъ Востокѣ до новаго разцвѣта, который остался не безъ благотворнаго вліянія на поэзію. Можно даже сказать, что еврейскій языкъ, вслѣдствіе низкаго уровня общей культуры, явился тамъ истинно споспѣшествующимъ образовательнымъ элементомъ. Побужденные приѣздомъ «Собирателей» (*Measfim*), тамошніе писатели, въ совершенствѣ владѣвшіе еврейскимъ языкомъ, начиная съ сороковыхъ годовъ обнаруживаютъ стремленіе распространять на этомъ языкѣ общія познанія и утилизировать успѣхи наукъ популярными изложеніями. Прежде всего, естественныя науки, затѣмъ также математика и астрономія, географія и исторія—излагались съ основательнымъ знаніемъ дѣла, въ цвѣтущемъ ново-еврейскомъ стилѣ, напоминающемъ лучшіе образцы, и главнымъ образомъ съ такимъ свободомысліемъ, которое производило отрезвляющее дѣйствіе на коснѣвшія въ мрачномъ суевѣріи массы. Изъ этихъ писателей заслуживаютъ почетнаго вниманія *Хаймъ Зелигъ Слонимскій*, даже достигшій извѣстности какъ математикъ и астрономъ, и его научный противникъ *Г. И. Лихтенфельдъ*, извѣстный своими превосходными работами на поприщѣ физики *Гиршъ Рабиновичъ*, неутомимые писатели и переводчики преимущественно историческихъ сочиненій *Калманъ Шульманъ*, *Самуилъ Іосифъ Финъ*, *Авраамъ Капланъ*, *С. І. Манделькернъ*, и ученые на поприщѣ самой еврейской науки, какъ *Іаковъ Рейфманъ*, *Г. М. Пинелесъ*, *А. Готлоберъ*, *С. Буберъ*, *Г. Шацкесъ*, извѣстные какъ экзегетическіе изслѣдователи *М. Д. Малбимъ*, *С. Г. Мекленбургъ* и многіе другіе. Что въ новѣйшее время и въ Германіи при строго научныхъ изслѣдованіяхъ сталъ входить въ употребленіе еврейскій языкъ — этимъ обязаны такимъ изслѣдователямъ какъ *З. Фравклъ*, *І. Т. Вейсъ*, *М. Фридманъ* и др. Но даже для ежедневнаго обихода въ печати этотъ нелегко

подающийся матеріалъ преодолѣли такіе писатели, какъ *Л. Зильберманъ*, *Петръ Смоленскій*, *М. І. Штернъ*, *А. Цедербаумъ* и *Д. Гордонъ*.

Но и въ этомъ направленіи особенный интересъ естественно проявился по отношенію къ поэзіи и изящной литературѣ. Беллетристы, какъ *Авраамъ Ману*, котораго романы «*Любовь въ Сіонѣ*», «*Грѣхи Самаріи*» и др. могутъ быть названы мастерскими произведеніями какъ по своей фантазіи, такъ и по своему исполненію, были бы украшеніемъ всякой литературы. Романы *Петра Смоленскаго* также богаты фантазіей и искусно выполнены. Особенное вниманіе, весьма естественно, обращено было на переводы, причемъ, однако, не всегда обнаруживалось настоящее пониманіе и не всегда охраняемо было достоинство языка.

Напротивъ того, новѣйшая еврейская поэзія достигла такого развитія, которое, какъ по формѣ, такъ и по содержанію, далеко превосходитъ не только школу «*Меасфизъ*», но и всю эпоху раввинской литературы, и можетъ быть поставлено рядомъ съ твореніями классическаго періода. Поэты, какъ *Авраамъ Лебензонъ*, *Иегуда-Левъ Гордонъ*, *Меиръ Леттерисъ*, который въ своей драмѣ «*Элиша б. Абуіа*» представилъ прекрасное подражаніе Гетевскому «*Фаусту*», *Натанъ Самуэли*, переводчики классическихъ произведеній Шекспира, Расина, Шиллера, Лессинга, какъ, кромѣ уже названныхъ, *Симеонъ Бахеръ*, *С. Рубинъ*, *Б. Гинцбергъ*, *М. І. Штернъ* и др.,—схотѣли облечь древній языкъ въ новую поэтическую одежду и вызвать обновленіе этого языка, на которомъ когда-то пѣлись псалмы и на которомъ нынѣ, по прошествіи тысячелѣтій, снова раздается торжествующая пѣснь новаго времени и современнаго міровоззрѣнія.

Въ виду такой богатоцвѣтущей поэтической жизни, іуданскій ниѣтъ, кажется, право питать надежду, которую высказалъ уже первый историкъ еврейской поэзіи,—что въ противоположность средневѣковой поэзіи, служащей доказательствомъ свободы народа въ рабствѣ, и новѣйшей, отмѣчающей рабство народа въ эпоху свободы, еврейская поэзія будущаго составитъ собою «*жизненную картину свободы народа въ свободѣ*»!

Рядомъ съ пробужденіемъ еврейской жизни въ поэзіи шло представленіе іуданскаго, его ученія и исторіи и въ беллетристикѣ. Даровитые писатели еврейскаго племени, посвятившіе себя нѣмецкой литературѣ, тѣмъ охотнѣе выбирали свой матеріалъ изъ еврейской жизни, чѣмъ большую

привлекательную силу они нѣли даже для внѣ-стоящихъ, и чѣмъ долѣе съ нею отпадалъ одинъ камень за другой, чтобы предоставить мѣсто для воздвиженія зданія новаго мірового порядка. И это литературное теченіе беретъ свое начало у *Гейнриха Гейне*. Его «Бахарахскій раввинъ» дѣйствительно «всецѣло произошелъ изъ любви»; никакое другое произведеніе не построено такъ грандіозно и такъ художественно выполнено, какъ именно это, глубокая мораль котораго наиболее рельефно выражается въ словахъ, съ которыми убѣгающій раввинъ обращается къ своей женѣ: «Смотри, прекрасная Сара, какъ дурно охраняется Израиль! Ложные друзья охраняютъ врата его извнѣ, а внутри его охранители—глупость и трусость!»

Сожалѣніе о томъ, что это маленькое художественное произведеніе осталось только остовомъ, смягчается лишь тѣмъ предположеніемъ, что поэту, можетъ быть, едва-ли удалось бы дать этому произведенію такое же совершенное художественное заключеніе, какое желалъ бы и самъ внимающій ему съ жгучей жадностью читатель.

Независимо отъ Гейне, въ это время и другой писатель, вышедшій изъ еврейскаго племени, возымѣлъ планъ сохранить по крайней мѣрѣ въ поэзіи интимныя отношенія упавшей еврейской жизни. Писатель этотъ былъ *Бертольдъ Ауэрбахъ*, который въ своихъ первыхъ романахъ «Спиноза» и «Поэтъ и Купецъ» представилъ вѣрную картину этой средневѣковой еврейской жизни въ Амстердамѣ и Бреславлѣ, превосходно изобразивъ въ двухъ характерныхъ явленіяхъ,—въ великомъ философѣ и въ несчастномъ поэтѣ Моисей-Эфраниѣ Ку,—борьбу новаго міровоззрѣнія съ этою задумшевною еврейскою жизнью. Ауэрбахъ впослѣдствіи съ большою любовью рисовалъ нѣмецкую народную жизнь въ великолѣпныхъ образахъ; его желаніе изобразить еврейство въ большомъ романѣ, обнимающемъ всѣ явленія и теченія, осталось невыполненнымъ.

За то стремленіе рисовать еврейскую жизнь въ ея особенностяхъ выполнено другими даровитыми писателями. Какъ наиболѣе выдающійся изъ нихъ является *Леопольдъ Компертъ* (1815) изъ Мюнхенгретца, въ Богеміи. Съ нимъ впервые выступила на сцену «исторія гетто» какъ литературная спеціальность. Она возникла въ такое время, когда на сценѣ и въ печати громко раздавался лозунгъ эмансипаціи, и требованія равноправности для всѣхъ тѣхъ, у кого есть человѣческій обликъ, подняты были въ обществѣ и государствѣ. Въ это время и не-еврейскіе писатели выступили вдохновенными защитниками правъ евреевъ и стремились возве-

личить ихъ въ романахъ и драмахъ. Весьма понятно, что такіе пригѣры должны были воодушевляющихъ образомъ дѣйствовать на писателей, происходившихъ изъ еврейской среды. Такимъ образомъ и Леопольдъ Компертъ старался снова возстановить разрушающійся міръ гетто въ своихъ «Исторіяхъ изъ гетто», «Богемскихъ евреяхъ», «Исторіяхъ одного переулка», и въ двухъ большихъ романахъ. И его произведенія также вышли изъ любви и потому имѣютъ непреходящее значеніе. Компертъ—настоящій поэтъ, который глубоко чувствуетъ движенія человѣческой души и которому Богъ внушилъ дарованіе высказать то, что онъ страдаетъ и что чувствуютъ тѣ люди, которыхъ онъ представляетъ вамъ изъ «переулка». Съ искреннею любовью и преданностью, съ рѣдкою вѣрностью и правдивостью, съ мягкимъ, примиряющимъ юморомъ и тонкимъ психологическимъ тактомъ рисуетъ онъ предъ нами богемскую еврейскую улицу. И здѣсь любили и ненавидѣли, велись войны и заводились интриги какъ и въ большомъ культурномъ свѣтѣ,—почему же поэтъ не могъ спуститься въ этотъ тѣсный переулокъ и подслушать его тайны? Компертъ сдѣлалъ это, и успѣхъ, которымъ онъ былъ награжденъ, показываетъ, что путь этотъ былъ не напрасный и что любовь и страданія дѣтей гетто вездѣ находили себѣ участливое пониманіе и теплое сочувствіе.

Но этого мало. Компертъ образовалъ даже цѣлую школу, и исторія гетто съ тѣхъ поръ заняла въ литературѣ мѣсто рядомъ съ художественно развивающейся деревенскою исторіей, какъ вполне законная спеціальность. Такъ, *Аронъ Бернштейнъ* (1812—1884) въ двухъ жанровыхъ картинахъ «*Фейгеле Магидъ*» и «*Мендель Гибборъ*» изобразилъ познанскую еврейскую улицу, отличающуюся отъ богемской своимъ рѣзкимъ талмудическимъ діалектомъ; такъ, впоследствии *Эдуардъ Кулке* и *І. С. Тауберъ* рисовали моравскую еврейскую улицу, *Михаилъ Клаппъ* и *Соломонъ Конъ*—издавна знаменитую пражскую и *С. Г. Мозенталь* и *М. Леманъ*—южно-германскую въ проникнутыхъ теплымъ чувствомъ разсказахъ, *Лео-Герцбергъ Френкель* и въ новѣйшее время *Карлъ-Эмиль Францозъ* въ мастерскихъ наброскахъ и картинахъ—польскую, *Д. Голымманъ*—родственную съ нею силезскую, и *М. Гольдшмидтъ*—голландскую еврейскую улицу, каждую по ея отдѣльнымъ характеристическимъ особенностямъ. Художественное, какъ и этическое достоинство этихъ произведеній, отчасти весьма значительное, и сравнительное сопоставленіе ихъ представляютъ въ культурно-историческомъ отношеніи интересную картину развитія еврейской духовной жизни, ея особенностей и ея прогресса

въ культурѣ, ея нравовъ и воззрѣній, ея страданій и надеждъ, равно какъ и ея непоколебимой преданности вѣрѣ отцовъ среди формаций новаго времени.

Мала и тѣсна была еврейская улица какъ въ Богеміи и Голландіи, такъ и въ Польшѣ и южной Германіи. Нѣтъ тамъ мѣста и матеріала для романа въ его широкомъ этическомъ развитіи и только повѣсть соответствуетъ «этимъ мелкимъ страданіямъ и радостямъ, этимъ мелочнымъ судьбамъ и внутреннимъ движеніямъ». Только когда стѣны гетто пали и сыны его вступили въ общій культурный міръ, только тогда, изъ столкновѣній, которыя необходимо должны были вызвать это событіе, можно было создать социальный романъ, которому впоследствии, послѣ того какъ новѣйшая наука раскрыла листы еврейской исторіи, долженъ былъ слѣдовать романъ историческій. Такіе социальные и историческіе романы создали *Леопольдъ Компертъ* въ своихъ «У сохи» и «Среди развалинъ», *Лудовигъ Филиппсонъ* въ болѣе значительныхъ разсказахъ, собранныхъ въ «Саронѣ», равно какъ и въ «Яковѣ Тирадо, «Сепфрорисъ и Римъ» и др., *М. Леманъ* въ «Юсальманъ изъ Ростейна», *Максъ Римъ* въ «Семействѣ Гиллея» и др. превосходныхъ романахъ, *С. Формстехеръ* въ «Бухенштейнъ и Конбергъ» и мн. др. романисты, къ которымъ слѣдуетъ присоединить одного изъ новѣйшихъ и въ то же время даровитѣйшихъ — *Вильгельма Герцберга*, который въ своихъ «Еврейскихъ семейныхъ бумагахъ» представилъ мастерскую картину религіозныхъ теченій внутри новѣйшаго еврейства и отношеній между еврействомъ и общеою культурой. Изъ такихъ много обѣщающихъ началъ и внутри этого литературнаго теченія должна развиваться дѣятельная жизнь, если только благоприятный вѣтерокъ вздунетъ ея паруса и звѣзда поэтического генія прольетъ свой кроткій свѣтъ на развалины недавняго прошлаго *.

Многочисленные, разнообразныя и запутанныя между собою теченія встрѣчаемъ мы въ той картинѣ, которая представляетъ собою обновленное еврейское племя въ наукѣ и поэзіи этого періода. Но всѣ эти теченія вли-

* Русскіе читатели легко замѣтятъ здѣсь значительный пробѣлъ: авторъ, очевидно, не имѣлъ свѣдѣній даже о такихъ русско-еврейскихъ беллетристахъ, чьихъ произведенія переводились и на иностранные языки, какъ, напр., *О. Рабиновичъ*, *Л. Леванда*, *Г. Богровъ* и др.

ваются въ великое море міровой литературы и всѣ эти направленія продолжаютъ работу прежнихъ поколѣній и ткуть ту нить, которую въ перипетіяхъ временъ и судебъ ткали поколѣнія испанскихъ и итальянскихъ мыслителей, благочестивыхъ законодателей, гаоновъ и сабореевъ, амореевъ и тананитовъ, вплоть до поэтовъ и пророковъ библейской древности. На эту нить нанизано все то, что создали сыны еврейскаго племени въ наукѣ мысли, въ изслѣдованіи о религіи, въ познаніи и стремленіи къ дѣятельности, въ ученіи и обученіи—давая другимъ, воспринимая сами, посредничая, во всѣхъ обитаемыхъ странахъ свѣта, во всѣ времена исторической жизни, во всѣхъ формахъ и видахъ устной дѣятельности, въ могучей борьбѣ съ враждебными силами и богами мрака, въ горячемъ стремленіи къ идеальнымъ цѣлямъ и—прежде всего—въ непоколебимой вѣрности и безпримѣрной преданности своему Богу и своей вѣрѣ.

Литературныя указанія.

Цѣль нижеприведенныхъ историко-литературныхъ примѣчаній двоякая. Прежде всего они должны служить руководствомъ къ отысканію необходимыхъ источниковъ для тѣхъ, которые пожелаютъ болѣе подробно изучить какую нибудь изъ главъ, обработанныхъ въ нашей книгѣ только вкратцѣ; кромѣ того, въ нихъ сдѣланы будутъ ссылки на цитаты и произведенія, которыми я руководствовался и которыми я слѣдовалъ. Къ сожалѣнію, я не могу представить эти литературныя указанія и ссылки на цитаты въ надлежащей полнотѣ. Я долженъ былъ ограничиться тѣмъ, чтобы привести только новѣйшіе источники и обосновать главнѣйшія цитаты. Въ новѣйшихъ произведеніяхъ, однако, можно найти старую литературу, большею частью старательно обработанную, а цитаты можно безъ труда отыскать въ большинствѣ случаевъ въ произведеніяхъ, указываемыхъ какъ источники. Не могъ я также обратить вниманія на всѣ журнальныя статьи и сочиненія, потому что всѣ они въ совокупности не были даже мнѣ извѣстны. Я упоминалъ о такихъ работахъ только тогда, когда онѣ служили единственнымъ или же важнымъ источникомъ для какой нибудь области. Само собою понятно, что настоящій библиографическій очеркъ вовсе не претендуетъ на полноту или даже только на исчерпывающее сопоставленіе всего историко-литературнаго запаса источниковъ.

По исторіи еврейской литературы вообще существуетъ еще, какъ уже упомянуто на стр. 11 моей книги, очень мало капитальныхъ сочиненій. Указанный тамъ этюдъ Морица Штейншнейдера появился впервые въ энциклопедіи Эрша и Грубера, т. XXVII, стр. 357—471 (Лейпцигъ, 1850 г.) и затѣмъ, тщательно исправленное и дополненное, въ англійскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: *Jewish Literature from the eighth to the eighteenth Century* (Лондонъ, 1857 г.). Эта книга была главной моей руководительницей, и ей я слѣдовалъ вообще, особенно же при опредѣленіи понятія объ исторіи еврейской литературы.

Книга Давида Касселя, упомянутая на 12-й стр., носитъ заглавіе: «Исторія еврейской литературы». Вышли только первые два тома, касаю-

щієся історіи біблійской літературы (Берлінъ, 1875 г.). При тѣсной связи, существующей между історіей и літературой евреевъ, цѣнными и важными источниками для изученія літературнаго развитія могутъ, конечно, служить также и болѣе крупныя произведенія по історіи, а именно: Іостъ (Лейпцигъ, 1859 г.) III т., Грець (Лейпцигъ, 1852—1876 г.) XI т., Эвальдъ (Геттингенъ, 1864 г.) VII т., С. Кассель, въ энциклопедіи Эрша и Грубера т. XXVII, стр. 1—238 (Лейпцигъ, 1850 г.), А. Гейгеръ (Бреславль, 1865—1871 г.) III. Въ качествѣ бібліографическаго пособия нужно назвать по всеобщей еврейской літературѣ большое сочиненіе Юліуса Фюрста: *Bibliotheca Judaica* (Лейпцигъ, 1849—63 г.) въ трехъ томахъ, и по літературѣ на древне-еврейскомъ языкѣ книгу И. А. Бенякоба: *Ozar Hasefarim* (Вильна, 1880 г.) также въ трехъ томахъ и несравненно болѣе достовѣрное, чѣмъ сочиненіе Фюрста. Бібліографическими путеводителями служатъ также различные каталоги бібліотекъ, прежде всего превосходный *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleyana*, М. Штейншнейдера (Берлінъ, 1852—1860 г.); далѣе, каталогъ Британскаго музея І. Цеднера, Розенталевской бібліотеки въ Амстердамѣ М. Роста (Амстердамъ, 1875 г.), бібліотекъ въ Лейденѣ, Мюнхенѣ, Гамбургѣ и Берлинѣ—послѣдній только по рукописямъ—М. Штейншнейдера, каталогъ парижской національной бібліотеки, лейпцигской университетской бібліотеки Делича съ дополненіями Цунца и ин. др. Болѣе старые источники, какъ, напр., Вольфъ, де Росси, Кэхеръ и т. д. можно найти у Фюрста I. с., гдѣ они обозначены совершенно полно.

При этомъ я долженъ еще замѣтить, что цитаты общаго введенія заимствованы мною изъ основательнаго трактата Цунца о еврейской літературѣ въ его «Собраніи Сочиненій» I, стр. 41—59 (Берлінъ, 1875 г.), и изъ прежде упомянутой работы Штейншнейдера, освѣщеніе же Галахи и Гаггады на стр. 6—изъ остроумнаго изслѣдованія А. Іеллинека: «Еврейское илени», (Вѣна, 1869) г.), стр. 119 и послѣдующія.

Первый періодъ.

Поэтическая сцена изъ семейной жизни, которая изображена на стр. 1, находится въ «Пѣсняхъ изъ изгнанія» С. Л. Штейнгейна (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1837 г.), стр. 78 подъ заглавіемъ «Израиль въ изгнаніи». Точнаго перечисленія всей критической біблійской літературы читатель здѣсь не долженъ ожидать; онъ найдетъ ее въ желаемой полнотѣ въ вступительныхъ сочиненіяхъ де-Ветте (Берлінъ, 1869 г.), обраб. К. Шрадеромъ, и Блезка (Берлінъ, 1879 г.), обраб. Вальгаузенемъ, равно какъ и въ богословской реальной энциклопедіи Плятта и Герцога (Лейпцигъ, 1877 г. и слѣд.) и въ біблійскомъ словарѣ Шенкала (Лейпцигъ, 1868—75 г.). Я бы хотѣлъ здѣсь привести только нѣкоторыя сочиненія, которыя слѣдуютъ обозначенному на 19 стр. эстетическому направленію и воззрѣнію. Прежде всего К. Мейеръ: «Исторія поэтической народной літературы евреевъ» (Лейп-

цигъ, 1856 г.)—сочиненіе превосходное; далѣе, Т. Нёльдеке: «Ветхозавѣтная литература» (Лейпцигъ, 1868 г.); А. Гаузратъ: «Ветхозавѣтная литература» (Карльсруэ, 1869 г.); К. Рейссъ: «Исторія священныхъ писаній Ветхаго Заѣта» (Брауншвейгъ, 1882 г.) въ своемъ родѣ отличный руководитель по библейской литературѣ и др. Поэтическіе переводы болѣею частью заимствованы изъ соч. К. Мейера: «Поэтическія книги Ветхаго Заѣта» (Лейпцигъ, 1854 г.), нѣкоторые изъ книги К. Циттеля: «Происхожденіе Библии» (Карльсруэ, 1872 г.).

Къ гл. I. Историческія книги. Къ стр. 37 я замѣчу еще, что гипотезы I. Вальгаузена опровергнуты Д. Гоффманомъ въ «Magazin für Wissenschaft des Judenthums» (Берлинъ, съ 1876 г.) годъ VI и VII (Новѣйшая гипотеза о священническомъ кодексѣ Пятикнижія) а также Марти и Деличъ въ «Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft» (Лейпцигъ, 1860 г.) I (критическіе этюды о Пятикнижіи).

Къ гл. II. Поэзія Библии. См. стр. 72 для дальнѣйшаго сравненія А. Кегги: «Rigveda» (Лейпцигъ, 1878—79 г.) II. Къ стр. 78 я указываю относительно «Пѣсни Пѣсней» комментарий Делича (Лейпцигъ, 1875 г.), гдѣ предлагается другое и, можетъ быть, болѣе подходящее, этическое объясненіе стихотворенія. Была сдѣлана попытка К. Мейеромъ и позже многократно въ переводахъ и подражаніяхъ—объяснить это произведеніе какъ драматическую идиллію. Гл. IV. Канонъ. Сравн. А. Кюнень: Over de mannen der groote Synagoge (Амстердамъ, 1846 г.), далѣе, Г. Грецъ «Великое Собраніе, его исторія, число, значеніе и дѣйствіе» въ «Ежемесячникѣ для исторіи и науки іудаизма» Франкеля (Бреславль, 1851 г.) и слѣд. т. VI и др.

Второй періодъ.

Еврейско-греческая литература не разработана еще во взаимной связи. Я слѣдовалъ болѣею частью точнымъ и поучительнымъ изслѣдованіямъ, которыя представилъ I. Фрейденталь въ своей книгѣ «Гелленистскія изслѣдованія» (Hellenistische Studien), Бреславль, 1875—1878, III. Также весьма цѣнны для этого періода соотвѣтственныя мѣста и примѣчанія въ III томѣ Гретца и въ сочиненіи Герцфельда: «Исторія израильскаго народа отъ разрушенія перваго храма до постановленія Симона Маккавея» (Брауншвейгъ, Нордгаузенъ и Лейпцигъ, 1847, 1855 и 1876), III, томъ II. Болѣе древнюю литературу приводитъ Рейссъ въ упомянутомъ сочиненіи.

Гл. I. Комментаріи къ Священному Писанію. Для исторіи комментаріевъ и традицій совершенно подходитъ большой трудъ I. Г. Вейса: «Der dogwedorschof» (Вѣна, 1873, 1876, 1885), III. Изъ болѣе старыхъ произведеній все еще имѣютъ цѣнность изслѣдованія Гиршфельда о галахической и гаггадической экзегетикѣ (Берлинъ, 1840, 1847), II. Руководителемъ при изложеніи содержанія Гаггады служилъ классическій трудъ Л. Цунца: «Вогослужебныя обязанности евреевъ» (Берлинъ, 1832). Почти

всѣ цитаты изъ Талмуда и Мидраша, источники которыхъ не обозначены, можно легко найти подъ соответственными заглавными словами у I. Гамбургера въ «Реальной Энциклопедіи Библии и Талмуда» (Штрелицъ, 1862—1869, 1870 и слѣд.), II.

Гл. II. Апокрифы. И апокрифическую литературу приводятъ Де-Ветте, Плиттъ и Герцогъ. Я цитирую только, какъ особенно важныя, сочиненія Г. Фолькмара: «Руководство къ введенію въ апокрифы» (Тюбингенъ, 1863) II—и Фритче и Гримма: «Краткое экзегетическое руководство къ апокрифамъ Ветхаго Завета» (Лейпцигъ, 1851—1860). VI. Далѣе, комментарий Кейля (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1873) и Каулена (Фрейбургъ, 1876). Болѣе новый переводъ апокрифовъ сдѣланъ былъ по первоначальному тексту Д. Касселемъ (Берлинъ, 1871). Гипотеза о Товіи принадлежитъ Александру Когуту, изложившему ее въ статьѣ у Гейгера въ X томѣ «Еврейскаго Временника науки и жизни», Бреславль, 1862—1875 (*Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*). Такъ называемую четвертую книгу Маккавеевъ критически разобралъ I. Фрейденталь въ своей работѣ: «Приписываемое Іосифу Флавію сочиненіе «О господствѣ разума» (Бреславль, 1869). Въ апокалиптической литературѣ вѣрѣвшимъ руководствомъ все еще, не смотря на остроумныя новѣйшія изслѣдованія, остается книга А. Гильгенфельда: «Еврейская Апокалиптика» (Іена, 1857).

Гл. III. Греческая литература. О Семидесяти Толковникахъ (*Septuaginta*) можно найти богатую литературу у де-Ветте и Рейса I. с. Нужно именно упомянуть объ изслѣдованіяхъ Ц. Франкеа о Септуагинтѣ и о вліяніи палестинской экзегетики на alexandрійскую герменевтику (Лейпцигъ, 1841—1851), далѣе о матеріалахъ къ сужденію о Семидесяти Толковникахъ I. Гильдесгеймера въ журналѣ I. Фюрста «Востокъ» (*Der Orient*) т. VIII (Лейпцигъ, 1840, 1852). Противорѣчивыя гипотезы о времени Семидесяти Толковниковъ приведены Гретцомъ I. с. Цитаты на стр. 212 и далѣе см. у Фрейдентала: «Эллинистскія изслѣдованія». О Іезекиилѣ см. Л. Филиппсона: «Іезекиилъ — еврейскій сочинитель трагедій» (Берлинъ, 1830). О сивилльскихъ книгахъ см. нѣмецкій переводъ Фридриха (Лейпцигъ, 1852), равно какъ и изслѣдованія Г. Эвальда: «О происхожденіи, содержаніи и значеніи сивилльскихъ книгъ» (Геттингенъ, 1858) и Б. Бадта: «*De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis*», а также: «Происхожденіе, содержаніе и текстъ четвертой книги сивилльского оракула» (Бреславль, 1869, 1878). Напротивъ, Э. Рейсъ въ своей статьѣ: «*Les Sibylles chretiennes*» въ «*Nouvelle Revue*», т. VIII, не находитъ въ сивилльскихъ книгахъ ни одного несомнѣнно еврейскаго мѣста. О псевдо-фоклидейскомъ стихотвореніи см. сочиненія I. Бернайса (Берлинъ, 1857). О пресловутомъ Аристовулѣ ср. кромѣ Гретца и Герцфельда еще М. Юзеля. «*Blicke in die Religionsgeschichte*» (Бреславль, 1880, 1883) т. II, вып. II. Литература о Филонѣ и alexandрійско-религіозной философій приведена въ любонѣ лексиконѣ. Особенно слѣдуетъ обратить вниманіе на сочиненія А. Эфререра: «Филонъ и alexandрійская теософія» (Штудгартъ,

1835), А. Ф. Дэнс: «Историческое изложение еврейско-александрійской философіи» (Галле, 1834) II, на вышеупомянутую статью 9. Целлера: «Философія грековъ» (Лейпцигъ, 1869—1879) т. III, 2 стр. 594 и слѣд., книгу Вухера: *Die Philonischen Studien* (Тюбингенъ, 1848), сочиненія М. Вольфа: «Филоновская философія, представленная въ ея главныхъ моментахъ» (Готенбургъ, 1850), Ф. Делоней: *Philon d'Alexandrie* (Парижъ, 1867), К. Зигфрида: «Филонъ изъ Александріи, какъ комментаторъ Ветхаго Завета» (Лена, 1857), Б. Риттера: «Филонъ и Галаха» (Галле, 1879) и ин. др. Идею *Логоса* развили М. Гейнце въ своей книгѣ: «Ученіе Логоса» (Ольденбургъ, 1879). Всю литературу о Іосифѣ Флавіѣ сопоставилъ Фюрстъ въ своей *Bibl. Jud.* т. II, стр. 117 и слѣд. Въ новѣйшее время кромѣ вышеупомянутого сочиненія Фрейденталя, изданіе трудовъ І. Мурея (Лондонъ, 1874) II и Г. Блоха: «Источники Іосифа Флавія» (Лейпцигъ, 1879) появилось весьма мало разъясненій. О Юстусѣ Тиверіадскомъ см. изслѣдованія А. Бервальда (Бреславль, 1876). Болѣе поздніе греческіе переводы Библии—Аквила, Теодотіана и Симахуса критически разобралъ А. Гейгеръ въ своемъ большомъ трудѣ: «Подлинникъ и переводы Библии» (Бреславль, 1857), а также и въ своей «*Jüd. Zeitsch*» т. I, стр. 39 и т. д.

Третій періодъ.

И для талмудической литературы въ настоящее время можетъ служить главнымъ источникомъ вышеупомянутый трудъ І. Г. Вейса. Кромѣ того особенно нужно сравнить указанія Іоста, Греца и Гейгера, послѣдніи именно по отношенію къ религіознымъ сектамъ.

Гл. I. Мишна. Существуютъ нѣмецкіе переводы Мишны Іоста (Берлинъ, 1832) и въ новѣйшее время А. Зантера (Берлинъ 1885 г. и посл.). Для введенія въ Мишну служатъ: «Руководство къ изученію языка Мишны» А. Гейгера (Бреславль, 1845) II, «Этюды по языку Мишны» Л. Дукеса (Еслингенъ, 1846) и І. Г. Вейса (Вѣна, 1867), «Чтеніе Мишны» С. А. Вольфа (Лейпцигъ, 1866—1868) II, «Учебная книга упражненій для первоначальной подготовки къ Мишнѣ» О. Липшица (Гамбургъ, Берлинъ, 1867, 1871) II. Для болѣе серьезныхъ критическихъ изслѣдованій слѣдуетъ рекомендовать служащія введеніемъ сочиненія: Ц. Франкеля «*Darke Namischna*» (Лейпцигъ, 1859 г.) и Іакова Вриля: «*Mebo Namischna*» (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1876, 1880) II, равно какъ и этюды І. Оппенгейма: «Къ исторіи Мишны» (Прессбургъ, 1882 г.), І. С. Блоха: «Взглядъ на исторію возникновенія талмудической литературы» (Вѣна, 1884 г.), Д. Гофиана: «Первая Мишна и диспуты тавантовъ» (Берлинъ, 1881) и І. Леви: «О нѣкоторыхъ фрагментахъ изъ Мишны Аббы Саула», (Берлинъ, 1876). О планѣ и порядкѣ Мишны кромѣ того трактовали А. Гейгеръ въ своемъ ученомъ журналѣ еврейской теологіи (Франкфуртъ-на-Майнѣ, Грюнбергъ, Лейпцигъ, 1835—1847) т. II, стр. 474 и сл. и Т. Конъ въ VII

томъ евр. журн. для науки и жизни Гейгера. Этику Мишны въ *Pitke Aboth* разъяснили между другими В. А. Майзель въ своихъ «Проповѣдяхъ» («Homilien» Штетинъ, 1856), Г. Л. Штракъ въ своемъ превосходномъ изданіи (Карлсруэ, 1882) и М. Канъ (Берлинъ, 1880).

Исторію древняго христіанства и его отношенія къ іудаянству особенно изложили У. Лангенъ: «Еврейство въ Палестинѣ во времена Христа» (Фрейбургъ, 1866), А. Гаузратъ: «Новозавѣтная Исторія» (Гейдельбергъ, 1873—1877) IV, и К. Шереръ: «Учебникъ новозавѣтной исторіи» (Лейпцигъ, 1874). Сравни также интересныя религіозно-историческіе этюды М. Гюдемманна (Лейпцигъ, 1876) и уже упомянутый трудъ М. Юзля: «Взглядъ на религіозную исторію». О происхожденіи *Тоссафата* обнародовалъ дѣльную статью Н. Брюль въ юбилейномъ сборникѣ къ 90 дню рожденія Л. Цунца (Берлинъ, 1885), стр. 92; этой статьѣ я здѣсь слѣдовалъ. По литературѣ слѣдуетъ особенно привести драгоценное изданіе М. С. Цукерманда (Вѣна, Берлинъ, 1872—1880) и этюды А. Шварца (Карлсруэ, 1879 г.) и І. Г. Дюннера (Амстердамъ, 1874 г.), «*Mechilta*» издалъ и критически разобралъ І. Г. Вейсъ (Вѣна, 1865) и М. Фридманнъ (Вѣна, 1870), «*Sifra*» — І. Г. Вейсъ (Вѣна, 1862), а «*Sifré*» — опять-таки М. Фридманнъ (Вѣна, 1864). Обо всѣхъ этихъ произведеніяхъ много важнаго сообщилъ Гейгеръ въ своемъ «Евр. ж. для зн. и ж.», т. IV, IX, XI. Изъ единичныхъ біографій достойны упоминанія: С. І. Кемпфа о Гиллелѣ въ журн. «Востокъ» (*Orient*), т. IX, стр. 10 и слѣд., В. Ландау о Шенаѣ и Абталіонѣ въ «Ежемесячникъ для Исторіи и Науки еврейства» Франкеля, т. VII, стр. 317 и слѣд., его же картины изъ жизни и дѣятельности раввиновъ тамъ же т. I, стр. 163 и сл. т. II, стр. 107 и сл., т. III, стр. 45 и слѣд., Юзля объ Акибѣ и его ученикахъ, тамъ же т. V, стр. 365 и сл., т. VI, стр. 81 и сл., о Менрѣ, т. IV, стр. 88 и слѣд., І. Гастфрейнда, также объ Акибѣ (Лейпбергъ, 1871), М. Д. Гофмана, объ Элизѣ бенъ Абуя (Вѣна, 1880), о Іудѣ Ганаси и его отношеніяхъ къ Марку Аврелію, А. Бодека (Лейпцигъ, 1868) далѣе І. Гальбгауса (Вѣна, 1880).

Глава II. Талмудъ. Нѣмецкій переводъ отдѣльныхъ трактатовъ Пиннера (Берлинъ, 1842), Замитера (Берлинъ, 1876), Эвальда (Нюренбергъ, 1856), Равичъ (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1885), Страшуна (Галле, 1883) и др. Общее введеніе въ Талмудъ съ критической точки зрѣнія составляетъ еще *riim desiderium*. Объ отдѣльныхъ предметахъ писали слѣдующіе: Конъ (Бреславль, 1846), Вундербаръ (Рига, 1850—1860) II, Раббиновичъ (Парижъ, 1869) и Бергель (Лейпцигъ, 1885)—о медицинѣ, Брекерь о трансцендентальномъ, магін и магическихъ способахъ леченія (Просницъ, 1847), Деренбургъ (Парижъ, 1867), А. Нейбауэръ (Парижъ, 1868),—противъ: У. Моргенштернъ (Берлинъ, 1870); далѣе А. Берлинеръ (Берлинъ, 1884) о географіи, Б. Цукерманъ о математикѣ (Бреславль, 1879), о мѣрахъ (Берлинъ, 1865), о монетахъ и вѣсѣ (Бреславль, 1862), М. Левисонъ о зоологіи (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1858), М. Душакъ о ботаникѣ (Пештъ,

1871), З. Франкель (Берлинъ, 1846), Г. Б. Фассель въ различныхъ произведеніяхъ (Б. Каниса, 1858, 1868, 1870) М. Влохъ (Пенъ, 1879), М. Душакъ (Вѣна, 1869) и У. М. Рабиновичъ (Парижъ, 1877—1880) V—о талмудическомъ правѣ, А. Нагеръ—о религіозной философiи (Лейпцигъ, 1874), Б. Якобсонъ—о психологiи (Гамбургъ, 1878), М. Душакъ—о морали (Врюнъ, 1878), Л. Лацарусъ—объ этикѣ талмуда (Бреславль, 1877), С. Зеклесь—о поэзи (Нью-Йоркъ, 1830), І. Блохъ (Гальберштатъ, 1883), А. Зульцбахъ (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1863) и С. Маркусъ (Вѣна, 1866)—о педагогикѣ, І. Бриль—о мнемотехникѣ (Вѣна, 1864) и А. Штейнъ—о терминологiи (Прага, 1869). О талмудической лексикографiи трактуетъ А. Гейгеръ въ «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft» т. XII, стр. 142 и слѣд. и А. Берлинеръ въ Magazin f. G. u. W. d. J. т. VII, стр. 49 и слѣд. «Агаду танантовъ» обрабатывалъ В. Бахеръ (Страсбургъ, 1884), басни въ Талмудѣ и Мидрашѣ С. Бакъ въ журн. Франкеля-Гретца f. G. u. W. d. J. ч. XXXII и XXXIII, сравнительную мифологію Гаггады М. Гринбаумъ въ этюдѣ, помѣщенномъ въ «Zeit der deutsch. Morg. Gesellschaft» т. XXXI, стр. 183, также М. Гидеманъ въ религіозно-историческихъ этюдахъ. Легенды и изреченія Талмуда обрабатывали многіе новые писатели. Имѣется хорошій сборникъ Леви-Зелигмана (Лейпцигъ, 1877). Также существуютъ талмудическія хрестоматiи Фюрста, Фюрстенталя, Гейлбута, Дукеса и Фишера. За все время слѣдуетъ также сравнить І. Фюрста: «Культурная и литературная исторія евреевъ въ Азiи» (Лейпцигъ, 1849) I.

Талмудическою критикой текста занимались Р. Рабиновичъ въ своемъ Dikduke Soferim (Мюнхенъ, 1868—83) XI и Ф. Лебрехтъ (Берлинъ, 1862). Іерусалимскій Талмудъ былъ въ послѣдніе годы предметомъ ревностнаго изученія. Кромѣ критическаго изданія З. Франкеля (Вѣна, Бреславль, 1874, 1875) II и его же «Введенія» (Бреславль, 1870), слѣдуетъ еще упомянуть французскій переводъ Іерусалимскаго Талмуда М. Шваба, вышедшій уже VII томомъ (Парижъ, 1871—84) и книгу А. Вюнше о гаггадическихъ составныхъ частяхъ іерусалимскаго Талмуда (Цюрихъ, 1880). Сюда принадлежатъ также этюды Виснера «Gibath Jeruschalajim» (Вѣна, 1872), равно какъ его «Сколiн» къ вавилонскому Талмуду (Прага, 1858—1865) III. О талмудическомъ реальномъ словарѣ Гамбургера, разъясняющемъ отдѣльные вопросы и цитаты въ особенности на стр. 317 и слѣд., уже упомянуто. Также слѣдуетъ упомянуть, какъ о весьма полезныхъ указаніяхъ, поучительно популярныя опыты и рѣчи о Талмудѣ Э. Дейтша (Берлинъ, 1880), А. Вюнше (Цюрихъ, 1879), Л. Филиппсона (Лейпцигъ, 1869) и А. Іеллинека (Вѣна, 1865, 1883). Исторію происхожденія Талмуда, какъ письменное сочиненіе, подробно обрабатывалъ Н. Врюль въ журналѣ «Исторiи и литературы еврейства» (Франкфуртъ-на-М., 1874) т. II. Методологію и указатели къ Талмуду библиографически составилъ А. Іеллинекъ въ двухъ статьяхъ (Вѣна, 1878, 1881); хорошее «Repertorium Talmudicum» издано М. Д. Кагеномъ (Ліонъ, 1878). Изъ отдѣльныхъ

амореевъ обработаны Іохананъ 6. Нафта—М. Горовичемъ (*Literaturblatt zur «Jüdischen Presse»*) (Берлинъ, 1869) т. II, III, IV. Рабъ—І. Г. Вейсомъ (Вѣна, 1870) и І. Мюлифельдеромъ (Лейпцигъ, 1871), Маръ-Самуель Д. Гофмапомъ (Лейпцигъ, 1874) и С. Феслеромъ (Бреславль, 1879). Полезный въ этомъ отношеніи трудъ: «Агада вавилонскихъ амореевъ» составилъ В. Вахеръ (Страсбургъ, 1878).—Огцы церкви. Объ общей эпохѣ писалъ М. Фридендеръ въ своихъ «*Patristischen Studien*» (Вѣна, 1878). Объ отношеніи Іеронима см. М. Рамера: «Еврейскія традиціи въ сочиненіяхъ Іеронима» (Бреславль, 1861) и Франкель-Гретцъ т. XIV—XVI; о Юстинѣ мученикѣ см. С. Г. Гольдфанъ (Бреславль, 1873).

Глава III. Мидрашъ. Всѣ вспомогательные источники для талмудической Гаггады, конечно, относятся, и притомъ преимущественно даже, къ Мидрашу, изученіе котораго еще мало выходило изъ основныхъ линій, начертанныхъ Цунцомъ въ его «*Gottesdienstlichen Vorträgen*». Въ новѣйшее время этою темою занимались І. Теодоръ «Композиціею агадическихъ Гомилій» въ Франкель-Грецъ М. f. G. u. W. d. I. т. XXXVIII, стр. 97 и слѣд. и Ф. Блохъ, тамъ же т. XXXIV, стр. 166 и слѣд., а М. Лернеръ изслѣдовалъ въ это время планъ и источники Берешитъ-Рабба (Франкфуртъ-на-М., 1882). Переводъ съ примѣчаніями общаго Мидрашъ-Рабба и Песикты издалъ А. Вюнше *Bibliotheca rabbinica* (Лейпцигъ, 1881—1885) VIII. Хорошія критическія текстуальныя изданія литературы Мидраша съ драгоценными введеніями находятся въ кн. С. Бубера, а именно для Песикты Раббаты (Ликъ, 1868), такое же изданіе выпустилъ въ свѣтъ М. Фридманъ (Вѣна, 1880)—далѣе, для *Lekach tob* (Вильна, 1880) II и для *Tanchuma* (Вильна, 1885) III. Очень цѣнный сборникъ малыхъ Мидрашиныхъ издалъ А. Іеллинекъ въ своемъ *Bet-Namidrasch* (Лейпцигъ, 1853 — 57, Вѣна, 1873, 77) VI, недавно также Хаимъ С. Горвицъ (Франкфуртъ-на-М., 1881). Іеллинекъ также составилъ библиографическій обзоръ евр. литературы Мидраша (Вѣна, 1878). Постный календарь—*Megillat Ta'anit*—изслѣдовалъ І. Шмилъгъ (Лейпцигъ, 1874). Срав. также Грета въ примѣчаніяхъ къ т. III, стр. 597, его *Исторія евреевъ. О Тапа debe Elijahu* писалъ недавно І. Оппенгеймъ въ журн. «*Beth Talmud*» т. I, 265. Переводъ *Esha Rabbati*, стр. 343, принадлежитъ Еммануилю Дейтшу.—Таргумы были много изучаемы въ новѣйшее время. Превосходное критическое изданіе Онкелоса и Масоры къ Онкелосу (Берлинъ, 1877) издалъ А. Берлинеръ (Берлинъ, 1884) II. Литература объ Онкелосѣ значится тамъ на стр. 175 и слѣд. Огншеніе Онкелоса къ Галахъ разобралъ С. Зингеръ (Берлинъ, 1881), Іонаана—С. Гронеманъ (Лейпцигъ, 1879), Таргумъ Онкелосъ къ Паралипаменону издалъ А. Рамеръ (Торнъ, 1866). Антропоморфія и Антропатія у Онкелоса разъясняетъ С. Майбаумъ (Бреславль, 1870). Таргумъ къ Пророкамъ изслѣдовали З. Франкель (Бреславль, 1872) и В. Вахеръ въ журн. *J. d. M. G.* XXVIII ст. 1 и слѣд. и XXIX, стр. 319 и слѣд.; второй Таргумъ изслѣдовали къ Эсэири Л. Мункъ, (Берлинъ, 1876), къ Паралипаменону К. Колеръ въ

журн. Гейгера f. W. u. L. VIII съ 72 стр. О самаританскомъ Таргумѣ равно какъ о Пятикнижіи и литературѣ Самаритянъ вообще срав. М. Гейденгейма: *Bibliotheca Samaritana* (Лейпцигъ, 1884) I, также и работа С. Кона (Лейпцигъ, 1865, 1877, Бреславль, 1868), А. Брюля (Франкфуртъ-на-М., 1875, 1876) III и М. Апеля (Бреславль, 1874). О Пшитѣ писали I. Перлесъ (Бреславль, 1859) П. Ф. Франкль (Лейпцигъ, 1872) и др. *Sefer Jezirah* иѣтается на нѣмец. яз. I. Ф. Мейера (Лейпцигъ, 1830), на аглійск. I. Калиша (Нью-Йоркъ, 1877). Разборъ его у А. Франка: *Systeme de la Kabbala* (Парижъ, 1843), на нѣмец. яз. А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1844) и у Г. Гретца: *Гностицизмъ и іудейство* (Кротошинъ, 1844) Масору съизнова издалъ Х. Д. Гиндбургъ (Лондонъ, 1880) III. Книгу *Ochlah we-Ochlah* и *Masoga Magna* издалъ С. Френедорфъ (Ганноверъ, 1864, 1875). Очень важны масоретскіе этюды С. Бера (Редельгеймъ, 1852), егже совмѣстно съ Г. Штракомъ изданные *Dikduke Hate'amim* Аарона б. Ашера (Лейпцигъ, 1879). О вавилонской пунктуационной системѣ сравн. сочин., С. Пинскера (Вѣна, 1868). Къ исторіи литургіи, само собою разумѣется, богатѣйшій матеріалъ можно найти въ *Gottesdienstlichen Vorträgen* Цунца.

Четвертый періодъ.

Гл. I. Ново-еврейская поэзія. Объ ней срав. единственное въ своемъ родѣ превосходное соч. Ф. Делича: «Къ исторіи еврейской поэзіи» (Лейпцигъ, 1836), также капитальныя соч. Цунца: «Синагогальная поэзія среднихъ вѣковъ» (Берлинъ, 1855), «Литературная исторія синагогальной поэзіи» (Берлинъ, 1865), далѣе Дукеса: «Къ познанію ново-евр. религіозной поэзіи» (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1842) и превосходное *Opomasticon* Л. Ландсгута *Amude Naaboda* (Берлинъ, 1862) Также интересна статья объ этомъ предметѣ Г. Гретца у Франкель-Гретца M. f. Gu. W. d. I. T. IX, стр. 401 и слѣд. О Самуилѣ б. Аддіа срав. Г. Гиршфельда: *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine* въ *Revue des Etudes Juives* т. VII, стр. 176. Далѣе сочиненія Θ. Нельдеке (Ганноверъ, 1864) стр. 52 и слѣд. и Фр. Делича (Лейпцигъ, 1874) объ еврейско-арабской поэзіи изъ до-нагометанскаго времени. Переводъ стихотворенія принадлежитъ I. Гашнеру.— О Samuel-Boraitba срав. Цунца въ Штойншвейдера *Hamaskir* V, стр. 15; о Nistoroth d. R. Simon b. Iochaï срав. Исторію Гретца т. V, примѣч. 16.—Объ отношеніяхъ іуданзма къ исламу подробно писали А. Гейгеръ (Боннъ, 1833) Г. Вейль (Франкфуртъ-на-М., 1844) и Г. Гиршфельдъ (Берлинъ, 1878) О легендѣ о Петрѣ срав. Д. Оппенгейма у Франкель-Гретца т. X, стр. 2 и изслѣдованія М. Гюдеманна: «Исторія воспитанія и культуры у евреевъ въ Италіи» (Вѣна, 1884).—Объ Элеазарѣ Гакалирѣ см. классическую біографію Рапопорта въ *Bikkure Haïtim* (Вѣна, 1829, 1830) дополненія въ *Kerem Chemed* т. VI, стр. 10. Луццато такъ-же, стр. 4. Цунцъ

тамъ-же, стр. 9, и статьи Цунца и Ландсгута въ ихъ соотвѣствующихъ сочиненіяхъ. Переводы сдѣланы Заксомъ и Цунцемъ.

Гл. II. Каранны. Послѣ выхода въ свѣтъ освѣщающаго исторію каранна труда С. Пинскера: *Likkute Kadmonioth* (Вѣна, 1865), стали много заниматься исторіей каранновъ. Но изслѣдователь и до сихъ поръ долженъ считаться съ фальсификаціями, совершенными первоначально А. Фирковичемъ, а затѣмъ воспринятыми многими новѣйшими изслѣдователями и больше другихъ I. Фюрстомъ въ его *Geschichte des Karäerthums* (Лейпцигъ, 1862 — 1865) III. Разъясненію исторіи каранновъ содѣйствовали: Юстъ въ своей *Geschichte des Judenthums* т. I, стр. 344. сл. Хвольсонъ своимъ *Achtzehn Grabschriften aus der Krim* (Петербургъ, 1865) и *Corpus Inscriptionum hebraicarum* (Петербургъ, 1882); противъ него писалъ Гаркави въ *Altjüdische Denkmäler aus der Krim* (Петербургъ, 1876). Затѣмъ Гаркави и Г. Штракъ: *Catalog der hebr. Bibelhandschriften* (Петербургъ, 1865). Г. Штракъ А. Firko-witsch und seine Entdeckungen (Лейпцигъ, 1876). Далѣе своими работами: А. Gottlober (Вильна, 1875), Е. Дейнардъ (Варшава, 1875), А. Нейбауеръ (Лейпцигъ, 1866), П. Ф. Франкель (Бреславль, 1876) и I. Гурландъ (Ликъ, 1865). О *Perek Schirah* ср. Цинсеръ: *Der Naturphilosoph nach R. Sch. in Orient* XI, стр. 277 сл. — Описаніе путешествій Елдада перевелъ на французскій яз. Е. Кармоли (Парижъ, 1838). — О немъ ср. Рапопортъ въ *Bikkure Haïttim* 1824, стр. 68 сл. М. Г. Ландауеръ въ *Orient* VI, стр. 121 сл. Іеллинекъ въ *Bet - Hamidrash* II, III (Лейпцигъ, 1833, 1855), П. Ф. Франкель у *Frankel Grätz* т. XXII, стр. 481 сл. О Хиви ср. Гретцъ т. V, Note 29 II и I. Гуттманъ у *Frankel-Grätz* т. XXVIII. — О іудейско-арабской религіозной философіи вообще ср. работу С. Мунка въ *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Парижъ, 1859), и отсюда болѣе старый, Б. Вееромъ переведенный и дополненный очеркъ: *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden* (Лейпцигъ, 1852). Далѣе А. Шиндль: *Studien über jüdische, insbesondere jüd. - arabische Religionsphilosophie* (Вѣна, 1869), М. Йосель: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Бреславль, 1876) II, М. Ейслеръ: *Vorlesungen über die jüd. Philosophie des Mittelalters* (Вѣна, 1870, 1876, 1883) III. Отдѣльные вопросы рассмотрѣны въ ученомъ трудѣ Д. Кауфмана: *Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie* (Гота, 1877), далѣе у Л. Штейна: *Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur göttl. Präscienz und Providenz bei den jüd. Philosophen* (Берлинъ, 1881), Л. Кноллера въ его трудѣ на ту же тему (Бреславль, 1885), А. Шиндля: *Ueber die Begriffe von Substanz und Accidenz in der jüd. Rel.-Phil.* у *Frankel-Grätz*, т. XIII и ин. др. — Какъ общее введеніе можетъ съ пользою служить Ибервергъ-Гейнце: *Grundriss der Gesch. d. Philosophie* (Берлинъ, 1881) II, стр. 195 сл. Болѣе старую литературу о Саадѣ собралъ Штейншнейдеръ въ своемъ *Catalog der Bodleyana s. v.*; на этотъ трудъ мы ссылаемся

и относительно др. еврейскихъ философовъ. Кромѣ приведенныхъ въ источники, Рапопорта, Мунка, Евальда, Дукеса, Гейгера, Фюрста, Іеллинека др. слѣдуетъ еще назвать І. Гутмана: *Die Religionsphilosophie des Saadja* (Геттингенъ, 1882), А. Шнидль: *Saadja und die negative Verdienste s. Religionsphilosophie* (Вѣна, 1870), равно какъ и критическое изданіе Емунотъ'а С. Ландауера (Лейденъ, 1881), и переведенныя «Введеніе» и «Космологію» Ф. Блоха (Мюнхенъ, 1870), относительно философіи Саадин. Критическое изданіе его перевода Пятикнижія общано. Введеніе къ его комментаріямъ къ Псалмамъ началъ издавать І. Конъ въ *Magazin f. d. W. d. I.* Bd. VIII, стр. 1 сл., а арабскій переводъ Псалмовъ Г. Маргуліесъ (Бреславль, 1884) І. Комментаріи къ Ездры, Негеміи и Іову издалъ І. Конъ (Альтона, 1881). Объ *Agroth*—какъ говорятъ его первое сочиненіе—см. Гаркави въ *Stade's Zeitschrift für die Wissenschaft des alten Testaments* II, стр. 73.—Фрагменты Мокамеца опубликовалъ І. Фюрстъ въ *Orient* VIII, стр. 617 сл. См. также Пивскеръ: *Likkute Kadmonioth*, приложение II, стр. 17 сл.—Объ Исаакѣ Израилѣ см. изданіе его *Sefer Hajesodoth* С. Фрида съ біографическимъ введеніемъ (Бреславль, 1884) І.—Объ Асафѣ ср. А. Нейбауеръ въ Бенфейза: *Orient und Occident* II, стр. 657 сл. и Штейншнейдеръ въ *Namaskir* XIX, стр. 35 сл., равно какъ и І. Лѣвъ: *Agamäische Pflanzennamen* (Лейпцигъ, 1879).—Философскіе труды Доноло извѣстны благодаря А. Іеллинеку и затѣмъ благодаря изданію его *Chakmoni*, которое приготовилъ Д. Кастелли (Флоренція, 1880) съ философской стороны, а его медицинскія заслуги—благодаря работѣ Штейншнейдера: *Donnolo's pharmakologische Fragmente* (Берлинъ, 1888).—О Іосифѣ Флавіѣ ср. Zunz *G. W.*, стр. 146. Деличъ: *Geschichte d. jüd. Poesie*, стр. 37 сл. Посланія Іуды б. Корейша издалъ, вмѣстѣ съ біографическимъ очеркомъ, Баргесъ и Голдбергъ (Парижъ, 1887). Нѣмецкій переводъ Ветштейна въ *Orient* III, стр. 2 сл. См. также уже цитированную работу П. Ф. Франкля у *Frankl-Grätz* т. XXII, стр. 481 сл.—Объ Аронѣ б. Ашерѣ ср. выше-названное сочиненіе Штарка и Бера (Лейпцигъ, 1879). О Іосифѣ-эль-Бахирѣ говоритъ П. Ф. Франкъ въ своемъ этюдѣ: *Ein mutazilitischer Kalam* (Бреславль, 1872). Посланіе Шериры вмѣстѣ съ латинскимъ переводомъ издалъ Валлерштейнъ (Кротошинъ, 1860).—О Гаѣ ср. біографіи Рапопорта въ В. Н. 1830, стр. 79 сл., 1831, стр. 90 сл. Далѣе С. Насеръ: *Der Gaon Haja* (Берлинъ, 1867), о его философскомъ направленіи Гейгеръ въ *J. Z. f. W. u. L. I.* 206 сл. и Гретцъ въ его *Исторіи* VI, Note 2.—Самуилу б. Хофни А. Гаркави посвятилъ біографическій очеркъ въ своихъ *Studien und Mittheilungen aus der k. Bibliothek zu Petersburg* (Петербургъ, 1880) т. III. Біографія Хананеля написана А. Берлинеромъ въ *Migdal Chananel* (Берлинъ, 1876). Ср. также біографіи Рапопорта въ В. Н. 1831—32. О Яковѣ б. Ниссинѣ см. М. І. Ландауеръ въ *Orient* VII, стр. 2 сл. Біографія Рапопорта Ниссина б. Якова въ В. Н. 1831. Ср. тоже О. Г. Шоррь въ *Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. Ge-*

гера V стр. 431 сл. о его Mafteach, изданный I, Голденшаленъ (Вѣна, 1847). О Хефецъ б. Іацліахъ см. М. Блохъ въ этюдъ: Les 613 lois въ Revue d. E. J. V, стр. 85 сл. Самаританскіе анналы Абуль-Фатаке издавъ Е. Филмаръ (Гота, 1865), переводъ Библии Абу-Саида частями А. Кюнень (Лейденъ, 1851), хронику Іисуса Навина—Г. Жамболь (Лейденъ, 1848).—О литературѣ респонзъ вообще см. Франкеля: Entwurf einer Geschichte der Literatur der Nachtalmudischen Responzen (Бреславль, 1865). Респонзы гаоновъ вмѣстѣ съ введеніемъ Рапопорта, издавъ Д. Кассель (Берлинъ, 1848).

Гл. III. О Хасдан б. Шапруть см. Филоксена Луццато: Notice sur Abou-Iousouf Hasdai (Парижъ, 1852). Письмо къ хазарскому царю переведено и изслѣдовано Карноли (Брюссель, 1845), С. Кассель (Берлинъ, 1848), І. Цеднеръ (Берлинъ, 1870), А. Гаркави (Петербургъ, 1876).—Изслѣдованію общей исторіи еврейскаго языковѣдѣнія содѣйствовали труды Эвальда и Дукеса: Beiträge zur Gesch. der ält. Auslegung des A. T. (Штутгартъ, 1844) III., Гейгера въ его J. Z. f. W. u. L. т. IV, т. IV стр. 200 сл., V, стр. 186 сл., т. IX, 56 сл., равно какъ и въ Z. d. d. M. G. XII, стр. 142 сл., далѣе Е. Зигфрида: Zur Geschichte der neuhebr. Lexicographie въ Stades Z. f. d. W. d. A. T. II, стр. 177 сл., А. Нейбауера: Notice sur la lexicographie hébraïque (Парижъ, 1863) и Ф. Мюлау: Gesch. d. hebr. Synonymik in Z. d. d. M. G. т. XVII, стр. 316, т. XVIII, стр. 600 сл.—О Менахемъ б. Сарукъ см. монографію С. Гросса (Бреславль, 1872) и изданіе его словаря Г. Филиповскаго (Лондонъ, 1854); о Дунашъ см. изданіе его критики Саадіи Н. Штерномъ (Бреславль, 1866) и о спорахъ между учениками обонхъ—Liber Responsum изд. С. Г. Штерномъ (Вѣна, 1870). Труды Іуды Хаяга издали Л. Дукесъ (Штутгартъ, 1844) т. III и съ англійскимъ переводомъ І. Нуттъ (Лондонъ, 1870). О немъ см. Бахеръ: Die grammatische Terminologie des I. b. D. Ch. (Вѣна, 1882) и М. статью Ястрова въ Stades Zeitschrift f. d. W. d. A. T. т. V, стр. 193 сл.—О Іона б. Гаянахъ см. почтенные труды В. Бахера: во первыхъ, біографію (Пештъ, 1885) во вторыхъ, этюдъ: Die hebr. arab. Sprachvergleichung des Abulwalid (Вѣна, 1884), затѣмъ болѣе старую работу С. Мунка: Notice sur Aboulwalid (Парижъ, 1851), и его словарь, изданный Нейбауеромъ (Оксфордъ, 1875), равно какъ и небольшія работы І. и Г. Деренбурговъ (Парижъ, 1880).—О Самуилъ Ганагидъ ср. Гаркави: Studien und Mittheilungen (Петербургъ, 1879) I. По исторіи о ново-евр. поэзи въ Испаніи слѣдуетъ указать, кромѣ вышеназванныхъ трудовъ, въ особенности на М. Закса: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Берлинъ, 1845), А. Гейгера: Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Лейпцигъ, 1856), С. І. Кемфа: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Прага, 1858), П. Л. Дукеса: Nachal Kedamim (Ганноверъ, 1853), П. А. Зульцбаха: Dichterklänge aus Spaniens bessern Tagen (Франкфуртъ-на-М., 1873). Приведенные нами переводы—Лева и Закса. О

Хефенъ Алкути см. Штейншнейдеръ въ *Hamaskir* X, 26 сл. Литературу о Габиролахъ см. у библиографовъ. Въ особенности слѣдуетъ упомянуть только изъ новѣйшихъ А. Гейгера: *Salomo Gabirol* (Лейпцигъ, 1867), Л. Дукеса: *Schire Schelomoh* (Ганноверъ, 1858) II., и М. Закса I. с. для поэзи, какъ и Мунка въ: *Mélanges* (Парижъ, 1859), Л. Дукеса въ *Salomo b. Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben* (Ганноверъ, 1860), М. Юэля въ *Beiträge zur Gesch. d. Phil.* T. I, стр. 3 сл. Г. Адлера (Лондонъ, 1865), Штесселя: *S. b. G. als Philosoph und Förderer der Kabbalah* (Лейпцигъ, 1184), Ганеберга: *Ueber das Verhältniss Ibn Gabirols zur Encyclopädie der lauterer Brüder* — въ *Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie d. W. ph.-hist. Cl.* 1866. П. и Сейерлена въ *Theologischen Jahrbüchern* т. XV, XVI. Нашъ переводъ стих. Габирола принадлежатъ Гейгеру и Заксу. — О Бакин см. трудъ Д. Кауфмана: *Die Theologie des B. b. P.* (Вѣна, 1874). «Книга объ обязанностяхъ сердца» переведена Р. I. Фирстенталемъ (Бреславль, 1836), М. I. Штерномъ (Вѣна, 1853), Е. Ваунгартеномъ (Вѣна, 1854). Ср. также изданіе виѣствъ съ введеніемъ Іеллинека (Лейпцигъ, 1846). — Объ Исаакѣ б. Гайатѣ ср. статью I. Деренбурга въ *W. Z. f. j. Ph.* Гейгера V, стр. 396 и изданія Ванбергера (Фюртъ, 1861—62) П. и Цонбера (Берлинъ, 1864). Его Комментарій къ Экклезиасту въ новѣйшее время издалъ I. Левин (Лейденъ, 1884). Приведенный переводъ — Закса. О Іудѣ ибнъ Балаамѣ см. Дукесь: *Beiträge* (Штутгартъ, 1844). Волѣ мелкія произведенія изданы Г. Поллакомъ (Амстердамъ, 1859), I. Нуттомъ (Лондонъ, 1870) и В. Вилесомъ (Оксфордъ, 1884). — О Іосифѣ ибнъ Цаддикѣ ср. изданіе «Микрокосма» А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1854) и подробное изложеніе его системы въ *Geschichte der Alttributenlehre* Кауфмана, стр. 255. — Нашъ переводъ по Кемпфу. См. также его: *Nichtandalusische Poesie o Solomon b. Цикбелѣ, «Макамы»* котораго О. Г. Шорръ обнародовалъ въ *Nechaluz* III, стр. 154 сл. Объ Абр. б. Хіиѣ Штейншнейдеръ трактуетъ въ всесторонней штудіи (Лейпцигъ, 1865) и еще ранѣе того (Берлинъ, 1864). Его этическое сочиненіе виѣствъ съ предисловіемъ Рапопорта издалъ Е. Фрейманъ (Лейпцигъ, 1860), его *Sefer Haibbur* издалъ Г. Филиповскій (Лондонъ, 1851). О Іегудѣ б. Варзиламъ см. Г. Поллакъ въ *Halichot Kedem* (Амстердамъ, 1847), стр. 69 сл. — О книгѣ: *De causis* см. трудъ Барденгевера (Фрейбургъ въ Б., 1881) и Штейншнейдера: *Alfarabi* (Петербургъ, 1869), стр. 113 сл. — О Моисей б. Езрѣ ср. монографію Дукеса (Альтона, 1839), далѣе Луццатто въ *Kerem Chemed* IV, стр. 65 сл. и Дукесь въ «*Zion*» II, стр. 117 сл. Переводъ у насъ — Гейгера и Закса. — Волѣ старую литературу о Іегудѣ Галеви у библиографовъ. Новыя работы о поэзи А. Гейгера: *Divan des Casteliers* J. H. (Бреславль, 1851), Бенедетти: *Canzionero sacro di Guido Levita* (Пиза, 1871), Д. Кауфманъ: *Iehuda Halevi* (Бреславль, 1877), изданіе С. Д. Луццатто (Прага, 1840, Ликъ, 1864), о философіи изданія по еврейскому тексту Д. Касселя (Лейпцигъ, 1869) и по арабско-

ну—Г. Гиршфельда (Бреславль, 1885, Лейпцигъ, 1886), П, оба съ нѣмецкимъ переводомъ. Переводъ у насъ Гейсера, М. Рапопорта, Закса и С. Криптеллера—котораго, вполне совершенныя по своей формѣ, подражательныя стихотворенія ново-еврейской поэзіи, надо надѣяться, скоро появятся отдѣльнымъ изданіемъ.—Объ Ибнъ Эзрѣ см. М. Фридендеръ: *Miscellany of Hebrew Literature* (Лондонъ, 1873—77) т. III, IV. Далѣе изданія грамматическихъ сочиненій Г. Г. Липмана (Фюртъ, 1827, 1839, Франкфуртъ-на-М., 1843), статьи В. Вахера: *A. b. i. E. als Grammatiker* (Страсбургъ, 1881) и *A. i. E. Einleitung z. s. Pentateuchommentar* въ *Abhandlungen der k. Akad. d. W. in Wien., phil.-histor. Cl. Jahrgang 1876*. О его поэзіи Розинъ: *Reime und Gedichte des A. i. E.* (Бреславль, 1885) I и о его *Divan* I. Эгера у Франкль-Греца XXXII, стр. 422 сл.; о его математическихъ трудахъ Штейншнейдеръ: *A. i. E. Zur Gesch. d. math. Wissenschaften* (Лейпцигъ, 1880). Переводъ напгъ—Леттериса и Гейгера. — О религіозной философій Авр. ибнъ Давида трактуютъ I. Гугенгеймеръ (Аугсбургъ, 1850) и подробно I. Гутманъ (Геттингенъ, 1879), нѣмецкій переводъ его труда сдѣланъ С. Вейлемъ (Франкфуртъ-на-М., 1852). *Itinerarium* Веньямина Туделы перевелъ и съ многочисленными прибавленіями Цунца, Лебрехта и др. издалъ А. Ашеръ (Лондонъ, 1840—41) П, нѣмецкій переводъ А. Мартинета (Вамбергъ, 1858). См. также Карполи: *Etudes sur B. d. T.* въ его *Revue Or.* III, 53 сл. Богатую литературу о Маймуни см. у Штейншнейдера и другихъ библіографовъ. Въ особенности слѣдуетъ указать на изданіе «Moreh» С. Мунконъ (1856—66) III. Затѣмъ слѣдуютъ нѣмецкіе переводы Р. I. Фюрстенталя, С. Шейера и М. I. Штерна (Кротошинъ, 1839, Франкфуртъ-на-М., 1838, Вѣна, 1864), англійскіе переводы М. Фридендера (Лондонъ, 1881) I, критическіе этюды А. Гейгера (Бреславль, 1850), А. Вениша (Лондонъ, 1846) и I. Г. Вейса (Вѣна, 1880), о его писательской дѣятельности С. Шейера о его психологической системѣ (Франкфуртъ-на-М., 1844), А. Ярацевскаго (Галле, 1865) и Д. Розина о его этикѣ (Бреславль, 1876), Іозеля о его религіозной философій (Бреславль, 1859). Этику Маймуни кромѣ того перевели С. Фалькенгеймъ (Кенигсбергъ, 1882), М. Вольфъ (Лейпцигъ, 1863), его *Sefer Hamizwoth* М. Перицъ (Бреславль, 1882) П. Слѣдуетъ кромѣ того указать на изданія отдѣльныхъ трактатовъ его арабскихъ комментаріевъ къ Мишнаѣ I. Деренбурга (Берлинъ, 1885) и I. Барта (Берлинъ, 1881), далѣе штудіи М. Іозеля о его отношеніяхъ къ *Albertus Magnus* (Бреславль, 1863) и С. Рубина о его вліяніи на Спинозу (Вѣна, 1868), статью I. Перлеса о найденномъ въ Минкенѣ первомъ переводѣ *Moreh* (Бреславль, 1875) и Н. Брюлля о полемикѣ за и противъ М. въ его *Jahrbücher f. j. G. u. L.* IV, стр. 1 сл. Объ астрономическихъ и математическихъ произведеніяхъ того времени см. Гюнтера: *Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung in Mittelalter* (Галле, 1877), стр. 291 сл. и *Ver-mischte Untersuchungen zur Gesch. d. math. Wissenschaften* (Лейп-

цигъ, 1876), стр. 73 сл., откуда также взята наша относящаяся къ этому предмету цитата.

Гл. IV. О Симонѣ Гадаршанѣ см. Горовицъ: *Frankfurter Rabbinen* (Франкфуртъ-на-М., 1882) I, стр. 3 сл.—Сѣверную французскую экзегетическую школу изслѣдовалъ А. Гейгеръ въ двухъ своихъ работахъ (Бреславль, 1847, Лейпцигъ, 1855). О Раши см. прежде всего капитальную біографію Цунца (Берлинъ, 1823), далѣе отличное изданіе его комментарія къ Пятикнижію А. Берлинера (Берлинъ, 1866), нѣмецкій переводъ Л. Галмина (Боннъ, 1838), Л. Дукеса (Прага, 1833—38), I. Дессауера (Пештъ, 1863), біографическую штудію I. Г. Вейса (Вѣна, 1882) и Н. Кронберга: *Raschi als Exeget* (Галле, 1882). Вліяніе Раши на Николая де Лиру указалъ Е. Зигфридъ въ Меркса: *Archiv. f. wiss. Erforschung d. A. T.* I, стр. 428 сл.—О Юсифѣ Карѣ см. изданія Іеллинека (Лейпцигъ, 1855) и Шлосберга (Парижъ, 1883), далѣе рефераты въ *Haschachar* II, стр. 289, III, 688 сл. и выше цитированныя работы Гейгера; комментаріи къ Библии Самуила б. Мейера издалъ теперь Д. Розинъ (Бреславль, 1881), который еще раньше трактовалъ о Самуилѣ б. Мейерѣ какъ комментаторѣ (Бреславль, 1879). О Яковѣ б. Мейерѣ писали I. Г. Вейсъ (Вѣна, 1882) и М. Дессауеръ въ *Literaturblatt zur Isr. Wochenschrift* Рамера 1873, стр. 19 сл. Нашъ переводъ—Гейгера.—Юсифъ Бехоръ Шорръ извѣстенъ благодаря изданію его комментарія къ Пятикнижію А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1856) I. — *Aruch* Натана б. Іекіля появился благодаря М. I. Ландау (Прага, 1819—29 III) и въ превосходномъ новомъ изданіи А. Кокгута (Вѣна, 1878 сл.—IV. Его біографія Рапопорта въ В. Н. XII, стр. 84 сл.—I) Пархонѣ ср. монографію М. Вейнера (Офенъ, 1870) и изданіе С. Г. Штерна (Пресбургъ, 1844). Тоссафистовъ разбирали Цунцъ: *Zur Geschichte und Literatur* (Берлинъ, 1845), стр. 29 сл. и Ренанъ-Нейбауеръ: *Les Rabbins Français* (Парижъ, 1877), стр. 433 сл.—О Натанѣ и Юсифѣ Оффиціальѣ ср. штудіи Цадокка Кана: *Etude sur le livre de Josef le Zélateur* (Парижъ, 1881). О Махзорѣ Фитри см. Цунца: *Die Ritus* (Берлинъ, 1859), стр. 20 сл.—Для всего этого времени очень поучительная статья Г. Гросса: *Zur Geschichte der Juden in Arles u Frankel-Grätz* XXVІІ, стр. 61 сл., XXVІІІ, стр. 17 сл., XXІХ, стр. 58 сл.—*Eschkol* Авр. б. Исаака издалъ Б. Г. Ауербакъ (Гальберштадтъ, 1867). Объ Авраамѣ б. Исаакѣ см. Гроссъ у *Frankel-Grätz*, XVІІ.—Біографію Сераханъ писалъ I. Рейфманъ (Прага, 1853), объ Авраамѣ б. Давидѣ написалъ Г. Гроссъ прекрасную штудію у *Frankel-Grätz* т. XXІІ, стр. 337 сл. Объ Авраамѣ б. Натанѣ трактуетъ Д. Кассель въ *Jubelschrift zum 90 Geburtstag von L. Zunz*, стр. 122 сл. — О Юсифѣ Кимхи ср. Гейгера: *Nachgelassene Schriften* V, стр. 1 сл. и Дукеса въ *Ozar Nechmad* II, стр. 75 сл., равно какъ и изданіе его Комментаріевъ къ Іову I. Шварца (Берлинъ, 1868), II и штудію В. Бакхера: *I. K. et Aboulwalid* (Парижъ, 1883). О Давидѣ Кимхи см. монографію I. Таубера (Бреславль, 1867) и изданные Шиллеромъ-Сцинесси его комментаріи къ Псалмамъ (Кембриджъ,

1885), равно какъ и вторая часть его *Mikhal*, изданные Визенталемъ и Лебрехтомъ (Берлинъ, 1847). — Завѣщаніе Іуды ибнъ Тиббона издалъ Штейншнейдеръ (Берлинъ, 1852). О Самуилѣ ибнъ Тиббонѣ см. Ренанъ-Нейбауеръ I. с. стр. 573 сл. и о Моисеѣ ибнъ Тиббонѣ тамъ же, стр. 593 сл. О Іегудѣ Гадасси см. Пинскеръ I. с. стр. 363 и П. Ф. Франкль въ *Haschachar* т. VIII, объ Іешуѣ Абулафарикѣ см. также Пинскера, стр. 210 сл. и Мунка: *Notice sur Aboulwalid*, стр. 4 сл. О лексиконѣ Давида ель Фаен см. Пинскера, стр. 205 сл. и Фюрста: *Zur Geschichte der hebr. Lexikographie vor seinem hebr. und chald. Wörterbuch* (Лейпцигъ, 1872), XX.

Нятый періодъ.

Гл. I. Борьба изъ-за философіи Маймуни нложена у Гейгера въ *W. Z. f. j. L. Bd. V* 87 ff., I. Перлесонъ въ его *Biographie von Salomo b. Adereth* (Бреславль, 1863), Н. Брюллемъ въ цитированной выше статьѣ и Ренанъ-Нейбауеромъ I. с., S. 647 ff. Корреспонденція объ этомъ спорѣ сопоставлена I. Брилемъ (Парижъ, 1871).—Іосифъ б. Іегуда ибнъ Акнинъ. См. о немъ Мункъ: *Notice sur Joseph b. Jehouda* (Парижъ, 1842), Штейншнейдеръ въ *Encyklopädie von Ersch und Gruber* s. v. и *Haschachir* XIII, 38 ff., Нейбауеръ у *Frankel-Grätz Bd. XXIX*, S. 348, также переводъ трехъ упомянутыхъ въ текстѣ М. Леви (Берлинъ, 1879). Я присоединился къ воззрѣнію Штейншнейдера, такъ какъ аргументы его кажутся мнѣ убѣдительными.—О Меірѣ Абулафимъ ср. Гейгера *J. Z. f. W. und L. Bd. IX*, 282 ff. Объ Альфагарѣ см. *Ozar Nechmad* II, S. 172 ff. Объ этическихъ сочиненіяхъ Іоны Герунди ср. Брюль въ *Jahrb. f. j. G. und L. Bd. V*, S. 128 ff. Переводы наши взяты у Гейгера. — О Сниссонѣ б. Абрагамъ говоритъ Г. Гроссъ въ этюдѣ въ *Revue d. E. J. VI* 167, VII. 40 ff.—О Нахмани ср. Перлесъ: *Ueber den Geist des Commentars des R. M. b. N. zum Pentateuch* у Франкль-Грецъ VII. S. 81 ff. IX, 175 ff.; его споръ у Штейншнейдера (Берлинъ, 1860), его проповѣдь у Іеллинека (Вѣна, 1872), переводъ взятъ у Зака, Парижскій диспутъ подробно нложенъ у А. Киша (Лейпцигъ, 1874), А. Левина (Бреславль, 1869) и I. Лѣба въ *Revue d. E. J. I*, 247, II, 248, III, 39 ff.—О Перецѣ Корбейльскомъ см. Ренанъ-Неубауеръ I. с., S. 149 ff.—Объ Альбертѣ Магнусѣ ср. цитированное выше сочиненіе М. Іоэлъ объ его отношеніяхъ къ Маймуни и Баха: *des A. M. Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Römer und Juden* (Вѣна, 1841) и М. Іоэлъ: *Etwas über den Einfluss der jüd. Phil. auf die christl. Scholastik* въ *Beiträgen z. G. d. Ph. Bd. I*, S. 69 ff.—О Соломонѣ б. Адеретѣ ср. цитированное выше сочиненіе Перлеса.—*Sefer Haschinuch* обстоятельно разсмотрѣнъ Д. Розинсомъ въ его сочиненіи: *Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde* (Бреславль, 1871).—Объ Іаковѣ б. Аббемарѣ см. Перлесъ I. с., S. 13 ff. Ренанъ-Нейбауеръ I. с. S. 580

ff.; его *Malmad* (Ликъ, 1868). О Леви б. Авраамъ см. также Ренанъ-Нейбауеръ, 628. О Шентобъ Палькиеръ ср. Делитъ въ *Orient I. S.* 129 ff., его *Zeri Hajagon* въ нѣмецкомъ переводѣ Оттензоффера (Фюртъ, 1852) см. *Dialog ed. A. Iellinekъ* (Вѣна, 1875); біографія С. І. Финна въ *Pirche Zafon* (Вильна, 1844). Объ Альбалагъ см. Шорръ въ *Heschaluz IV.* 83 ff. VI. 85 ff. Объ Іаковъ б. Махиръ ср. Ренанъ-Нейбауеръ, I. с. S. 599 ff. и изданіе Штейншнейдера, см. *Almanach* (Римъ, 1871).—Относительно Мешра ср. новѣйшія изданія см. *Commentare* (Берлинъ, 1859, Вѣна, 1854) и Ренанъ-Нейбауеръ I. с. S. 528 ff. Объ Аба Марі писалъ Ренанъ-Нейбауеръ I. с. S. 647, а о Симонъ б. Іосифъ Д. Кауфманъ въ *Jubelschrift z. 90 Geburtstag von L. Zunz*, S. 143 ff. О Сулани и его перепискѣ съ Адеретомъ см. Гейгеръ: *Nachgelassene Schriften II*, 362 ff.—Ашеръ б. Ехилъ ср. Цунцъ: *Zur Geschichte*, 147 ff., 420 ff. О различныхъ кодексахъ говоритъ П. Вухгольцъ въ историческомъ обзорѣ у Франкль-Грець XIII. — О Гиллелъ б. Самуилъ и его философскихъ сочиненіяхъ говорится у Штейншнейдера во введеніи къ изданію *Togmule Hanefesch* (Ликъ, 1874); см. еще Кирхгеймъ въ *Ozar Neschmad II*, S. 117 ff. *Serachja b. Isak's Commentare zu Hiob* Шварца (Берлинъ, 1868), S. 169 ff.; объ изреченіяхъ въ *Haschachar II*, S. 65 ff.—Объ Исаи Трани и его комментаріяхъ писалъ А. Верлинеръ въ *Pletath Soferim* (Бреславль, 1872), о Цидкинъ б. Авраамъ и Танја см. Шорръ въ *Heschaluz I*, S. 120 ff. и въ *Zion*, I, S. 93 ff. Обо всемъ этомъ времени говорили также Гюдеманнъ въ его *Geschichte der Cultur* и т. д. (Вѣна, 1884), Цунцъ: *Ges. Schriften III*, 179 ff., Штейншнейдеръ: *Letteratura italiana dei Giudei* (Римъ, 1884) и Луццатто: *Il Giudaismo illustrato* (Падуа, 1848), I.

Глава II. Каббала. Сочиненіе Франка-Іеллинека уже цитировано. Кромѣ того есть еще основательныя изслѣдованія М. Г. Ландауера въ *Orient's* (Bd. VI, стр. 212 и слѣд.) и А. Іеллинека: *Beiträge zur Geschichte der Kabbalah* (Лейпцигъ, 1857). *Auswahl kabbalistischer Mystik* (Лейпцигъ, 1855), затѣмъ еще сочиненіе Исаака Мизеса (Краковъ, 1862), А. Готтлобера (Житомиръ, 1869), Е. Гинцбурга (Лондонъ, 1865) и Е. Леви (Парижъ, 1865). О Іегудъ Хасидъ ср. Гюдеманна: *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden* (Вѣна, 1880) Bd. I. Завѣщаніе его см. у М. Brück: *Rabbinische Ceremonialgebräuche* (Бреславль, 1837). Извлеченія изъ «Книги Благочестивыхъ» находятся у Цунца: *Ges. Schriften I*, 165 и слѣд.—Относительно Елеазара б. Іегуды изъ Вориса см. Іеллинека: *Auswahl*, стр. 28 и слѣд., также *Kochbe Jizchok*, XXVII, 7 и слѣд., затѣмъ *Renan-Neubauer* I. с. 469 и слѣд. О Моисей Хисдаъ ср. Кирхгейма въ *Ozar Neschmad III*, 54 и слѣд.—Путешествіе Петахъи перевели: на французскій языкъ Карноли (Парижъ, 1831) и на нѣмецкій Отензоссеръ (Фюртъ, 1844). Ср. также Цунца «*Ges. Sshr. I*, 165 и слѣд. — Характеристику Исаака Оръ-Заруа даетъ Г. Гроссъ у Франкль—Греца, XV, 248 и слѣд.

Ср. также его сочинения (Житомиръ, 1867). — О Мейиръ б. Барухъ см. Renan-Neubauer I. с. стр. 452 и слѣд.; переводъ сдѣланъ Гейгеромъ. — О Юсифъ Гикатилим ср. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v. — Объ Исаакъ б. Латифъ см. С. Закса въ Keren Chemed VIII, 88 и слѣд. и IX, 154 и слѣд.; затѣмъ изданіе, сдѣланное Штерномъ (Вѣна, 1862). — Объ Авраамъ Абулафим ср. слѣдующія сочинения А. Іеллинека о Кабалаѣ: Auswohl, стр. 16 и слѣд., Philosophie und Kabbalah, I, Bet-Hamidrasch III, стр. 11 и слѣд. Онъ же писалъ подробно о Моисей де-Леонъ и его отношеніи къ Зогару (Лейпцигъ, 1851). Ср. кромѣ того Г. Юлая: Die Religionsphilosophie des Sohar (Лейпцигъ, 1849), Толука: Wichtige Stellen aus dem Sohar (Берлинъ, 1824) и Рапопортъ: Nachlat Jechuda (Лембергъ, 1863), Луццатто: Wikiach (Götz, 1852).

Глава III. Эпигоны. Харизи охарактеризованъ и отчасти переведенъ С. І. Кенпфомъ (Берлинъ, 1845, Прага, 1858). Есть о немъ монографіи Дукеса (Альтона, 1879). Вновь изданы: его «Макамы» П. де-Лагардомъ (Геттингенъ, 1883), его Machberat Jtiel. — Т. Ченери (Лондонъ, 1872), его переводъ Moreh—Шлоссбергомъ (Лондонъ, 1851, 1877, Вѣна, 1879) III, его арабское введеніе къ «Макамамъ» Штейншнейдеромъ въ Bulletins ital. di stud. orient., стр. 20, 21 и слѣд. Его путешествія описаны М. Швабомъ (Женева, 1881). Переводы принадлежатъ Зульцбаху, Гейгеру, Заксу и С. Криштеллеру. — О Юсифъ ибнъ-Сабара ср. Зульцбахъ: Dichterklänge, Штейншнейдера, у Ersch und Gruber s. v. и S. Sachs въ Jen Lebanon (Парижъ, 1866). Переводъ принадлежитъ Зульцбаху. — О Іудъ б. Саббатаи см. Кобака: Jeschurun (Бамбергъ, 1872 слѣд.), V, стр. 33 слѣд. Переводъ принадлежитъ Л. Штейну. Ср. также Гейгера, Nachgel. Schriften III, 238 слѣд.). — Къ характеристикѣ Авр. б. Хасданъ: Сравненіе его съ Барлаамъ и Іосафатомъ сдѣлано М. Штейншнейдеромъ въ Mappa (Берлинъ, 1847), откуда и переводъ, затѣмъ въ Jahrbuch für Israeliten (Вѣна, 1845) IV, 219 слѣд. V, 334 слѣд.; полный переводъ сдѣланъ В. А. Мейзелемъ (Штеттинъ, 1847); изданіе его Этики принадлежитъ І. Гольденталю (Лейпцигъ, 1839), а переводъ— І. Музену (Лембергъ, 1873); о его перепискѣ въ борьбѣ за Маймуним ср. Кобака: Jeschurun III, стр. 17 слѣд. — Зисскиндъ изъ Тримберга. См. Ф. д. Гагена: Minnesänger (Лейпцигъ, 1838), II, 258 слѣд. IV 536 слѣд., А. Левина въ Literaturblatt zur Isr. Wochenschrift XIII, 9 слѣд. 21 слѣд., В. Гольдбаума: Entlegene Kulturen (Берлинъ, 1877), стр. 275 слѣд., и превосходный переводъ Ливиуса Фюрста въ Illustr. Monatsheften f. die ges. Interessen des Judenthums (Вѣна, 1877), I, 14 слѣд. — Объ Исаакъ изъ Корбейля см. Кармоли: La France Israélite Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1858), стр. 39 слѣд. — О Берахим см. Штейншнейдера въ Hamaskir XIII, 80 слѣд., Кармоли: La France Israélite, 21 слѣд., J. Landsberger въ Achawo (Франкфуртъ-на-М., 1866), II, стр. 116 слѣд., Блоха у Frankel-Grätz XIX, 402 слѣд. Renan-Neubauer, I. с., стр. 490 слѣд., Штейншнейдера: Verzeichniss der hebr. Hand-

schriften der K. Bibliothek in Berlin, стр. 22 слѣд. и въ Jahrbuch für romanische und engl. Literatur N. F. I, 355 слѣд. въ Isr. Lett. bod (Амстердамъ, 1882) VII, стр. 25 слѣд. Исслѣдованіе въ Jahrbuch Лежке весьма важно и для прочей литературы. Ср. кромѣ того объ Изренан-Neubauer стр. 499, о Kalilah we-Dimna введеніе Бенфея къ изданію Pantschatantra (Лейпцигъ, 1859) II, а также различныя изслѣдованія Штейншнейдера, между прочимъ въ Zeitschr. d. d. M. XVIII, XIV, XXV, XXVII и затѣмъ Нейбауэръ въ Orient und Occident I, стр. 481 слѣд., и наконецъ прекрасное изданіе I. Деревента (Парижъ, 1883).—О Яковѣ б. Элеазарѣ специально у Штейншнейдера XXVII, стр. 553 слѣд. и Гейгера Jüd. Zeitschr. f. W. und L. стр. 986. Объ Исаакѣ Саголѣ см. Штейншнейдера Манна, стр. 58 и Serapeum 1851, 1854, стр. 90 слѣд.—О Касиунѣ ср. Бахера у Nakel-Grätz XII, стр. 186 слѣд. Относительно Иосифа Едоби ср. Renan-Neubauer I. c., стр. 702 слѣд. и Кармоли I. c., стр. 79 слѣд. Сифер Hajaschar см. Цунца: Gotterd. Vortr. стр. 154 слѣд. Объ Исаакѣ б. Криспианѣ см. Дукеса. Zur rabbin. Spruchkunde (Вѣна, 1858), стр. 125 слѣд. и Lebanon II, III слѣд.—Объ Ymage ср. Нейбауэра Romania V, 76 и Renan-Neubauer I. c. стр. 501 слѣд. О Манахѣ Sandabar см. Штейншнейдера въ Hamoskir XIV, 12 слѣд., Зендмава: Das Buch von den sieben weisen Meistern (Галле, 1842) и паретти: Ricerche intorno al libro di Sindibad (Миланъ, 1866). Объ Авраамѣ Бедарши подробно говорится у Renan-Neubauer стр. 707 слѣд., его Синонимика издана Г. Поллакомъ (Амстердамъ, 1847). Дидактическое стихотвореніе Іедан Пенни нѣсколько разъ переведено въ послѣдній разъ М. Е. Штерномъ, съ хорошей біографіей I. (Вѣна, 1847). Переводъ принадлежитъ В. Кевалу: См. также Нейбауэра въ Jubelschrift и т. д., стр. 138.—О шахматной игрѣ у евреевъ см. выдающуюся монографію М. Штейншнейдера (Берлинъ, 1873). Элегія Трои ср. Renan-Neubauer I. c. стр. 475, и А. Дармштетера Revue d. E. J. II, 198 слѣд.—О Калонимусѣ ср. Цунца: Ges. III, 150 слѣд., Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v., Калонимусъ линга въ введеніи къ переводу «Пробнаго камня» В. А. Мейзеля (Парижъ, 1878), изданіе Ландсбергера: Iggereth Baale Chajjim (Дармштадтъ, 1882), изданіе Перлеса посланій къ Каспи (Мюнхенъ, 1879), Гр. Geschichte der Juden in Arles, стр. 470 слѣд. и Штейншнейдера Königsbuch des K., у Гейгера: Jüd. Zeitschrift f. W. und L. стр. 115 слѣд. Переводъ принадлежитъ Мейзелю.

Объ Имануилѣ есть біографія Штейншнейдера въ Orient, II, 12 слѣд.; отношенія его къ Данте изслѣдованы Пауромъ въ Jahrbuch d. d. Dante-Gesellschaft III, 423 слѣд. Ср. также Ozar Nechmadim III, 175 слѣд. и Гейгера: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. V, 286 слѣд. IX, 198. Его комментаріи къ Библии частями издалъ П. Пер

Парижъ. См. также I. Фюрста: *Manoello* въ III. Monatsheften I, 105 слѣд., откуда заимствованы и переводы. — О Іудѣ Романѣ ср. Штейншнейдера въ *Vuonagotti* (Римъ, 1871) V, 1 слѣд. Переводъ нашъ сдѣланъ Заксомъ. — О Сантобѣ де-Карріонѣ есть подробности у М. Кайзерлинга: *Serphadim* (Лейпцигъ, 1869), ему и Гейгеру принадлежатъ и наши переводы. О персидско-еврейскомъ эпосѣ ср. Нейбауэра въ *Univers Israelite* (Парижъ, 1878) XXXVII. 3 слѣд. — О поэтахъ и полемистахъ въ сѣверной Испаніи есть общее изслѣдованіе Штейншнейдера въ *Hamaskir* XIV—XVII, ср. также его описаніе евр. рукописей Королевской берлинской библіотеки, особенно о *Fioro*. — Сочиненіе Моисея Ріети издаво Гольдендамъ (Вѣна, 1851). См. также *Hamaskir* I, 81 слѣд. — Характеристику Леви б. Герсоно, какъ религіознаго философа, представляетъ монографія М. Іоеля (Бреславль, 1862); ср. также Алгра. L. b. G. (Баньоль, 1880) и I. Вейля (Парижъ, 1868). — О Іосифѣ ибнѣ Каспи см. Штейншнейдера у *Ersch und Gruber* s. v. — Объ обработкѣ сочиненій греческихъ и арабскихъ философовъ и врачей евреями см. Журдена *Recherches critiques* (Парижъ, 1831), въ нѣмецкомъ переводѣ А. Штора (Галле, 1843), *Renan*, *Avérroës* (Парижъ, 1852) Штейншнейдера, *Alfarabi* (Петербургъ, 1869), Гоша *Ghazzali* (Берлинъ, 1858), Флюгеля: *Alkindi* (Лейпцигъ, 1857), Кауфмана: *Die Spuren des Al. Batoljusi in der jüd. Rel.-Phil.* (Лейпцигъ, 1880), Леклерка: *Histoire de la médecine arabe* (Парижъ, 1876), Вистенфельда: *Die Uebersetzung arabischer Werke* (Геттингенъ, 1877). Однако вся область будетъ находится во мракѣ до тѣхъ поръ, пока у насъ не будутъ двѣ большія работы М. Штейншнейдера о евр.-арабскихъ писателяхъ и евр. переводчикахъ, надъ которыми авторъ трудится уже больше 20 лѣтъ. — О Іегудѣ б. Саломонѣ Когенѣ см. Штейншнейдеръ въ *Zeitschrift d. d. M. G.* XIV, стр. 325 слѣд. — О Солернитанской школѣ см. Штейншнейдера: *Donnolo* (Берлинъ, 1868). — Шемарья изъ Негропонта см. Гейгера: *Ozar Nechmad* II, 90 слѣд., *Necholuz*, II, 25 слѣд., Штейншнейдера въ *Mosé* (Корфу, 1879) II, 476 слѣд. и Нейбауэра въ *Revue d. E. J. X*, 86 слѣд. Объ астрономахъ ср. Штейншнейдера: *Notices sur les lettres astronomiques attribuées à Pierre III* (Римъ, 1880). — Сочиненіе Исаака Израели издано Д. Касселемъ (Берлинъ, 1849), ср. Кармоли: *Itinéraires* (Брюссель, 1841), стр. 224 слѣд. — Объ Имануилѣ б. Іаковѣ ср. Штейншнейдера въ *Hamaskir* XV, 26 слѣд. — Гершонъ б. Саломонъ см. Касселя у *Ersch und Gruber* s. v. и Гросса: *Gesch. d. J. in Arles*. Объ Эсторѣ Готарха ср. Цунца: *Ges. Schr.* I, 170, II, 268 слѣд. и изданіе Г. Эдельмана (Берлинъ, 1852). — О Танхумѣ есть монографія I. Гольдцигеръ (Лейпцигъ, 1870), комментаріи его изд.: Гаарбрюккера (Галле, 1847, Берлинъ, 1862), Мунка (Парижъ, 1843), Каретона (Лондонъ, 1843). — О Моисей изъ Лондона ср. *Renan-Neubauer* I. с. стр. 484 слѣд. и изданіе Г. Коллинса (Лондонъ, 1881). — О Іосифѣ б. Элезерѣ находимъ мы сообщенія въ *Kochbe Zizchok* (Вѣна, 1862) XXVII, стр. 83, и въ Гейгера *Jud. Zeitschr. f. W. u. L.* I,

219 слѣд. О Гатинъ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—
 О Давидъ ибнъ Билъ писано. Кайзерлингомъ въ его Geschichte der Ju-
 den in Portugal (Лейпцигъ, 1887) стр. 68. О Нисинъ б. Моисей см. Ha-
 chaluz VII, 89 слѣд. Объ Аронъ Абрахи см. Шорра въ Zion I, 166 слѣд.—
 О Шентовъ ибнъ-Гаонъ и его сочиненіяхъ говоритъ Кармоли: Itinéraires,
 стр. 312 слѣд.; также объ Исаакъ Халло тамъ же, стр. 235 слѣд.—Ю-
 сифъ ибнъ-Ваккаръ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v. Со-
 чиненія Kanach и Reliah критически изслѣдованы Грецомъ въ его Ge-
 schichte, VIII, Note 8.—О Мойсей Ботарелъ ср. Zunz: Gottesd. Vortr.,
 стр. 407 и Orient. X, стр. 125 слѣд.—Авторство «Двѣнадцать пропо-
 вѣдей» впервые призналъ за Ниссимомъ бенъ Рувимомъ А. Фульдъ въ новомъ
 изданіи Schem Haggedolin (Вильна, 1852), стр. 172 а.—Объ Аронъ Га-
 когенъ и его сочиненіи о богослуженіи есть этюдъ Г. Гросса у Франкель-
 Гретца XVIII, 432 слѣд., о Іомтовъ бенъ-Авраамъ говоритъ Н. Брюль въ
 Jahrbücher f. jüd. Gesch. und Lit. II, 146, изданіе его новелъ при-
 надлежитъ С. И. Гальберштаину (Вѣна, 1868). Относительно Исаака Абоаба
 ср. Цунца: Die Ritus, стр. 204 слѣд. и переводъ его Menorath Namaog
 (Кротошинъ, 1844—1846) III. Сочиненіе Исаака де Литеса Schaare
 Zion издано С. Вуберомъ (Ярославъ, 1885). См. Цунца: Zur Gesch., стр. 478.
 Мардохай б. Гиллель нашелъ трудолюбиваго изслѣдователя въ лицѣ С.
 Кона (Бреславль, 1878).—Реформа раввината фактически обработана М.
 Гюдemannомъ у Франкель-Гретца, т. VIII, 68 слѣд. — Объ Александръ б.
 Зусслейнъ см. Горовица: Frankfurter Rabbinen I, 9 слѣд.—О Самуилъ
 Шлеттштедтъ ср: Кармоли: La France Israelite, 138 слѣд.—Объ Из-
 раилъ Иссерлейнъ ср. Берлинера у Франкель-Гретца XVIII, стр. 169 слѣд.—
 О религіозныхъ диспутахъ главнымъ источникомъ до сихъ поръ служатъ
 сочиненіе Штейншнейдера: Polemische und apologetische Literatur
 (Лейпцигъ, 1877).—О Менръ бенъ-Симонъ писали Г. Гроссъ у Франкель-
 Гретца XXIX, стр. 7 слѣд. и Renan-Neubauer l. c. стр. 558 слѣд.
 О Мардохай бенъ Іегосефа тамъ же, стр. 562 слѣд.—О Менръ Алгадаелъ
 см. Кайзерлинга: Jahrbuch f. Gesch. der Juden (Лейпцигъ, 1864)
 IV, 280.—Относительно Профіята Дурана см. изданіе его грамматики съ
 біографическимъ введеніемъ І. Фридендера и І. Кона (Вѣна, 1865). Ср.
 также: Гретца: Geschichte VIII, Note I, М. Зенгера у Франкель-Гре-
 ца III, 320 слѣд. V, 197 слѣд., и монографію С. Гронеманна (Бреславль,
 1869); его окружное посланіе въ нѣмецкомъ переводѣ Гейгера: Wissensch.
 Zeitschr. für jüd. Theol. IV, 452 слѣд.—О Симонъ бенъ-Ценахъ Ду-
 ранъ ст. Штейншнейдера въ Magazin f. d. W. d. J. VII, 1 слѣд. и
 монографію Г. Таулуса у Франкель-Гретца XXIII, 241 слѣд. XXIV,
 100 слѣд.—О Соломонъ Дюранъ см. С. Закса Kerem Chemed IX, 114
 слѣд., и Гольдберга: Chofes Matmonim (Берлинъ, 1849). — О Халиъ
 бенъ-Муза см. Кауфмана въ Beth-Talmud II, 4. — Диспутъ Тортозы у
 Гретца l. c. VIII, № 3, Кобака. Jeschurum VI, стр. 45 слѣд. — О
 Липманъ изъ Мюльгаузена см. Kerem-Chemed VII, 56 слѣд., VIII,

207 слѣд., и Гейгера: Proben jüd. Vertheidigung у Либермана въ Jüd. Volkskalender (Бреславль, 1854). — Относительно карамна Аронъ бенъ-Эліа см. изданіе Делича и Штейншнейдера (Лейпцигъ, 1841) и Когегартена (Іена, 1824). — О Моисей Даран ср. Штейншнейдера: Zu d. d. M. G. XV, 813 слѣд. XVI, 290, и у Гейгера: I. Z. f. W. u. L. IX, 172 слѣд., также Шорра: Heschaluz VI, 58 слѣд. — О Крескасѣ какъ философѣ даютъ подробныя изслѣдованія Іоэль (Бреславль, 1866) и М. Эйзлеръ въ его Vorlesungen, Bd. III. Переводъ пятого отдѣла его сочиненія сдѣланъ Ф. Блохомъ (Мюнхенъ, 1879). Ср. Hamaskir IV, 2 слѣд. — О Іосифѣ Альбо см. также у Эйслера I. с.; далѣе, этюдъ С. Бака (Бреславль, 1869) и изданіе его Ikkorim, съ біографіей, принадлежащее В. и Л. Шлезингерамъ (Франкфуртъ-на-М., 1844). — Іосифъ ибнъ-Шештовъ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v. — Авраамъ Бибаго см. Штейншнейдера у Франкель-Гретца XXXII, 79 слѣд. — Сочиненіе Исаака Арамы Akedath-Iizchak издано Х. И. Поллакомъ (Прессбургъ, 1849) виѣстѣ съ біографіей. Ср. также Гольденталя въ Abhandlungen der k. Akad. d. Wiss. zu Wien ph. - hist. Cl. 1850, I. — Относительно Саадіи ибнъ-Даавана см. Эдельмана въ Chemda Genuzah, стр. 17 слѣд. и Дукеса въ Orient IX, 228 слѣд. — Біографія Іосифа Колона есть въ Orient IX, 365 слѣд., а Іуды Минца тамъ же V, 250 слѣд. — Окружное посланіе Алами издано Іеллинекомъ (Лейпцигъ, 1854); извлеченія въ переводѣ находятся у Цунца: Ges. Sehr. II, 177 слѣд. — Біографію Абарбавеля далъ Кармоли въ Ozar Neschmad II, 47 слѣд. См. также Кайзерлинга: Gesch. d. I. in Portugal, стр. 82 слѣд. и этюдъ М. Шваба (Парижъ, 1865). — О Томѣ Аквинскомъ ср. сочиненія А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1853) и К. Вернера (Регенсбургъ, 1858) III.

Глава V. Возрожденіе и гуманизмъ. Ср. сочиненіе Л. Гейгера (Берлинъ, 1883). — О Гершонѣ Сонцино ср. Штейншнейдера въ Serapeum (Лейпцигъ, 1854), стр. 90 слѣд. и Закли: Tipografi ebrei di Soncino (Кремона, 1877), а также статью: Еврейская типографія у Ersch und Gruber s. v. — Іуда Мессеръ Леонъ. Его риторика издана Іеллинекомъ (Вѣна, 1863), см. также Jeschurun VIII, 66 слѣд. — Давидъ бенъ-Іегуда см. Штейншнейдера въ Hamaskir XII, 33 и XIX, 83, далѣе Isr. Letterbo-de X, 166, Нейбауэра — Эліа дель-Медиго. См. изданіе І. С. Реджіо (Вѣна, 1833), этюдъ Б. Риппнера у Франкель-Гретца XXX, стр. 481 слѣд., ученый трудъ Дукеса: Recherches sur l'histoire littéraire du XV siècle (Парижъ, 1876) и Штейншнейдера Hamaskir XXI, стр. 60 слѣд. — О Іосифѣ Іабецѣ говоритъ Іеллинекъ въ Orient VII, 262 слѣд. и Кайзерлингъ: Geschichte d. Jud. in Portugal, стр. 96 слѣд. — О семействѣ Іахидовъ есть изслѣдованіе Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1880). — Овадіа Бертиноро. Его путевыя письма переведены на нѣмецкій языкъ Нейбауэромъ въ Jahrbücher f. d. G. d. I. III, 195 слѣд. Авраамъ де-Бальмесъ. См. Штейншнейдера въ Revue d. É. I. t. V, стр.

112 слѣд.—Іохананъ Алеманно. См. Реджіо въ Kerem Cheden слѣд., II, 63 слѣд. и Штейншнейдера: Hamaskir XXI, 109 слѣд. Рейхлинъ см. біографію его, написанную Л. Гейгеромъ (Лейпцигъ, и сочиненіе послѣдняго: Das Studium der hebr. Sprache in Deutsch (Бреславль, 1870), ср. также Гейгера: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. 241 слѣд. Для всей эпохи имѣетъ значеніе сочиненіе Перлеса: Zur Gesch. d. hebr. u. aram. Studien (Мюнхенъ, 1884).—Относительно Левиты есть біографія С. Вубера (Лейпцигъ, 1856) и Вундерс Orient. IX, 4 слѣд., см. особенно Перлеса I. c. и Френсдорфа у Кель-Гретца XII, 96 слѣд. Его Masoreth Hamasoreth съ англ. переводомъ и біографіей издано Х. Д. Гинцбургомъ (Лондонъ, Іуда Абраманель, ст. Делича въ Orient. I, 83 слѣд. — Іаковъ М. См. сочиненіе Перлеса, цитированное при Маймуни.—Объ участіи въ открытіяхъ есть изслѣдованіе Кайзерлинга въ Jahrbuch f. d. J. Bd. III, стр. 305 слѣд.—Авраамъ Закута. Его историческое сочиненіе издаво Филиповскимъ (Лондонъ, 1857). Соломонъ ибнъ-Верга. Съ переводомъ принадлежатъ М. Винеру (Ганноверъ, 1856).—Іосифъ Когенъ, нѣмецкій переводъ Винера (Ганноверъ, 1858), изданіе Леопольда и Луццатто (Вѣна, 1852), французскій переводъ І. Са (Парижъ, Хроника французскихъ королей вмѣстѣ съ переводомъ изд. Біанкини (Лондонъ, 1835—36). Объ Usque ср. Гретца: Geschichte Note 6.—Азарья де-Росси. Біографія написана Цунцомъ въ Kerem med V, 131 слѣд. См. тамъ же Рапопорта VII, 119 слѣд. И принадлежитъ Д. Касселю (Вильна, 1866).—Гедалья ибнъ-Іахія см. моли: Die Iachjiden, стр. 33 слѣд.—Авраамъ Фаррисоль, см. Ges. Schr. I, 178.—Объ Элинъ изъ Песаро см. Юста въ J. f. d. J. II, 3 слѣд.—Соломонъ Норци см. изданіе Іеллинека (Вѣна, Іуда Мускато см. Haschachar VI, 176 слѣд.—Авраамъ Порталео Вольфа въ Hamaskir I, 18 слѣд. О еврейскихъ врачахъ вообще Кармоли: Histoire des Médecins Juifs (Брюссель, 1844); нѣкоторые матеріалы объ этомъ также собраны М. Кайзерлингомъ у Франкель VIII, 161 слѣд. IX, 92 слѣд. и Д. Голубомъ въ Haschachar также Л. Фюрстомъ въ Jahrbuch f. G. d. I. II, 325 слѣд. Спенсера о Давидѣ де Поинсѣ писалъ І. Дукасъ: L'apologie du Médecin juif, в vue d. E. J. I, 145 и Фюрстъ I. c. 358 слѣд.—Поэзія маррановъ тѣмъ собрана М. Кайзерлингомъ въ его книгѣ: Sefardim (Лейпцигъ, I, которая для всей эпохи имѣетъ важное значеніе. Тотъ же авторъ писалъ подробное изслѣдованіе о еврейскихъ женщинахъ въ исторіи, ратурѣ и искусствѣ (Лейпцигъ, 1879). О Мигуэлѣ де Барріосѣ см. Рёстъ (Амстердамъ, 1861).—О Сарѣ Коція Сулламъ см. біографію Леви въ Jahrbuch f. G. d. Juden III, 65 слѣд., и этюдъ Е. Д. (Парижъ, 1877).—О Моисѣ Закуто говоритъ А. Берлинеръ въ его вѣн сочиненій перваго: Iesod Olam (Берлинъ, 1874); тамъ же есть зоръ всѣхъ драматиковъ. Объ Олмо ср. Делича: Zur Gesch.

Roesie, стр. 73 слѣд. Леонъ де Модена охарактеризованъ Гейгеромъ въ особенной монографіи (Бреславль, 1856); см. также Штейншнейдера въ Namaskir VI, 23 слѣд. XII, 60 слѣд. Нѣкоторыя вещи его перевелъ Кармоли (Брюссель, 1842); сочиненіе его о Каббалѣ издано Фюрстомъ (Лейпцигъ, 1840), а сочиненіе его противъ традиціи издалъ Реджіо (Герцъ, 1852). Іосифъ дель-Медиго изданъ А. Гейгеромъ (Берлинъ, 1840).

Глава VI. Новыя теченія. Эліо Мизрахи, см. сообщенія Штейншнейдера (Римъ, 1865). Комтино, см. Гурлянда: Ginse Israel (1865) и слѣд. Эліо Капсали, см. монографію М. Лотеса (Падуа, 1869) и Луцпатто у Винера: Emek habaschah (Ганноверъ, 1858), 15 слѣд. Еврейскій переводъ Іосифа Флавія, сдѣланный Самуиломъ Шулламомъ, изданъ Бемеромъ и Зильберманомъ (Ликъ, 1858).—Калевъ Афендопуло, см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—Комментарій къ Талмуду Соломона Серилло изданъ М. Леманномъ (Франкфуртъ-на-М., 1874) I.—Критическое освѣщеніе персидскаго перевода Библии, сдѣланнаго Яковомъ Тавусомъ, принадлежитъ А. Когуту (Лейпцигъ, 1871).—О донъ-Іосифѣ Насси, см. монографіи Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1855) и М. А. Леви (Бреславль, 1859).—О Моисей Алмоснино писалъ Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1850). Латесъ въ Mosé (Корфу, 1879) II и Гретцъ у Франкель-Гретца XIV, 42 слѣд.—О восточномъ кружкѣ поэтовъ ср. Кармоли: Die Lachjiden, стр. 39 слѣд., и Эдельмана: Dibre chefez, стр. 4 слѣд.—Израиль Нагара. Его гимны изданы М. Г. Фридлендеромъ (Вѣна, 1858). Переводъ принадлежитъ М. Заксу, точно также какъ и нашъ переводъ.—Рѣшенія юридическихъ вопросовъ Исаака де Латеса изданы также М. Г. Фридлендеромъ (Вѣна, 1860).—Объ І. Лурія см. этюдъ Д. Кагана (Вѣна, 1872).—Schulchan Aruch Іосифа Каро перевелъ въ извлеченіи Г. Г. Лёве (Гамбургъ, 1837) V. Изъ богатой новѣйшей литературы объ этомъ кодексѣ особенно выдается трудъ Д. Гоффманна (Берлинъ, 1885).—Объ Исаѣ Гурвичѣ см. Гуровица: Frankfurter Rabbinen I, 42 слѣд.—Литературу о Саббатаѣ Цеви см. у Гретца: Geschichte X, Note 3.—О Моисей-Хаимѣ Луцпатто есть біографіи Геронди въ Kerem Chemed II, 55 слѣд., Амманци тамъ же III, 113 слѣд., А. С. Исакса (Нью-Йоркъ, 1878). Его Migdal Oz издано Деличемъ и Леттерисомъ (Лейпцигъ, 1837), его каббалистическое сочиненіе—М. Фрейштадтомъ (Кенигсбергъ, 1840). Переводъ принадлежитъ И. Музену (Лембергъ, 1874) и С. Заксу (Берлинъ, 1874).—О Менасѣ б. Израилѣ см. біографію М. Кайзерлинга (Берлинъ, 1861), также Штейншнейдера въ Namaskir I, 46.—Венъяминъ Мусафія. Нѣмецкій переводъ сдѣланъ Деличемъ въ Orients. I, 306 слѣд.—Давидъ Когенъ де-Лара изданъ Перлесомъ (Бреславль, 1868).—Англійскій переводъ Motte Dan Давида Нето принадлежитъ Лёве (Лондонъ, 1842).—Уріэль Акоста А. Теллинека (Лейпцигъ, 1847 и Цербстъ, 1847), см. также Перлеса у Франкель-Гретца XXIV, 193 слѣд.—Огношеніе Спинозы къ еврейству ярко охарактеризовалъ въ двухъ изслѣдованіяхъ М. Іоель (Бреславль, 1870—71); см. также работы И.

Леманса (Вюрцбургъ, 1864), М. Кракауэра (Бреславль, 1881), Е. Бонамозега (Парижъ, 1864), Ц. Зигфрида (Наумбургъ, 1877), М. Дессауэра (Бреславль, 1868), И. Мизеса въ *Zeitschrift für exakte Philosophie* VIII, 359 слѣд., М. Эйслера въ *Zeitschr. für Philosophie und phil. Kritik*, Bd. 88, стр. 250 слѣд.; о его еврейской грамматикѣ см. А. Хаеса (Бреславль, 1869) и I. Бервайса (Римъ, 1850). — О Оомѣ де-Пиведо см. Кайзерлинга у Франкель-Гретца VII, 191 слѣд. — Антонио Иозе да-Сильва, см. тамъ же IX, 331 и сочиненіе Ф. Вольфа (Вѣна, 1860). Объ Антонио Энрикесѣ де Гомесѣ см. Тикнора: *Geschichte der Span. Lit.* (Лейпцигъ, 1849) II, 442 слѣд.

Глава VII. Новѣйшая раввинская литература. О пилпулѣ см. Гидеманна у Франкель-Гретца XIII, 68 слѣд. О Яковѣ Поллакѣ говорятъ Н. Бриль въ *Jahrbücher für jüd. G. u. L.* VII, 31 слѣд. О Соломонѣ Лурья говорятъ Г. Клемпереръ въ *Pascheles Isr. Volkskalender* (Прага, 1862) Bd. X. О Моисеѣ Иссерлесѣ см. I. М. Цунца: *Ir Hazedek* (Leipzig, 1874), 3 слѣд. и Дембицера въ *Haschachar* VIII, 503 слѣд. О Субботаѣ Когенѣ см. Голуба у Кобака: *Ieschurun* IV, 28 слѣд., Шгерина въ *Kochbe Tizchak* I, 166, Финна въ *Kirjah Neeman* (Вильна, 1860), 74 слѣд. Переводъ съ историческаго реферата сдѣланъ I. Фюрстомъ въ *slav. Jahrbücher* (Познань, 1842) и у Винера: *Schebet Iehuda*, Anhang, 2. — Объ Аронѣ Кайдановерѣ и Яковѣ-Иошуа Фалькѣ см. Горовица: *Frankfurter Rabbinen* III, 6 слѣд. Объ Элиѣ Вильна писалъ Гешельсъ (Вильна, 1855), см. также Финна I. с. стр. 133 слѣд. — О Леви б. Бенцалелѣ писалъ Клемпереръ въ *Pascheles Jüd. Volkskalender* (Прага, 1873) XXII, есть также этюдъ Н. Грюна (Прага, 1885). — Объ I. X. Бахарахѣ ср. Гейгера въ *Jüd. Zeitsch. f. W. u. L.* VIII, 222 слѣд. — О Цеви Гиршѣ Ашкенази см. Голуба въ *Gegenwart* (Прага, 1868) I, и Франкеля въ *Orient* VII, 47 слѣд. О Хизкии де-Сильва см. тамъ же IX, 492 слѣд. — О Ионаанѣ Эйбешицѣ см. Клемперера (Прага, 1858) и Гретца: *Geschichte*, X Note 7. Противъ этого I. Соли: *Ehrenrettung des R. I. E.* (Ганноверъ, 1870). — Объ I. Эмденѣ см. Wagenaar (Амстердамъ, 1868). — О Езекиилѣ Ландау см. Клемперера I. с. годъ 32, стр. 85 слѣд. (Прага, 1884). — О Давидѣ Гансѣ ср. Цунца: *Ges. Schr.* I, 185, *Allgemeine Biographie* т. 8, 360 и *Zeitschr. für Mathematik und Physik*, XVI, 252. — Давида Конфорта издалъ Д. Кассель (Берлинъ, 1846). О Субботаѣ Бассиста см. Л. Элснера (Бреславль, 1869), см. также Фюрста: *Bibl. Jud.* III, 76 слѣд. и Брауна у Франкель-Гретца XXX, 8 слѣд. — Азулаи изданъ Карполи до изданія Бенъ-Якова (Вильна, 1852). Сочиненіе Исаака Лампоронти *Pachad Zizchak* съ біографіей издано Б. Леви (Ликъ, 1871).

Глава VIII. О евр. нѣмецкой литературѣ ср. Штейншнейдера. *Die Volksliteratur der Juden* (Лейпцигъ 1871). Аве Доллемана: *Das deutsche Gaunerthum* (Лейпцигъ, 1862, Bd. III и IV); М. Гринбаумъ: *Jüdisch-deutsche Chrestomathie* (Лейпцигъ, 1882). А. Бриля: *Beiträge*

zur Kenntniss der jüd.-deutschen Literatur (Франкфуртъ-на-М., 1877), библиографію Штейншнейдера въ Serapeum 1848, 1864, 1866, 1869, и уже цитированную книгу Перлеса: Beiträge zur Gesch. d. hebr. und. aram. Studien. — О Левитѣ см. Цеднера въ Hamaskir VI, 6 слѣд. () женщинахъ см. Кайзерлинга I. с. 150 слѣд. О народной пѣснѣ у Нейбауэра R. d. E. I. VI, 142.

Глава IX. Объ изслѣдованіяхъ христіанъ въ области еврейства ср. Цунца: Zur Gesch. u. Lit., стр. 10 слѣд., Каучша: Die Buxtorfe (Базель, 1869), Кайзерлинга въ R. d. E. I. VIII, 174 слѣд.—О Лейбницѣ см. два изслѣдованія Фусе де Карелля (Парижъ, 1855 и 1861). — Объ Исаакѣ Троки писалъ Гейгеръ отдѣльную монографію (Бреславль, 1854); сочиненіе его переведено Д. Дейтшомъ (Сорау, 1865).

Шестой періодъ.

Глава I. Еврейская исторія и литература новаго времени. Кромѣ Гретца и Юста см. еще Штерна: Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit (Бреславль, 1870). — Біографія Моисея Мендельсона написана М. Кайзерлингомъ (Лейпцигъ, 1862). — Объ отношеніи Гердера къ еврейству см. интересную работу Адольфа Когута: J. G. v. H. und die Humanitätsbestrebungen (Берлинъ, 1869). — Объ Н. Г. Вессели писалъ В. А. Мейзель (Бреславль, 1841).—О Соломонѣ Маймонѣ писалъ I. Г. Витте (Берлинъ, 1879).—О Моисѣѣ Эфраниѣ Ку и И. Б. Фалькензонѣ писалъ М. Кайзерлингъ (Берлинъ, 1864).—Объ исторіи происхожденія хасидизма ср. Готлобера: Toldoth Hakabalah we-Nachassiduth (Житомиръ, 1869). Исаія Никъ у А. Берлинера (Берлинъ, 1879). Мардохай Бенетъ у Якова Бенета (Офенъ, 1832). Акива Эгеръ у Кемпфа (Лисса, 1838) и Левизона (Познань, 1869). Моисей Соферъ у М. Герцфельда (Вѣна, 1879) и Л. Ладисберга (Прессбургъ, 1879).—О Готтгольдѣ Соломонѣ писалъ библиографическій очеркъ Ф. Филипсонъ (Лейпцигъ, 1866), а объ Исаакѣ Ноа Мангеймерѣ—Г. Вольфъ (Вѣна, 1863). Исторію культурнаго ферейна даетъ А. Штрадтманъ въ его біографіи Гейне (Берлинъ, 1874), стр. 275 слѣд. Іосифъ Сальвадоръ у Габріэля Сальвадора (Парижъ, 1881). I. M. Юстъ у А. Гольдшмида въ Jahrbuch f. Gesch. der Juden II, 1 слѣд. Рапортъ у Курлендера (Вѣна, 1878) и Гаркави (Петербургъ, 1880).—Объ Н. Крохмалѣ см. введеніе къ его изданію, принадлежащее Л. Цунцу (Лембергъ, 1851), стр. 1 слѣд. Объ Исаакѣ Эртерѣ см. изданіе его Hazofeh vi'istъ съ біографіей, принадлежащей М. Леттерису (Вѣна, 1864). — О Іосифѣ Перлѣ см. Н. Горовица въ Jahrbuch für Israeliten (Вѣна, 1846) V, 211 слѣд. С. Д. Луццатто. Письма изданы Е. Гереберомъ (Пжемысль, 1882) съ введеніемъ Д. Кауфмана. Его автобіографія (Падуа, 1882). Собраніе сочиненій Г. Риссера издано М. Излеромъ (Франкфуртъ-на-М., 1867) IV съ біографіей.—Жизнь Авраама Гейгера въ письмахъ изд. Л.

Гейгеръ (Берлинъ, 1878). Ср. также Шрейбера: A. G. als Reformator (Лебау, 1879). — Леопольдъ Левъ у А. Гохмута (Лейпцигъ, 1871). — С. Л. Штейнгеймъ какъ философъ писалъ Б. Риппверъ у Франкель-Греца XXI, стр. 347 слѣд. XXII, слѣд. — Соломонъ Мункъ у А. Йеллинека (Вѣна, 1865). — Объ исторіи развитія реформы си. у Риттера: Geschichte der jüd. Reformation (Берлинъ, 1858—65) III. Третій томъ описываетъ жизнь Гольдгейма. — М. Заксъ у М. Лацаруса въ введеніи ко второму изданію его Stimmen vom Jordan und Euphrat (Берлинъ, 1872). — Собраніе произведеній поэзии іуданизма даетъ Л. А. Франкль: Libanon (Вѣна, 1855). — Остроумную характеристику поэтовъ гетто даетъ В. Гольдбаумъ въ своихъ Literarische Physiognomien (Вѣна, 1884), стр. 193, слѣд. — Бертольдъ Ауэрбахъ у Е. Цабея (Берлинъ, 1882); письма его изданы Л. Ауэрбахомъ (Франкфуртъ-на-М., 1886) II. Его отношеніе къ еврейству охарактеризовано Л. Штейномъ (Берлинъ, 1883).

Алфавитный указатель именъ авторовъ.

А.		
Ааронъ Альраби 696.	Авемпаде 681.	Альбо, см. Якобъ, Иосифъ.
— б. Ашеръ 390.	Аверроэсъ 501.	Альхадибъ, см. Исаакъ.
— Берехса 836.	Авенаре, см. Абр. ибнъ	Альдаби, см. Менрь.
— б. Давидъ Когенъ 791.	Эзра.	Алемано, см. Иохъ.
— — Элія 729.	Авицебронъ, см. Сал. ибнъ	Алаамберъ 955.
— Галевъ I 577.	Габироль.	Александръ Этгаузенъ 925.
— — II 998.	Авиценна 499, 681.	— Зюссенидъ 937.
— б. Якобъ Когенъ 704.	Афендопуло см. Калевъ	— Зюслейнъ Когенъ 711.
— — Иосифъ 728.	Агрикола Рудольфъ 770.	Альфахаръ, см. Абр., Иуда.
— Койдановъ 884.	Азилян, см. Ханмъ, Давидъ.	Альфанге Ибнъ 667.
— Карлинъ 999.	— Гумбиннеръ 884.	Альфараби 429, 681.
— б. Нафтали 390.	Адарби см. Исаакъ.	Альфазн, см. Исаакъ.
— — Самуэль 920.	Адеретъ см. Соломонъ.	— Кардово 844.
— Спиръ 889.	Адійя см. Самуилъ ибнъ.	Альнаббан, см. Иакобъ.
Аббагу 271.	Адлеръ Н. I 999.	Альгази, см. Саломонъ.
Аббаія 272.	— II. 1024.	Аль-Газзали 476, 681, 732.
Абба Мари б. Мойсей 587	— б. Давидъ 528 и т. д.	Альгуаденъ, см. Менрь.
и слѣд.	601.	Али Хабильо 750.
Абба Арека 270.	Азарія Фиго 793.	Али б. Раббанъ 346.
Абба Саулъ 262.	— де-Росси 784 и т. д.	Алькабницъ, см. Саломонъ.
Аббасъ см. Монсей, Саму-	Азефъ б. Берехія 387.	Алькенди 681, 683.
илъ.	— ибнъ Даудъ Галевъ, 485,	Алеманнусъ Г. 684.
Абенданасм. Исаакъ, Яковъ	520.	Альмокамецъ, см. Давидъ.
Абигедоръ Гакогенъ.	Азріель 602.	Альмоснино, см. Монсей.
Абигедоръ Кара 715.	Амльонъ см. Саломонъ.	Альфонсусъ Петрусь 662.
Абитуръ см. Иосифъ.	— б. Исаакъ I 527.	Альфонсъ изъ Вальдолида,
Абнеръ изъ Бургоса 669, 719.	— — II 699.	см. Абнеръ.
Абоабъ см. Иммануилъ,	— Закута 778 и т. д.	Альшейхъ, см. Монсей.
Исаакъ, Иаковъ, Самуилъ.	Авниа 231.	Альштедтъ, I. М. 949.
Абрагамъ Абулафія 614 и	Акиба б. Иосифъ 253 и т.	Аматусъ Лузитанусъ 795 и
т. д.	д. 296, 318, 321.	т. д.
— Альфакаръ 644.	Акнинъ, см. Иосифъ.	Амбрунъ, см. Саббатай.
— Авигдоръ 685.	Алами, см. Саломонъ.	Ами 270.
— де Баммесъ 762.	Алашкаръ, см. Моше.	Амосъ 97.
— Бедеръ 647 и т. д.	Алацино. см. Іехіель, Моше,	Амрамъ 869.
— Бибаго 740.	Бидаль.	Аншель изъ Кракова 917.
— ли Ботонъ 819.	Албано Петръ д'А 483.	936.
— Брода 891.	Альбалакъ, см. Исаакъ.	Ананъ 361 и т. д.
— Галанте 832.	Альбалия, см. Барухъ, Исаакъ.	Андрузгеръ б. Сади 346.
— де Герера 836, 849.	Аль-Батальюси 681.	Ангель, см. Менрь.
	Альбертусъ Магнусъ 571	Антигонъ изъ Сохо 143.
	и т. д.	Антоніо Энрикесъ 863.

— Хозе де Сильва 867.
 — де Моро 799.
 — Клаузеръ, 712.
 — Когенъ I 791.
 — — II 924.
 — Маймунъ I 553.
 — — II 554.
 — б. Мататія 927.
 — — Наміасъ 750.
 — — Натанъ 531.
 — Порталеоне 793.
 — Порто 790.
 — ибнъ Сагль 644.
 — б. Соломонъ 696.
 — Сартеоне 758.
 Арама, см. Исаакъ, Менръ.
 Аріасъ, см. Іосифъ.
 Аристей 209.
 Аристеасъ 203 и т. д.
 Аристій Фускъ 231.
 Аристовуль 216 и т. д.
 Аристотель 731, 757 и т. д.
 Аркевольный, см. Самуэль.
 Артапанъ 204.
 Аскарелли, см. Дебора.
 — Усаве 788.
 — Фарисоль 785.
 — Фуртадо 956.
 Асси 271.
 Астрикъ I. 35.
 Атіасъ, см. Іозефъ.
 Ауэрбахъ Б.
 — Б. Г. 1024.
 — б. Хаздай 563, 635 и т. д.
 — б. Хііа 446.
 Ашеръ Амшель б. Лезеръ 925.
 — б. Іехіель 592 и т. д. 971.
 — Саулъ 989.
 — Ворисъ 903.
 Ашкенази, см. Бецалель, Герзанъ, Саулъ, Когенъ, Цевн.
 — Шаломъ 751.
 — — Эзра 478 и т. д., 520.
 — Ягель 904.
 Авраванель см. Исаакъ, Іона, Іуда.
 Аббтъ Т. 966.
 Абталіонъ 145.
 Абубацеръ 681.
 Абудиргамъ см. Давидъ.
 Абу Фадль 436.
 — Кетиръ 875.

Абулафія см. Абр. Менръ, Тодросъ.
 Абуль Баркатъ 345.
 — Фатахъ 399.
 Абулвалидъ см. Іона ибнъ Ганахъ.
 Абу Сандъ 399.
 Ахан б. Негилан 294.
 — изъ Шабхи 295, 368.
 Ахитубъ изъ Палермо 598
 Асна 345.
 Акерманъ см. Фатгель.
 Акоста см. Уріель.

В.

Банажъ I. 947 и т. д.
 Базила, см. Монсей.
 Балаамъ см. Іуда.
 Балмесъ см. Абраамъ.
 Бальтазаръ Оробіо де Кастро 861.
 Бамбергеръ С. Б. 1023.
 Баптиста Іона 949.
 Баръ Каппара 289.
 Барухіусъ Валентинъ 667
 Барзлай, см. Іуда.
 Бартолоччи.
 Барухъ 178.
 — ибнъ Албалія 441.
 — ибнъ Барухъ 790.
 — Беневенти 812, 836.
 — б. Іаишъ 751.
 — Спиноза 35, 857 и т. д.
 Басаръ бени Пинхасъ 346.
 Басайзенъ Г. I. 950.
 Басъ, см. Саббатай.
 Бассано, см. Иссайя 845.
 Батесъ Г. 483.
 Баумгартенъ Г. 956.
 Вахарахъ, см. Яиръ Ханмъ.
 Бахеръ Симонъ 1031.
 Бахія б. Ашеръ 612.
 — ибнъ Пакуда 432.
 Бехан б. Монсей 562.
 Бекъ Карлъ 1027.
 Бедерзи, см. Абраамъ.
 Бееръ Б. 1022.
 — М. 1027.
 — П. 1007.
 Белла Гурвицъ 937.
 Белмонтъ, см. Якобъ, Мануэль.
 Бендавидъ Л. 990.
 Бенетъ М. 1001.
 Бениакобъ У. 1022.

Беніаминъ б. Авраамъ 598
 — — Іегуда 599.
 — — Монсей 928.
 — Муссафія 852.
 — Нагавендъ 367.
 — б. Ааронъ Сальникъ 922
 — Зеебъ Мататія 81*.
 — Тудела 488.
 Бензеевъ У. Л. 983 и т. д.
 Бенвенисти, см. Ханмъ, Іозефъ, Іона, Видалъ.
 Берабъ, см. Іакобъ.
 Берахія Ганахданъ 640 и т. д.
 Берлинъ Н. 1001.
 — С. 971.
 Берлинеръ Абр. 1022.
 Бееръ Серфъ 956.
 — Исаакъ 956.
 — Михаилъ 956.
 Бернансъ Исаакъ.
 Бернштейнъ А. 1033.
 Бертиноро, см. Обады.
 Берурія 257.
 Бецалель Ашкенази 819.
 Бибаго, см. Абрагамъ.
 Билла, см. Давидъ.
 Блицъ, см. Іекутіель.
 Блюменфельдъ Г. 1016.
 Бошаро С. 947.
 Бомбергъ Д. 763, 788.
 Бонди М. 986.
 — С. 986.
 Боветъ де Латтесъ 776.
 Бонфедъ, см. Саломонъ.
 Берне Л. 1011.
 Ботарель, см. Монсей.
 Ботонъ, см. Абраамъ.
 Брейтгауптъ I. 947.
 Бреслау М. 983, 986.
 Бриль I. 1022.
 Брода, см. Абраамъ.
 Брюль I. 1019.
 Бруна, см. Израиль.
 Буберъ С. 1030.
 Будеусъ I. Ф. 947.
 Бюшенталь Л. М. 926.
 Буксторфъ I. I 939.
 — II 939.
 — I. III 939.
 Биронъ Г. Н.
 В.
 Вагензейль I. Кр. 943.
 Вакаръ, см. Іосифъ ибнъ.
 Вальтеръ 955.
 Валеріо, см. Самуиль.

- Ватке 35.
 Вахтеръ I. Г. 945.
 Вега, см. Iуда.
 Венеръ А. 950.
 Вейль, см. Iаковъ.
 Вейсъ I. Г. 1019.
 Велльгаузенъ I. 37 и т. д.
 Вечиньо, см. Iосифъ.
 Верга, см. Iосифъ, Iуда, Соломонъ.
 Вессели Н. Г. 978 и т. д.
 Весиль I. 770.
 Ветте Лебрехтъ де 35, 1017.
 Вивесъ, см. Iошуа.
 Видаль Алатино 795.
 — Бенвенисти 670, 726.
 — Толоза 705.
 Видманштадтъ I. А. 812.
 Винеръ М. 1022.
 Вигль Л.
 Вильна, см. Илья.
 Вита де Колонья Абр. 956.
 Витербо Эгнайо де.
 Виталь, см. Ханмъ, Давидъ.
 Витринга К. 950.
 Вольфъ Г. 1022.
 — Хр. 955.
 — I. Хр. 949.
 — С. 983.
 Вольфзонъ А. 983 и т. д.
 Вольвилъ И. 1004.
 Вюльферъ I. 936, 944.
 Г.
 Габбай, ст. Менръ.
 Габироль, см. Соломонъ.
 Гамель, см. Глюкель.
 Гаия гаонъ 393 и т. д.
 Галеви Э. 987.
 — Л. 1007.
 Гальпернъ I. 983, 987.
 Ганау, см. Соломонъ.
 Гамонъ, см. Iосифъ, Моисей.
 Гаркави А. 1022.
 Гассанъ б. Гасеанъ 439.
 Галакте, см. Мойсей.
 Галатинусъ П. 812.
 Галипапа, см. Ханмъ.
 Гамалиель I, 149.
 — П. 252.
 Ганнахъ, см. Iона ибнъ.
 Гансъ, см. Давидъ.
 — Эдуардъ 1004.
 Гаспаръ, 878.
 Гатиньо, см. Эзра.
 Гафарелли, 949.
 Гаятъ, см. Исаакъ, Iегуда.
 Гитатилиа, см. Исаакъ, Моисей, Iосифъ.
 Гедалья б. Давидъ ибнъ Iахья, 761.
 — — Iосифъ 785.
 — С. Iахья 823.
 Гейгеръ Абр. 1012.
 Генезано, см. Илья.
 Генциусъ А. 942.
 Георгъ, 35.
 Германусъ, см. Моисей.
 Гершомъ б. Iегуда 507.
 Герсонъ Ашкенази 891.
 — б. Элизеръ 937.
 — Когенъ 889.
 — см. Леви бенъ.
 — б. Соломонъ 674, 689.
 — Сончино 756.
 Герсониды 756.
 Герунди, см. Iона.
 Геллеръ, см. Iомтобъ Липманъ.
 Гендель Кирхгамъ 923.
 Генштенбергъ 36.
 Гердеръ I. Г. 954, 966.
 Герера, см. Абраамъ.
 Геркстеймеръ С. 1025.
 Герцъ Г. 993.
 — М. 990.
 Герцбергъ-Френкль Л.
 — В. 1034.
 Герцфельдъ Л. 1022.
 Гешельсъ, см. Iошуа.
 Гешке, см. Рубенъ.
 Гейдъ Т. 947.
 Геверникъ 36.
 Гейденгеймъ В. 983, 988.
 Гейльпринъ, см. Iехиель.
 Гейне Г., 1004.
 Гейнеманнъ I. 1003.
 Гекатей изъ Абцеры 217.
 Гете I. В. 992.
 Гиза 294.
 Глюкель Гамель 937.
 Гильдесгеймеръ I. 1024.
 Гиллель I 127 и т. д., 146 и т. д.
 — II 268, 349.
 — б. Самуилъ 596.
 Гиршъ С. 1020.
 — С. Р. 1012.
 Гиршфельдъ Г. С. 1019.
 Гольдбергъ Б. Г. 1022.
 Гольденбергъ Б. 1016.
 Гольдшмидтъ М. 1033.
 Гомецъ, см. Иссаакъ.
 Гомперцъ Л. 995.
 Гордонъ Д. 1031.
 — I. Л. 1031.
 Госларъ, см. Нафтали Гершъ.
 Готтлоберъ А. 1030.
 Грасия Мендеса 782.
 Грациано, см. Лазаръ.
 Градисъ Д. 992.
 Графъ Г., 37.
 Гретцъ Г. 1025.
 Грегуаръ 956.
 Гродекъ Г., 950.
 Гроций Гуго, 851.
 Гоббзъ Т. 35.
 Гольбейнъ Г. 714.
 Гольдгеймъ С. 1022.
 Гомбергъ Г. 985.
 Гонейнъ б. Исхакъ 686.
 Гонигманнъ Д. 1033.
 Горвицъ А.
 Готтингеръ I. Г. 947.
 Гумбиннеръ, см. Абраамъ.
 Гумперцъ А. С. 975.
 Гундисальви Доминикъ 431, 451.
 Гульзіусъ А. 942.
 Гумбольдтъ А. 69 и т. д.
 Гунна 272.
 Гурвицъ, см. Белла, Исаия.
 Гюдеманиъ М. 1022.
 Гюнцбургъ Б. 1031.
 Д.
 Давидъ, 43, 66 и т. д.
 — философъ 451.
 — д'Асколи 794.
 — аби Зимра 818, 820.
 — Абудиргамъ 705.
 — Альмокамецъ 385.
 — ибнъ Билъа 695.
 — Когенъ де Лара 853.
 — Конфорте 898.
 Даниилъ 114 и т. д.
 — Алкумен 368.
 — Леви де Барриосъ 864, 898.
 — Когенъ 816.
 — б. Саадія 553, 562.
 Данте 658 и т. д. 672. 808.
 Дандъ I. А. 941.
 Дато, см. Мардохай.
 Даниоло, см. Саббатай.

- Эль-Фаси 537.
- Ганъ 897.
- Галеви 883.
- б. Руна 355.
- — Іегуда Леонъ 757.
- Іезурунъ 848.
- Кнйхи 532, 563.
- Когенъ 819.
- Маймуни 554.
- А. Мело 862.
- б. Менахемъ 919.
- Нето 854.
- Оппенгеймеръ 900.
- Пардо 848.
- де Помисъ 794.
- Провенсале 791.
- Феубени 828.
- б. Саулъ 558.
- Узіель 865.
- Виталь 819.
- Дафіера, см. Саломонъ.
- Дебора 42.
- Аскарелли 800.
- Делеукретъ, см. Ханмъ.
- Делитъ Фр. 1018.
- Деметріосъ 201.
- Деренбургъ І. 1022.
- Детмольдъ С. 985.
- Дессау В. 983.
- Джустина Леви Перотти 800.
- Дідеротъ 255.
- Добъ Бееръ 997.
- Домъ Хр. В. 973.
- Дрекеръ М. 36.
- Дубно Яковъ 998.
- Сам. 970, 976 и т. д.
- Дукесъ Л. 1029.
- Дунашъ б. Лабратъ 404 и т. д. 482, 519.
- — Таммъ 386.
- Дуранъ, см. Саломонъ, Симонъ.
- Е.
- Ейтельсъ Б. 985.
- Езекіиль 108 и т. д.
- Езекиіосъ 210.
- І. І 985.
- — ІІ 985.
- Ж.
- Женебраръ Ж. 949.
- Жеронимо де Сантафе 722.
- З.
- Закуто, см. Абраамъ, Моисей.
- Заксъ М. 1023.
- Замосцъ Д. 987.
- Зарко, см. Іуда.
- Захарія 112.
- б. Сандъ 889.
- Зелигманъ Рейсъ 924.
- Зеннертъ А. 941.
- Зерахъ б. Натанъ 810.
- Зерахія Гаіевани 646.
- Галеви 528 и т. д.
- б. Исаакъ 596, 664.
- Саладинъ 726.
- Серильо, см. Саломонъ, Самуиль.
- Зехарья б. Соломонъ 695.
- Зильберманъ Л. 1081.
- Змира, см. Давидъ абн.
- Зола А.
- Зумменгартъ К. 770.
- Зюскиндъ, см. Александръ. И.
- Имбонато К. Дан. 949.
- Иммануиль Абоабъ 796.
- ихъ Беневента 792.
- Гомецъ 865.
- Франчезе 802.
- б. Іаковъ 688.
- — Розалесъ 865.
- — Саломонъ 656.
- Изабелла Корреа 864.
- Израили П 688 и т. д.
- Іанушъ 435.
- Кипаронъ 407.
- Лампоронти 904.
- де Латтесъ І 707 и т. д.
- — ІІ 836.
- Латифъ 612.
- Лурія 830, 834 и т. д.
- б. Малки-Цедекъ 507.
- — Менръ 523.
- — Моисей 608.
- Натанъ 726, 742.
- Онкенейра 822 и т. д.
- Полкаръ 669, 680, 719.
- б. Реубенъ 436.
- Рокамора 864.
- Ме-Руссія 870.
- Сагула 643.
- ибнъ Сакни 438.
- б. Соломонъ Когенъ 820.
- — Самуиль 524.
- б. Шешетъ 744.
- Сидъ 687.
- Симсонъ Когенъ.
- Троки 951.
- Узіель 848.
- Царфати 813.
- Измаиль б. Элиша 258, 322.
- Илья 47 и т. д.
- Альфандари 819.
- Израиль Бруно 715.
- Исерлейнъ 714.
- Козаница 999.
- Меджибожъ 997 и т. д.
- Нагара 824 и т. д.
- Серукъ 836.
- Бахуръ, см. Ил. Левита.
- Бешниц 816.
- Газакенъ 508.
- Генезано. 758.
- Капсали 815.
- Когенъ 819.
- Левита 771 и т. д., 913, 927, 936.
- Лоанцъ 933.
- даль Медиго 758 и т. д.
- Мизрахи 814.
- Монтальто 795.
- изъ Пезары 790.
- де Винасъ 830, 832.
- Вильна 885 и т. д. 999.
- Ханмъ 819.
- Энрикесъ 865.
- Исаакъ б. Абба Марк 531.
- Абендана 866.
- Абоабъ І 706.
- — ІІ 743.
- — ІІІ 849.
- б. Авраамъ 524.
- Абраханель 747 и т. д.
- Адарби 819.
- Акко 617.
- Албалагъ 584.
- Албалиа 438, 440.
- Альхадибъ 688.
- Алфаси 439, 528.
- Арама 742.
- б. Ашеръ 542.
- слѣпой 601.
- Кампантомъ 744.
- Кантарини 802.
- Кардозо 797.
- Кавалеро 793.
- Корбель 640.
- Криспинъ 646.
- Дуренъ.
- Гаіо 596.
- ибнъ Галтъ 436 и т. д.
- Гикатилія 407.

— Гомецъ 864.
 — Горни 648.
 — Галени 523.
 — Израели I 385 и т. д.
 — Хело 698.
 Исаия 100 и т. д.
 — II 110 и т. д.
 — Бассано 845.
 — Гурвицъ 840 и т. д.
 — Трани I 597.
 — — II 598.
 Иссахаръ б. Сусанъ 816..
 Иссерлесъ, см. Моисей
 — Элиякимъ 923.

I.

Ианръ Ханимъ, Бахарахъ 890.
 Ианшъ, см. Барухъ.
 Иаковъ б. Абрами 579 и т. д.
 — Абондана 854, 866.
 — Абоабъ 796.
 — Альбо 793.
 — Алгаббан 824.
 — б. Ашеръ 702 и т. д.
 — Бельмонте 848.
 — Бельчицъ 251.
 — Берабъ 817.
 — Берлинъ 891.
 — Кастро I 819.
 — — II 865.
 — Хабибъ 817 и т. д.
 — Хагезъ 893.
 — Ханимъ 788.
 — б. Элеазаръ 642.
 — Эмденъ 893 и т. д., 999.
 — Фалькъ 884.
 — Фано 757, 802.
 — Флаво 800.
 — Франчезе 802.
 — Франкъ 896.
 — д'Иллескасъ 523.
 — Исаакъ.
 — — Галени 920.
 — Иегуда 651.
 — Эль-Киркезани 393.
 — Когенъ 891.
 — I. Ландау 745.
 — Лоанцъ 766.
 — Ломброзо 797.
 — б. Махиръ 585.
 — Мантино 776.
 — Марголесъ 766.
 — Мейнъ 713.
 — Назиръ 601.

— Ниссимъ 397.
 — Олмо 802 и т. д.
 — Поллакъ 873 и т. д.
 — Кверидо 844.
 — б. Реубенъ 537, 718.
 — Саспортасъ 854, 842.
 — б. Шешетъ 614.
 — Тамъ 519.
 — Тавусъ 821.
 — Темпло 866.
 — Узіель 800, 863.
 — Вейль 714.
 — Иагалонъ 793.
 — Зарко 824.

Іакоби I.

— ибнъ Гаятъ 438.
 — Гадаршанъ 508.
 — Гадаси 538.
 — Галени 458 и т. д.
 — Ганаси 260 и т. д.
 — б. Илан 259.
 — — Исаакъ 524.
 — — Якаръ 566.
 — Когенъ 684, 687.
 — Мускато 792.
 — Модена 806 и т. д.
 — б. Нахмени 292.
 — — Нафтали.
 — — Неймаркъ 903.
 — ибнъ Тиббонъ 533.
 — Вега 866.
 — Верга 780, 815.
 — — Натанъ 523.
 — — Іехезкель 272.
 — — Іехіель 756.
 — — Корейшъ 390.
 — — Менръ 507.
 — Минцъ 758.
 — Перецъ 793.
 — Провенцале 791.
 — Романо 664.
 — Саббатай 632 и т. д.
 — — Соломоне 800.

Іаннан 354.

Іафе, см. Мардохай.

— Соммо 758.

Іахія, см. Давидъ, Гедалія,

Іосифъ.

— Сициліано 671.
 — б. Таббай 144.
 Іефетъ б. Али 392.
 Іегошуа 355.
 Іегудан гаонъ 295, 368.
 — б. Шешетъ 407.
 — Хаюгъ 407, 482.

— Харизн 622 и т. д.
 — Хассидъ 603 и т. д.
 Іедаія Пеннин 525, 647 и т. д.
 Іедидія б. Мозе 777.
 Іекутіель Блицъ 914.
 — Хасанъ 419.
 Іеллинекъ Ад. 1024.
 Іеремія 94, 105 и т. д.
 Іеронимъ 269.
 Іерухамъ б. Мешуламъ 704.
 — Эліезеръ 523.
 Іесурунъ, см. Реуэль.
 Іисусъ Сирахъ 152 и т. д.
 Іохананъ Алеманни 764.
 Іисусъ 40, 63 и т. д.
 Іешуа б. Јегуда 537.
 — Сиркесъ 882.
 Іоаннъ Авендаэтъ 432, 451.
 — Капуанскій 662.
 Іольсонъ I. 1017.
 Іомтобъ б. Абрагамъ 705.
 — Л. Геллеръ 888.
 Іона 51 и т. д.
 — Абраванель 862.
 — Бенвенисте 818.
 — ибнъ Ганнахъ 408 и т. д.
 — Герунди 558 и т. д.
 — Теомимъ 891.
 Іонатанъ Эйбеншюцъ 893 и т. д.
 — Гакогенъ 531.
 — б. Узіель 314.
 Іосе б. Халафта 256, 259.
 — — Гакогенъ 252.
 — — Іохананъ 143.
 — — Іоэзеръ 143.
 — — Іосе 353.
 Іосифъ ибнъ Абигуръ 415 и т. д.
 — — Акнивъ 563.
 — Альбо 726, 736 и т. д.
 — Аріасъ 865.
 — изъ Ари 829.
 — Барухъ 820.
 — Бехиръ-Шоръ 521.
 — Каспи 679.
 — Ханимъ 671.
 — Хаюнь 743.
 — Хассанъ 646.
 — Хія 273.
 — Хисдаи 414.
 — Конціо 791, 800.
 — б. Эліезеръ 694.
 — Эзра 819.

— Эцоби 645.
 — Гекатилия 613.
 — Гакөгень 781 и т. д.
 — Гамонъ 823.
 — Ганагидъ 439.
 — Гароъ 888, 537.
 — Искаффа 842.
 — Иаабедъ 760, 777.
 — ибнъ Іахья 761.
 — б. Іакаръ 920.
 — Кара 517.
 — Каро 837 и т. д.
 — Килти 751.
 — Кимхи 531, 718.
 — Колонъ 745.
 — Лаби 672.
 — Лебъ 809.
 — Леви 842.
 — ванъ Маарсенъ 927.
 — дель Медиго 819 и т. д.
 — Мигашъ 441.
 — Насси 821 и т. д.
 — Оффиціалъ 526.
 — Пардо І 819.
 — — П 848.
 — Пенсо 868 и т. д.
 — Перейра 848.
 — Сабара 631 и т. д.
 — Сагалъ 444.
 — Сарагосъ 818.
 — Шаломъ 720.
 — Шемтобъ 739 и т. д.
 — Штейнгардъ 891.
 — Тайтасакъ 820.
 — Тобъ-Элемъ 508.
 — Трани 818.
 — Вегиньо 778.
 — Верга 780, 815.
 — Ваккаръ 698.
 — Цадикъ 442.
 — Царфати 820.
 — Іосель Виценгаузенъ 914.
 — Іосифъ Флавій 120, 175, 226 и т. д.
 — Іосіагъ 365.
 — Іосиппонъ 388, 924.
 — Іостъ Н. М. 1007.
 — Іошуа бенъ Хананіа 252.
 — Фалькъ І 882.
 — — П 883.
 — Решельсъ 888.
 — Іосефъ Галеви 745.
 — б. Леви 300.
 — б. Перахія 144.
 — Вивесъ 722.

Іехіиль Алатино 795.
 — Абраванель 774.
 — Альфахаръ 557 и т. д.
 — Аструхъ 686.
 — Ба'аамъ 441.
 — Барзилай 446.
 — Эпштейнъ 921.
 — Гейльпринъ 898.
 — Іекутіель 599.
 — изъ Парша 570, 718.
 — Јакогенъ 355.
 — б. Напха 267.
 — — Заккан 149, 250, 318.
 — Іоэль 95.
 — раввинъ 642.
 — М. 1020.
 — ибнъ Шоэйбъ 743.
 — Іооамъ 65.
 — Іуда Аббасъ 445.
 — — Б.
 — Кабъ б. Алаштрафъ 345.
 — Кавалеро, см. Ісаакъ.
 — Кагана 304.
 — Кагенъ С.
 — Кайденоверъ, см. Ааронъ,
 — — Цен.
 — Кайзерлингъ М. 1022.
 — Кильти, см. Іосифъ.
 — Кимхи, см. Давидъ, Іосифъ,
 — — Мойсей.
 — Кипаронъ, см. Ісаакъ.
 — Кирхгеймъ Р. 1022.
 — Киркезани, см. Іаковъ.
 — Кишъ Абр. 975.
 — Клаппъ М. 1033.
 — Клаузнеръ, см. Абраамъ.
 — Клей Эд. 1003, 1024.
 — Калай, см. Мардохай.
 — Калель Афендопуло 816.
 — Кальканьини К. 775.
 — Калиръ, см. Элеазаръ.
 — Калонимось 506.
 — — б. Давидъ 763.
 — — Калонимось 652 и
 — — т. д.
 — — — Тодросъ 594.
 — Кампантонъ, см. Ісакъ.
 — Кано Калонимось, см. Ка-
 — — лонимось б. Давидъ.
 — Кантарини, см. Ісакъ.
 — Кардозо, см. Абр.
 — Кармоли. 1022.
 — Каро Д. 983.
 — Каспи, см. Іосифъ.
 — Кассель Давидъ 10, 1022.

Кастро, см. Абр. Бальт-
 — варъ, Ісаакъ Іаковъ.
 — Кокуерсъ І. 942.
 — Конфорте, см. Давидъ.
 — Контини, см. Мардохай.
 — Конціо, см. Іосифъ.
 — Корбейль, см. Ісаакъ. Пе-
 — рецъ.
 — Кордуэро, см. Мойсей.
 — Коррей, см. Изабелла.
 — Крейценахъ, М. 1020.
 — Крейценахъ Т. 1027.
 — Крескасъ Видалъ 590.
 — Криспинъ, см. Ісаакъ.
 — Кронсбургъ В. 982,
 — Когенъ Рафанъ 970, 1000.
 — Шаломъ 983 и т. д.
 — С. 1017.
 — Коллинъ С. 1001.
 — Колонъ, см. Іосифъ.
 — Компертъ Л. 1032.
 — Корейшъ, см. Іуда.
 — Косарскій Ю. 1030.
 — Крохмалъ А. 1020.
 — — см. Менагемъ.
 — — Н. 1008 и т. д.
 — Капланъ А. 1030.
 — Капсали, см. Эліа, Мойсе-
 — сифъ.
 — Карлинъ, см. Ааронъ.
 — Каро, см. Іосифъ.
 — Касмунъ 645.
 — Кацъ, см. Ханна.
 — Куси, см. Мойсей.
 — Ку Э. 1027.
 — — М. Е. 996.
 — Кульке Э. 1033.
 — Куницъ М. 987.
 — Кюненъ А., 37.
 — Кэмпфъ С. І. 1022.
 — — Л.
 — Лампоронти, см. Ісаакъ.
 — Ландау Езекииль 895, 970,
 — — 999.
 — — см. Іаковъ.
 — — М. І. 1019.
 — Ландауэръ М. І. 1025.
 — Ландсгутъ Л. 1022.
 — Ланиадо, см. Самунъ.
 — Лара, см. Давидъ Когенъ.
 — Латесъ, см. Ісаакъ.
 — Латифъ, см. Ісаакъ.
 — Латтесъ, см. Бонетъ де
 — — Ісаакъ.

- Л'Ампереръ К. 942.
 Лазаръ Грачіано 799.
 Лафатеръ 967.
 Лебензонъ А.
 Лебрехтъ Ф. 1022.
 Леви б. Абраамъ 579.
 — — Хабибъ 817.
 — — Герсонъ 674 и т. д.
 — — Іаковъ Аль Табанъ 445.
 Левинъ Г. 970.
 — М. Рафанъ.
 Леви І. 1019.
 Лёвъ Л. 1017.
 Лёве б. Бедалель 887.
 — І. 983.
 Лёвенштейнъ В.
 Лёвисонъ С. 1007.
 Лейбницъ 945.
 Леманъ І. 1004.
 — М. 1024.
 Лейшнеръ Г. 941.
 Лейсденъ І. 942.
 — М. А. 1022.
 Ленгерке Ц. 36.
 Ленчицъ, см. Соломонъ.
 Леонъ дель Бене 802.
 Лео Медиго, см. Іуда Абра-
 ванель.
 Леонъ, см. Мойсей де.
 Леонтинъ, см. Іегуда б.
 Меиръ.
 Лессеръ Л. 1029.
 Лессингъ Г. Ц. 976 и т. д.
 Леттерисъ, М. И. 1029.
 Лейтфутъ І. 942.
 Лихтенфельдъ Г. 1030.
 Лима, см. Монсей.
 Линдау Б. 983.
 Липманъ изъ Мюльгаузена
 726.
 Лисса Іаковъ 1001.
 Литте 907.
 Литтесъ, см. Мордухай.
 Лира, Николай де 725.
 Ліадн, см. Соломонъ.
 Лованцъ, см. Эліа, Іаковъ.
 Ломброзо, см. Іаковъ.
 Лонго, см. Саадія.
 Лонзано, см. Менахемъ.
 Лун де Торресъ 778.
 Лурія, см. Исаакъ, Соломонъ.
 Лютеръ Мартинъ 812 и т. д.,
 912.
 Луццато Эфраниъ 987.
- М. Х. 845 и т. д.
 — С. Д. 1010, 1016.
 — Симонъ 796.
 М.
 Маарсенъ, см. Іосифъ.
 — изъ Эврѣ 571.
 — Галанте 830.
 — Германусъ 946.
 — Гикатилія 441.
 — Гадаршанъ 508, 527, 907.
 — Гамонъ 821.
 — Генохъ 922.
 — б. Исаакъ 693.
 — Иссерлесъ 878.
 — б. Іекутіель 598.
 Майеръ І. 1025.
 Маймонъ С. 990.
 Маймуни, см. Абр., Давидъ,
 Мойсей.
 Малбинъ М. Л. 1030.
 Малхосъ Клеодемосъ 208.
 Малахи 113.
 Мальзербъ 256.
 Манасе б. Израэль 849
 и т. д.
 Мангеймеръ И. Н. 1003.
 Маяоакъ Гендель 902.
 Мантино, см. Іаковъ.
 Мануэль Бельмонте 864.
 Мануэла де Альмейда 865.
 Ману А. 1031.
 Маръ б. Аши 275.
 Мардохай Комтино 814.
 — Дато 836.
 — Галлелуіа 791.
 — б. Гилель 708.
 — Яфе 888.
 — б. Іегозефа 719.
 — Калай 819.
 — Литтесъ 937.
 — б. Ниссанъ 951.
 Марголесъ, см. Іаковъ.
 Мари де Франсъ 640.
 Марини, см. Саббатай, Сало-
 монъ.
 Маркусъ Л. 1004.
 Мартинъ 578.
 Машалахъ 346.
 Масарджаей 346.
 Мататія Гіанцари 724, 726.
 — б. Іосифъ 710.
 — Даран 728.
 — б. Эзра 451 и т. д.
 — Кямхи 532.
 — Закуто 802.
- Каталано 802.
 Махиръ 508.
 — Капсали 814.
 — Куси 569.
 — Кордуэро 830.
 Медиго, см. Илья, Іосифъ,
 Лео.
 Медина, см. Самуилъ, Ше-
 маія.
 Меиръ 256 и т. д.
 — Абунзфіа 556 и т. д.
 — Алдаби 689.
 — Алгвадесъ 722.
 — Ангелъ 824.
 — Арама 820.
 — б. Барухъ 609 и т. д.
 — — Галеви 710.
 — Леонъ 616 и т. д.
 — Лима 883.
 — Маймонъ 490 и т. д.,
 530 и т. д.
 — Мецъ 810.
 — б. Нахманъ 568 и т. д.,
 719.
 — Нагара 820.
 — Карбони 678, 720.
 — Нетанель 686.
 — Пинто 847.
 — Побіанъ 821.
 — Поргесъ 937.
 — Провенсале 791.
 — Рибкесъ 883.
 — Ріете 672 и т. д.
 — б. Соломонъ 684, 718.
 — Сертельсъ 917.
 — ибнъ Тиббонъ 534, 718.
 — Тордесила 720.
 — Трани 818.
 Мекленбургъ С. 1030.
 — б. Габбан 832.
 — — Исаакъ 531.
 — Люблинъ 882.
 — б. Мигашъ 442.
 — Неймаркъ 902.
 — б. Самуилъ 523.
 — Шиффъ 891.
 — б. Симонъ 719.
 — Штернъ 914.
 — Эйзенштадтъ 891.
 — Царцаль 686.
 — изъ Цюриха 712.
 — Хабибъ 789.
 — Хагесъ 893.
 — б. Хахохъ 340, 402.
 — Хасанъ 668, 686.

— Хефецъ 791.
 — Хиздай 607.
 Менри, см. Менахемъ.
 Мейзель В. А. 1025.
 Мело, см. Давидъ А.
 Менагемъ Озаріа де Фано 830, 836.
 — изъ Аквилон 607.
 — б. Хельбо 509.
 — Крохмалъ 891.
 — Лонзано 792, 802.
 — Менри 586.
 — Рекапати 697.
 — б. Соломонъ I 522.
 — — — II 914, 924.
 — — Сарукъ 403 и т. д. 519.
 — — Зерахъ 706.
 — — Спира 715.
 Мендельсъ, см. Эдель.
 Мендельсонъ Д. 993.
 — Моисей 965 и т. д.
 Мендесъ Давидъ Франко 983, 986.
 Меремаръ 275.
 Мешуламъ 506.
 — б. Іаковъ 527.
 — — Колонимосъ 507.
 Мессеръ Леонъ, см. Іуда б. Іехіель.
 Мейшенъ І. Г. 950.
 Мигашъ, см. Іосифъ, Менръ.
 Мигуэль Сильвейра 863.
 Минденъ І. 982.
 Минцъ, см. Іуда.
 Мирабо, 956.
 Мирандола Пико де 764 и т. д.
 Мизрахъ, см. Эліа.
 Митридатъ Фл. 764.
 Михеа 99.
 Михаилъ Адамъ 918.
 Модена, см. Іуда Аріа.
 Молко, см. Соломонъ.
 Мельнъ, см. Іаковъ.
 Монтальто, см. Эліа.
 Монтескье, 956.
 Муръ Генри 946.
 Мортейра, см. Саулъ Леви.
 Моисей 31 и т. д. 63.
 — Аббасъ 670.
 — Алатино 795.
 — Алашкаръ 699, 817.
 — Алмоснино 822.
 — Алшейхъ 821, 830 и т. д.

— Басула 808, 830.
 — б. Бецалель 924.
 — Ботарель 700.
 Мозенталь С. Г. 1030.
 Мозеръ М. 1004.
 Мототъ, см. Самуплъ.
 Муддаверъ ибнъ 644.
 Мульдербъ С. 987.
 Мункъ С. 1020.
 Мюнстеръ Себ. 772, 811.
 Мускато, см. Іуда.
 Мусафіа, см. Венъяминъ.
 Н.
 Нарбони, см. Мойсей.
 Натанель б. Исаія 695.
 Натанъ 347.
 — изъ Газы 842.
 — Габабли 394.
 — Хамати 664.
 — Ганноверъ 883.
 — б. Іехіель 522.
 — — Іосифъ 902.
 — Оффиціалъ 526, 718.
 — Спира 880.
 Натронан 369.
 Нафтали Альтшулъ 917.
 — Гиршъ Госларъ 902.
 Нахманъ б. Исаакъ 274.
 — Бериславъ 998.
 Нахмани, см. Мойсей б. Нахманъ.
 Нахшонъ б. Цадокъ 869.
 Нагара, см. Израиль, Мойсей.
 Нахмиасъ, см. Абр.
 Нахумъ 103.
 — II 665.
 — Когенъ 885.
 Нехуніа б. Гакана 322.
 Неграпонти, см. Шемаіа (?).
 Нееміа 49.
 — II 259.
 — Халунъ 844.
 — Калонимити 670.
 Нето, см. Давидъ.
 Нейбауэръ А. 1022.
 Нейманъ М. 983.
 Неймаркъ см. Іуда, Менръ.
 Николай де Фолана.
 Ниссимъ б. Ашеръ 663.
 — — Іаковъ 397.
 — — Мойсей 696.
 — — Рубенъ 702.
 Ниттанъ изъ Арбелы 144.
 Норди, см. Соломонъ.

О.

Обадія 108.
 — Бертинора 761.
 — Сфорно 762, 776.
 Оборникъ М. 985.
 Оливейра, см. Соломонъ.
 Онкелосъ 314 и т. д.
 Онкенейра, см. Исаакъ.
 Оппенгеймеръ, см. Давидъ.
 Оригенъ 268.
 Острополье, см. Симсонъ.
 Осія 95 и т. д.
 Офенгаузенъ, см. Соломонъ.
 Цевн.
 Оффиціалъ, см. Іосифъ, танъ.

П.

Павелъ а-Санта Марія.
 Пакуда, см. Бахія.
 Палкверъ, см. Шемтобъ.
 Пала б. Хананъ 274.
 Паппенгеймъ С. 988.
 Пархонъ, см. Соломонъ.
 Пардо, см. Давидъ, Іосифъ.
 Паула dei Mansi 665.
 Педро Тейкеейра 865.
 Пейзеръ, см. Симонъ.
 Пеликанъ Конрадъ 770.
 Пеннин, см. Іедаіа.
 Пенсо, см. Іосифъ.
 Перахія Когенъ 816.
 Перейра, см. Іосифъ.
 Перецъ изъ Корбелы 51.
 — б. Исаакъ 611.
 Перингеръ ф. Лиліенб. Г. 950.
 Перлъ Іосифъ 1008.
 Перлесъ І. 1022.
 Петахія изъ Регенсбурга.
 Петитъ, см. Соломонъ.
 Петрарка 757 и т. д.
 Петръ 354.
 Пинхасъ 355.
 — б. Менръ 902.
 Пинелесъ Г. М. 1030.
 Пинскеръ С. 1022.
 Пинедо, см. Тома.
 Пинто И. 992.
 — см. Моисей.
 — Пиментель.
 Плеснеръ С. 1024.
 Покока Э. 942.
 Полакъ Г. 1022.
 Полакъ, см. Іаковъ.
 Полкаръ, см. Исаакъ.

Поллакъ, см. Іаковъ.
 Полкаръ, см. Исаакъ.
 Помисъ, см. Давидъ де.
 Порталеоне, см. Абраамъ.
 Порто, см. Абраамъ.
 Прато Арлотто ди 742.
 Профіать Дуранъ 722 и т. д.
 Примо, см. Самуилъ.
 Провенцале, см. Абр., Давидъ Моисей.
 Пфефферкорнъ І. 546, 768 и т. д.

Р.

Раба 273.
 Рабба б. Хана 289.
 — — Нахмана 273.
 Рабица 275.
 Рабач 294.
 Рабиновичъ С. Г. 1022.
 — Г. 1030.
 Рамеръ М. 1016.
 Рапопортъ С. І. 1008 и т. д.
 Раппапортъ М.
 Рафалъ А. 1017.
 Рафаель Леви 902.
 — Раббеніо 798.
 Разесъ 684.
 Рашковъ З. 987.
 Рахиль Аккерманъ 907.
 — Левинъ 993 и т. д.
 — Раустицъ 937.
 Ревекка Тиктинеръ 924.
 Реканати, см. Менахемъ.
 Реджіо І. С. 1020.
 Рейфманнъ І. 1030.
 Реландъ А. 941, 947.
 Рембрандъ А.
 Реубени, см. Давидъ.
 Рейхлинъ І. 546, 766 и т. д.
 Рейссъ Ц. 37.
 Реуель Іесурунъ 848.
 Рибкесъ см. Мойсей.
 Рисеръ Г. 1011.
 Риціусъ П. 812.
 Ричіусъ А. 778.
 Рингъ М. 1034.
 Риштангель І. 945.
 Ріети, см. Моисей.
 Рокамора, см. Исаакъ.
 Родриго де Кота 799.
 Розалесъ, см. Иммануилъ.
 Розель Фишельсъ 918.
 Розенмюллеръ 36.
 Розенротъ Кнорръ ф. 945.
 Романелли С. 986.

Романо, см. Іуда.
 Росси, см. Азарія.
 Рубенъ Гешке 890.
 Рубинъ С. 1031.
 Рубо І. 1004.
 Рудольфъ изъ Эмса 636.
 Рункель, см. Соломонъ.
 Руссо, 955.
 С.
 Саадіа б. Іосифъ 374 и т. д. 482, 503.
 — ибнъ Дананъ 742.
 — Лонго 824.
 Саадъ б. Мансуръ 717.
 Сабара, см. Іосифъ ибнъ.
 Саббатай Амбрунъ 900.
 — Бассъ 899 и т. д. 936.
 — Донноло 387 и т. д.
 — см. Іегуда ибнъ.
 — Когенъ 883.
 — Марини 800.
 — Рафаель 844.
 — С.
 — Цеби 841 и т. д.
 Сагль, см. Абр., Іосифъ.
 — б. Мацліахъ 392.
 — эль Табери 346.
 Сагула, см. Исаакъ.
 Салмонъ б. Іерухамъ 376, 391.
 Сальникъ, см. Веніаминъ Ааронъ.
 Сальвадоръ І. 1007.
 — И. 975.
 Соломонъ 45, 71 и т. д. 160, 181.
 — б. Абигдоръ 902.
 — — Абраамъ 558.
 — — — Когенъ 819.
 — — Адеретъ 575 и т. д.
 — Анльонъ 854.
 — Алами 746.
 — Алгази 816.
 — Алкабицъ 830 и т. д.
 — б. Ашеръ 553.
 — Бонафедъ 669.
 — б. Габироль 417 и т. д. 448.
 — Галеви 721.
 — Ганау 904.
 — Дафіера 670.
 — Дуранъ 725.
 — б. Исаакъ 510 и т. д.
 Самсонъ б. Абраамъ 524 562.

— б. Хинонъ 706.
 — Острополье 880.
 — б. Цадовъ 708.
 — Синдъ б. Али 346.
 — Зинцгеймъ Д. 956.
 — Эфраниъ Лентшюцъ 888.
 Самуилъ аль Леви 687.
 — б. Леви 819.
 — Ліади 998.
 — Луріа 876.
 — Марини 791.
 — б. Мелехъ 820.
 — Молхо 828.
 — Норци 792.
 — Оливейра 867.
 — Пархонъ 522.
 — Петитъ 596.
 — Рункель 713.
 — Шарбитъ Газагабъ 688, 816.
 — Серильо 818.
 — Урбино 789.
 — Ускве 799.
 — Верга 780, 815.
 — Цевн Оффенгаузенъ 936.
 — ибнъ Цикбель.
 — Шехна 874.
 Самсонъ Пни 639.
 Самуилъ 43 и т. д.
 — ибнъ Аббасъ 716.
 — Абоабъ 796.
 — ибнъ Абадіа 343 и т. д.
 — Аркевольти 798, 802.
 — Валеріо 821.
 — Ганагидъ 411 и т. д. 419, 422.
 — Гасарди 598.
 — Іафе 818.
 — Когенъ 791.
 — Ланіадо 820.
 — Медина 819.
 — б. Меиръ 518 и т. д.
 — Сиръ Морель 571.
 — Мототъ 694.
 — изъ Нагарден 270, 347.
 — Ме-Руссія 870.
 — Сапорта 562.
 — Серильо 818.
 — Сильва 856.
 — Сулами 590.
 — Тиббонъ 534.
 — Уседа 820.
 — Ускве 782.
 — б. Хофин 393 и т. д. 716.

— Царуа 693.
 — Шлетстадтъ 712.
 — Шуламъ 815.
 — Эдельсъ 880.
 — изъ Эвре 571.
 Самуэли Н. 1031.
 Сантобъ де Каррионъ 667.
 Сара 345.
 — Копіа Суламъ 801.
 — ди Фонсека 865.
 Сартеоне, см. Абраамъ.
 Сарукъ, см. Менохамъ.
 Саспортасъ, см. Іаковъ.
 Самунъ.
 Сатновъ Н. 983.
 Саулъ б. Аванъ 367.
 — Когенъ Ашкенази 756, 762.
 — Леви Мортейра 848.
 Саванарола Дж. 777.
 Сегре І. Б. 956.
 Сельденъ І. 947.
 Серукъ, см. Израилъ.
 Сертельсъ, см. Мойсей.
 Сильва, см. Самунъ.
 Симавей Ибнъ 346.
 Сиха изъ Витри 526.
 Симлай 268.
 Симонъ б. Абба 271.
 — Дуранъ 724, 735, 744.
 — б. Гамалиель 149.
 — Паведный.
 — Гардаршанъ 508.
 — б. Іохан 256, 259, 348.
 — б. Іосифъ 587.
 — изъ Катри 368.
 — б. Ланишъ 267.
 — — Натанель 252.
 — Пейзеръ 905.
 — Р. 35, 947.
 — б. Шетахъ 144.
 Симона 294.
 Симмахъ 232.
 Сирахъ, см. Іисусъ.
 Сиркесъ, см. Іонъ.
 Сицилиано, см. Іуда.
 Скалгеръ І. 940.
 Скотъ Дунсъ 571.
 Скотусъ Михаилъ 684.
 Скрипторисъ П. 770.
 Смитъ Г. 39.
 Смоленскій П. 1031.
 Словинскій 1030.
 Соломонъ Готтольдъ 1003.
 Сончино, см. Герсонъ.

Соферъ М. 1001.
 Спиноза, см. Барухъ.
 Спира, см. Ааронъ, Натанъ.
 Спира, см. Менахемъ.
 Стегелинъ 36.
 Стойнталь 37.
 Сулами, см. Самунъ.
 Сулейманъ б. Давидъ Ибнъ, Могагеръ 445.
 Суламъ, см. Сара Копіа.
 Суренгайсъ В. 941.
 Сфорно, см. Обади.
 Сцанто С.

Т.

Тавусъ, см. Іаковъ.
 Тайтасагакъ см. Іосифъ.
 Тамъ, см. Іаковъ.
 Танхумъ б. Іосифъ 692.
 Танхума 299.
 Таубе Панъ 937.
 Тауберъ І. С. 1083.
 Тевеле Шейеръ 891.
 Тейксейра, см. Педро.
 Темпло, см. Іаковъ.
 Тендлау, Абр. 1029.
 Теоминъ Іосифъ 1001.
 — см. Іона.
 Теодоръ 231.
 Теодотионъ 232.
 Теодотъ 212.
 Тиббонъ, см. Іуда, Мойсей, Самунъ.
 Тобіа б. Эліезеръ 509.
 — Когенъ 903.
 — б. Монсей 538.
 Тодросъ Абулафіа 612.
 Толандъ Дж. 955.
 Томазій Хр. 955.
 Тордесила, см. Монсей.
 Трани, см. Исаія, Іаковъ, Мойсей.

Треуенфельсъ А. 1016.
 Тригланъ І. 851.
 Троки, см. Исаакъ.
 Тропловицъ І. 983, 987.
 Тухъ 36.

Туделла, см. Веніаминъ.
 Тьері А. 956.

У.

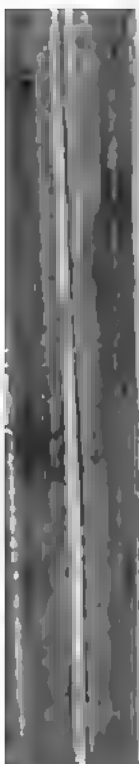
Угесиппусъ 389.
 Уголини Блазіо 950.
 Узіель, см. Давидъ, Исаакъ, Іаковъ, Іонатанъ.
 Унгеръ Хр. Т. 950.
 Урбино, см. Соломонъ.

Урій Фебусъ 914.
 Уріель да Коста 856.
 Уседа, см. Самунъ.
 Ускве, см. Абр., Саломонъ, Самунъ.

Ф.

Фагіусъ П. 772, 811.
 Фалькъ, см. Іаковъ, Іосифъ.
 Фалькензонъ Н. Б. 996.
 Фано, см. Іаковъ, Менахемъ.
 Фарадшъ б. Салемъ 684.
 Фарисоль, см. Абраамъ.
 Фассель Г. Б. 1022.
 Фатеръ 35.
 Феррусъ Педро 668.
 Фейтъ Д. 994.
 Фейтъ М. 1022.
 Фигіо, см. Азарія.
 Финнъ С. І. 1030.
 Филиппсонъ Л. 1025.
 — М. 983.
 Филонъ старшій 211.
 — изъ Александріи 220 и т.д.
 Фирковичъ А. 1022.
 Фикте І. Г. 992.
 Фишельсъ, см. Розель.
 Флавіусъ Іозефусъ, см. Іозефусъ.
 Флаво, см. Іаковъ.
 Флеклесъ Э. 1001.
 Фокиладъ-Псевдо 216.
 Фонсека, см. Сарра.
 Формштехеръ. 1034.
 Фоорстъ В. Г. 942.
 Фоссіусъ Г. 851.
 — І. 851.
 Франчезе, см. Эм., Іаковъ.
 Франкъ А. 1025.
 Франкъ, см. Іаковъ.
 Франкель З. 1014.
 Франкль Л. А. 1028.
 Францозе К. Э. 1028, 1033.
 Френкель Давидъ І 965, 975, 1001.
 — — П 1003.
 Френсдорфъ С. 1022.
 Фриденталь М. Б. 1020.
 Фридендеръ Давидъ 983, 989.
 Фридманъ М. 1022.
 Фридрихсфельдъ Д. 983, 987.
 Фюрстъ І. 1016, 1022.
 Фюрстенталь Р. І. 983.

см. Абраамъ.	Цеднеръ Исифъ 1919, 1022.	— Эдра 49, 117 и т. д. 129, 176.
Х.	Цемахъ б. Палтон 369.	— Эзра Каббалистъ 602.
м. Іаковъ, Леви,	Цефанія 103.	Э Гатиньо 625.
. Іаковъ, Моисей.	Цидкія б. Авраамъ 598.	Э см. Абр., Моисей.
Азулай 901.	Цикбель, сч. Соломонъ ибнъ.	Эзоби, см. Іосифъ.
ль 887.	Цирндорфъ Г.	Эйбеншютцъ, см. Іонатанъ.
эть 647.	Цунцъ Леопольдъ 11, 16,	Эйнгорнъ Д 1023.
на 744.	1004, 1005, и т. д.	Эйзакъ Тырнъу 713.
акъ 709.	Ш.	Эйзенменгеръ І. А. 944.
а 725.	Шаломъ б. Ейзакъ 812.	Эйзенштадтъ, см. Меиръ.
анъ 917.	— см. Абраамъ Іосифъ.	Эйхгорнъ І. Г. 1017.
ай 819.	Шаммай 127 и т. д. 146.	Эйхель Н. 983 и т. д.
ь 813.	Шехна, см. Соломонъ.	Эльхананъ б. Исаакъ 524.
826, 883 и т. д.	Шемаіа 145.	Эльдадь 371 и т. д.
і. Неэмія.	— Медика 791.	Элеазаръ б. Ананія 149.
. Іуда.	Шемарія б. Элхананъ 340.	— — Арахъ 250.
Канилан 272.	— Негропonti 685.	— — Исаакъ 536.
іа 274.	— б. Сихма 740.	— — Іегуда 606 и т. д.
396, и т. д.	Шемтобъ Гаонъ 698.	— Калиръ 355 и т. д.
ць, 937.	— б. Ісифъ 740.	— б. Натанъ 523.
Хама 267.	— Палквера 582 и т. д., 622.	— — Падать 270.
м. Моисей.	— Шемтобъ 699.	— — Самуилъ 524.
м. Іуда.	— б. Шапруть 721.	— — Шамуа 256.
м. Моисей.	Шерира б. Ханина 393.	Эліезеръ б. Гирканосъ 252,
рескасъ 22, 731.	Шешеть 272.	319
Папруть 402, 474.	Шейфъ, см. Гевеле.	— Шимеони 819.
м. Мойсей.	Шиффъ, см. Меиръ.	— Зессканъ 914.
м. Іуда.	Шлеттстадтъ, см. Самуилъ.	— изъ Тукъ 571.
і. Яцліясъ 398.	Шмельке б. Хаимъ 923	Элиша б. Абуя 256.
м. Менагетъ.	Шенеманъ 984.	Эмденъ, см. Іаковъ.
Исаакъ.	Шорръ Д. Г. 1022.	Энсгеймъ М. 983.
Валки 373.	Шотлендеръ Б.	Эпштейнъ, см. Іехіель.
	Шурайхъ б. Имранъ 345.	Эртеръ Исаакъ 1008.
	Шудтъ І. І. 947.	Эстори Фафархи 690.
	Шулламъ, см. Самуилъ.	Этгаузенъ см. Александръ.
	Шульманъ К. 1030.	Эттлигеръ І. 1023.
	Шурманъ А. М. 940.	Эфоди, см. Профіать Ду-
	Шварцъ, см. Хаимъ.	ранъ.
	— І.	Эфраимъ б. Исаакъ 524.
	Штейнъ Л. 1025.	— — Іаковъ 525.
	Штейнгеймъ С. Л. 1028.	Ю.
	Штейнгардтъ М. 982.	Юстиніани А. 776.
	Штейншнейдеръ М. 11, 2029	Юстинъ Мученикъ 269, 717.
	Штернъ, см. Меиръ.	Юстусъ Тиверіадскій 226.
	— М. І. 1029, 1031.	Я.
	Э.	Ягелъ, см. Абраамъ.
	Эбертъ І. І. 941.	Якобсонъ Изр. 960 и т. д.
	— Т. 941.	Яковъ Г. 970.
	Эвальдъ 36, 1018.	Ясонъ изъ Кирены 173, 207.
	Эвполемосъ 206.	Ө.
	Эгеръ Акиба 1.001.	Өома Аквинскій 571 и т. д.
	Эдель Мендельсъ 924	750 и т. д.
	Эдельсъ, см. Самуилъ.	— де Пинедо 865.
см. Абраамъ.		
Х.		
м. Іаковъ, Леви,		
. Іаковъ, Моисей.		
Азулай 901.		
ль 887.		
эть 647.		
на 744.		
акъ 709.		
а 725.		
анъ 917.		
ай 819.		
ь 813.		
826, 883 и т. д.		
і. Неэмія.		
. Іуда.		
Канилан 272.		
іа 274.		
396, и т. д.		
ць, 937.		
Хама 267.		
м. Моисей.		
м. Іуда.		
м. Моисей.		
рескасъ 22, 731.		
Папруть 402, 474.		
м. Мойсей.		
м. Іуда.		
і. Яцліясъ 398.		
м. Менагетъ.		
Исаакъ.		
Валки 373.		
Кафри 272.		
Маноахъ 523.		
ьва 892.		
. Самуэль.		
изъ Швейи 940.		
40.		
І 104 и т. д.		
2.		
Ц.		
см. Іосифъ ибнъ		
см. Іаковъ.		
см. Исаакъ, Іо-		
. Самуилъ.		
іъ Ашкенази 891.		
Ідоноверъ.		
Ібатай.		
іъ А. 1031.		
ь Хр. 941.		



ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
Общее введение	1

Первый периодъ. Библейская литература.

Введение	17
Историческія книги	28
Поэзія Библии	58
Литература пророческая	92
Канонъ	116

Періодъ второй. Еврейско-Эллинская литература.

Введение	121
Комментированіе Писанія	132
Апокрифы	150
Эллинистская литература	184

Періодъ третій. Талмудическая литература.

Введение	206
Мишна	249
Талмудъ	265
Мидрашъ и Тайное Ученіе, Таргумъ и Масора	285

Четвертый періодъ. Еврейско-арабско-испанская литература.

Введение	
Начала ново-еврейской поэзи и науки	
Караным и Раббаниты	
Еврейско-арабская литература въ Испаніи	
Толкователи Библии и изслѣдователи Талмуда	

Пятый періодъ. Раввинская литература.

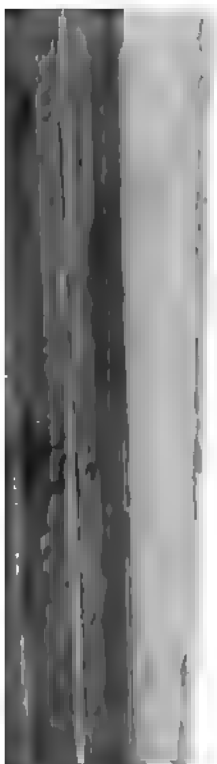
Введение	
Борьба между философіей и наукой	

Каббала	
Эпиграфы I. II	621. 73
Эпоха „Возрожденія“ и Гуманизма	73
Новыя теченія	813
Позднѣйшая раввинская литература	88
Еврейско-нѣмецкая (жаргонная) литература	90
Исслѣдованія христіанъ въ еврейской наукѣ	93

Шестой періодъ. Современная еврейская литература.

Введеніе	953
Школа Мендельсона	965
Наука іудейства	1002
Поэзія и беллетристика	1026

Литературныя указанія	1036
Алфавитный указатель именъ авторовъ	I





PJ 5008 .K3417

C.1

K3417

istoria evreiskoi literatury

Stanford University Libraries



3 6105 036 803 679

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

